

Florian Scheidl

# Philosophie in globaler Perspektive

Interkulturalität, Eurozentrismus  
und darüber hinaus



SCHWABE VERLAG







**Florian Scheidl**

# **Philosophie in globaler Perspektive**

**Interkulturalität, Eurozentrismus  
und darüber hinaus**

**Schwabe Verlag**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim  
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Zugleich Dissertation an der LMU München (2021)

Open Access:

Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz  
Namensnennung, keine kommerzielle Nutzung, keine Bearbeitung 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Florian Scheidl, veröffentlicht durch Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz  
Abbildung Umschlag: «Globale Netzwerkverbindung» von Artistdesign.13 unter Lizenz von  
Shutterstock.com

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: Prime Rate Kft., Budapest

Printed in the EU

ISBN Printausgabe 978-3-7965-5058-4

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5059-1

DOI 10.24894/978-3-7965-5059-1

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

«There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy.»

(William Shakespeare, *Hamlet, Prince of Denmark*, 1. Akt, 5. Szene)<sup>1</sup>

«Wollt ihr nach Regeln messen,  
was nicht nach eurer Regeln Lauf,  
der eignen Spur vergessen,  
sucht davon erst die Regeln auf!»

(Richard Wagner, *Die Meistersinger von Nürnberg*, 1. Aufzug, 3. Szene)<sup>2</sup>

«The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age.»

(Howard Phillips Lovecraft, *The Call of Cthulhu*)<sup>3</sup>

«We shall not cease from exploration  
And the end of all our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time.»

(T.S. Eliott, «Little Gidding», *Four Quartets*)<sup>4</sup>

«[...] [C]hange does not take place by <trying>, coercion, or persuasion, or by insight, interpretation, or any other such means. Rather, change can occur when the patient abandons, at least for the moment, what he would like to become and attempts to be what he is. The premise is that one must stand in one place in order to have firm footing to move and that it is difficult or impossible to move without that footing.»

(Arnold Beisser, *The Paradoxical Theory of Change*)<sup>5</sup>

<sup>1</sup>Edwards 2003, 125, Zeile 166–167.

<sup>2</sup>Bayerische Staatsoper 2016, 121.

<sup>3</sup>Klinger 2014, 124.

<sup>4</sup>Eliott 1949, 43.

<sup>5</sup>Beisser 1970, 77.

# Inhalt

<b>Vorbemerkungen</b> .....	11
<b>Danksagungen</b> .....	15
<b>1. Einleitung</b> .....	17
<b>2. Interkulturelle Philosophie: «Interkulturalität» als Aufforderung an die Philosophie</b> .....	37
2.1. Skizze der Interkulturellen Philosophie (IKP) .....	43
2.1.1. IKP <sub>A</sub> – Alle Philosophie ist interkulturell? .....	48
2.1.2. IKP <sub>B</sub> – Alle Philosophie in globaler Perspektive ist interkulturell? .....	52
2.1.3. IKP <sub>C</sub> – Interkulturelle Philosophie im engeren Sinne .....	63
2.1.4. Weitere Merkmale der IKP <sub>C</sub> .....	70
2.2. Einige Autoren der Interkulturellen Philosophie (IKP <sub>C</sub> ) .....	81
2.2.1. Franz Martin Wimmer (*1942) .....	87
2.2.2. Ram Adhar Mall (*1937) .....	91
2.2.3. Heinz Kimmerle (1930–2016) .....	94
2.2.4. Hamid Reza Yousefi (*1967) .....	96
2.2.5. Rolf Elberfeld (*1964) .....	97
2.3. Zum Ethno- bzw. Eurozentrismus als Ausgangspunkt der IKP <sub>C</sub> .....	99
<b>3. Die Haltung der IKP<sub>C</sub> in Abgrenzung und Einbettung</b> .....	113
3.1. Trans-, Multi- und Interkulturell .....	115
3.1.1. Multi-kulturell .....	116
3.1.2. Trans-kulturell .....	122
3.2. Verschiedene Zugänge zu «Inter» und «Interkulturalität» – «Interkulturalität» in verschiedenen «Disziplinen» .....	129
3.2.1. Grundlegende Gedanken zu «Inter», «Interkulturell» und «Interkulturalität» .....	130



3.2.2.	Zum Verhältnis zu anderen interkulturellen Fächern am Beispiel der Interkulturellen Kommunikation	137
3.2.3.	Interkulturalität als Disziplin	143
3.3.	Zum Verhältnis von Interkultureller und Komparativer Philosophie	147
3.3.1.	Die Haltung der IKP <sub>C</sub> zwischen Abgrenzung und Kritik	149
3.3.2.	Abgrenzung von Komparativer und Interkultureller Philosophie	159
3.3.3.	Komparative und Interkulturelle Philosophie vor dem Hintergrund von «Globalphilosophie»	169
3.3.4.	Der Vergleich und das <i>tertium comparationis</i>	178
3.4.	IKP und Postkoloniale Theorie	193
<b>4.</b>	<b>Europa in globaler Perspektive: Zum Grundproblem «Eurozentrismus»</b>	<b>205</b>
4.1.	Der Begriff «Ethnozentrismus»	212
4.1.1.	Die Neukonzeption von Bizumic und Duckitt	223
4.2.	Der Begriff «Eurozentrismus»	228
4.2.1.	Annäherungsversuche an einen komplexen Begriff	231
4.2.2.	Der Eurozentrismus im Verhältnis zu Kapitalismus und Moderne	236
4.2.3.	Weitere Abgrenzungen und Bestimmungsversuche	241
4.3.	Europa und Eurozentrismus	249
4.3.1.	Warum Europa? Zum «Sonderweg» des Westens	252
4.3.2.	Die europäische Expansion und der «Geist» des Kolonialismus	261
4.3.3.	Europäische Expansion und Zivilisierungsmissionen	268
4.4.	«Europa», der «Westen» und andere Unterscheidungen	276
4.4.1.	«Europa», der «Westen» und die Frage nach Identität	286
4.4.2.	Stereotypen und reduktionistische Fremd- und Eigenwahrnehmung	298
4.4.3.	Reduktionistische Wahrnehmungsmuster I: Rassismus	308
4.4.4.	Reduktionistische Wahrnehmungsmuster II: Orientalismus und Okzidentalismus	312
<b>5.</b>	<b>Eurozentrismus in der Philosophie?</b>	<b>321</b>
5.1.	Philosophie: «Europäisch» oder «Eurozentrisch»?	332

5.2.	Akademische Philosophie und «Tradition» .....	340
5.2.1.	Akademische Philosophie in graecoromanisch-abrahamitischer Tradition? .....	351
5.3.	Wie sie wurde, was sie ist: Zur Entstehung des Eurozentrismus in der Philosophie .....	361
5.3.1.	Kant, Hegel und weitere Beispiele .....	366
5.3.2.	Inklusion und Exklusion .....	375
5.4.	Eurozentrismus und Wissenschaft .....	385
5.4.1.	Die Rolle der Universität für und in der Philosophie .....	397
5.5.	Universalität versus «Kulturalität» .....	402
5.5.1.	Universalität, «Kulturalität» und Zivilisierungsmissionen ....	413
<b>6.</b>	<b>Vom (Euro-)Zentrismus zur Interkulturalität als Lösung?</b> .....	<b>419</b>
6.1.	Zentrismen, Philosophie und die IKP <sub>C</sub> .....	426
6.1.1.	Interkulturelle Strategien gegen «Zentrismen» I: «Polylog» ...	437
6.1.2.	Interkulturelle Strategien gegen «Zentrismen» II: Zum historiographischen Zentrismus in der Philosophie ....	442
6.2.	Interkulturalität: «Kultur» und «Inter» .....	458
6.2.1.	Zu «Kultur» .....	463
6.2.2.	«Kontext» statt «Kultur»? .....	485
6.2.3.	Probleme der Interkulturalität durch das «Inter» / «Zwischen» .....	492
6.3.	Von «Interkulturalität» zu «Entanglements» .....	505
<b>7.</b>	<b>Zur Problematik des Philosophiebegriffs</b> .....	<b>517</b>
7.1.	Begriffliche Probleme mit «Philosophie» I: Vielfalt der «Philosophien»? .....	524
7.1.1.	Weitere Abgrenzungen von «Philosophie» .....	536
7.2.	Annäherungen an den Philosophiebegriff der IKP <sub>C</sub> .....	546
7.2.1.	Philosophie als «Gattungsbegriff», «generischer Begriff» o. ä. ....	560
7.3.	Problematisierung von «Philosophie» als «generischem Begriff» o. ä. am Beispiel Japans .....	572
7.3.1.	Institutionelle und sprachliche Organisation von «Philosophie» .....	587
7.3.2.	Analoge Probleme mit «Religion» .....	598

7.4.	Philosophie als «Familienähnlichkeit» und (prä-komparatives) Tertium .....	610
7.4.1.	«Familienähnlichkeit», das prä-komparative Tertium und die IKP <sub>C</sub> .....	622
7.5.	Anti-Eurozentrischer Eurozentrismus in der IKP <sub>C</sub> ? .....	632
7.5.1.	Philosophie und anti-eurozentrischer Eurozentrismus .....	653
7.6.	Begriffliche Probleme mit «Philosophie» II: Vielfalt der Verwendungen und die <i>Ordinary Language Philosophy</i> (OLP) als Lösungsansatz .....	662
7.6.1.	Sprachgebrauch und <i>Ordinary Language Philosophy</i> .....	672
7.6.2.	«Philosophie», «Philosoph», «philosophisch» und «philosophieren» .....	682
7.6.3.	Philosophie als Wissenschaft in globaler Perspektive .....	692
<b>8.</b>	<b>Die globale Welt der Philosophie jenseits von «Interkulturalität» und «Eurozentrismus»: Konklusion und Ausblick .....</b>	<b>707</b>
	<b>Bibliographie .....</b>	<b>779</b>
	Siglen .....	779
	Literatur / Quellen .....	780
	<b>Personenregister .....</b>	<b>805</b>
	<b>Sachregister .....</b>	<b>809</b>

# Vorbemerkungen

## Quellen und Zitation

Entsprechend der Interdisziplinarität dieser Arbeit nehme ich mir die Freiheit, keinem der etablierten Zitationssysteme zu folgen. Am ehesten kann ich meine Zitationsweise als modifiziertes Harvard-System beschreiben oder als eine Mischung aus dem Chicago und Harvard-System, die in sehr ähnlicher Form in meiner Studienzeit an der Hochschule für Philosophie München in den Einführungen in das wissenschaftliche Arbeiten gelehrt wurde und sich m. E. bewährt hat, weil sie die Vorzüge beider Methoden kombiniert. Durch konsequente Verwendung von Fußnoten bleibt der Fließtext übersichtlich, und durch Quellenangaben in Kurzform dort bleiben die Fußnoten wiederum frei vom unnötigen Buchstabenballast. Ich zitiere also, dem Chicago-Stil folgend, grundsätzlich mit Fußnoten, dort aber aus Gründen der Übersichtlichkeit und des Platzes nicht mit ausführlichen Angaben zu Autor und Werk, sondern mit an den Harvard-Stil angelehnten Kurzformen aus Autorennamen und Jahr, trenne jedoch, statt mit Doppelpunkt, mit Kommata von den Seitenzahlen. Diese Angaben sind durch die Bibliographie bzw. ein kurzes Siglen-Verzeichnis leicht zu entschlüsseln. In Teilen der Konvention in meinen Fächern folgend, unterscheide ich nicht zwischen «Quellen» und «Literatur», und darüber hinaus auch nicht, um welches Medium es sich handelt. Alle Quellen liste ich daher in der Bibliographie in einer fortlaufenden Liste auf, deren Gestaltung sich eher am Chicago-Stil orientiert: Der Titel eigenständiger Werke oder von Werken, in denen ein bestimmter Beitrag veröffentlicht wurde, ist kursiv gedruckt, die Titel von Artikeln oder Beiträgen in Sammelbänden in Anführungszeichen. Quellenangaben innerhalb der Arbeit stehen in aller Regel in Fußnoten. Wenn immer es sich *nicht* um ein ausschließlich direktes Zitat handelt, setze ich ein «Vgl.» vor die Quelle, um alle Formen eines indirekten Zitats sowie Bezugnahmen aller Art zu kennzeichnen, was von sehr textnaher Paraphrase (dann in aller Regel im Konjunktiv der indirekten Rede) auch mit kürzeren Zitaten angereichert, bis hin zu meinen allgemeineren Zusammenfassungen und Bezugnahmen im Indikativ reicht. Ich verwende «Vgl.» auch für weiterführende Verweise und ähnliche Argumentationen, für Querverweise in dieser Arbeit sowie für ergänzende Quellen. Selten verwende ich «siehe» für sehr allgemeine Verweise auf Quellen oder weiterführende Litera-

tur. Den Layout-Richtlinien des Schwabe-Verlags folgend bleiben eingerückte Zitate ohne Anführungszeichen.

Nichtdeutschsprachige Quellen zitiere ich grundsätzlich in ihrer Originalfassung im Fließtext, auch wenn dies in den Konventionen der einzelnen Fächer (wie Japanologie) nicht üblich ist. Gerade vor dem thematischen Hintergrund dieser Arbeit wäre es m. E. jedoch unangebracht, englischsprachige Quellen insofern zu privilegieren, als sie im Fließtext geschrieben werden, japanischsprachige Quellen hingegen in ihrer Originalfassung in die Fußnoten verbannt würden. Die deutschen oder englischen Übersetzungen von französischen, japanischen oder anderssprachigen Zitaten führe ich durchgehend in den dazugehörigen Fußnoten auf. Englischsprachige Quellen übersetze ich im Regelfall nicht. Japanische oder chinesische Namen führe ich grundsätzlich in ihrer originalen Reihung, also «Nachname Vorname», es sei denn in direkten Zitaten, die ihrerseits davon abweichen. Japanische Transkription erfolgt nach einem modifizierten Hepburn-System.

### **Zum Sprachstil**

Das generische Maskulinum ist als grammatikalische Form in der Ansicht einiger mit Problemen behaftet. Mit der Kritik daran soll u. a. auf die mangelnde Repräsentation von Frauen, auch in der Wissenschaft, hingewiesen werden, sowie auf strukturelle Benachteiligung und Diskriminierung. Während ich das Grundanliegen unterstütze, teile ich die Kritik an den grammatikalischen Strukturen nicht, weder in Bezug auf generische Maskulina noch Feminina. (In gewissem Sinne spiegelt sich hier mein Verhältnis zur Interkulturellen Philosophie wieder: Während ich das Grundanliegen teile, erachte ich die Lösungsvorschläge als problematisch oder gar als selbst problemgenerierend.) Wie also mit dieser spannungsgeladenen Situation umgehen, insbesondere in einer Arbeit, die sich auch mit mangelnder Repräsentation und Diskriminierung beschäftigt?

Oftmals ist zu lesen, dass das generische Maskulinum auch weibliche Repräsentanten «mitmeine». Das kann so m. E. nicht aufrecht erhalten werden, ist, wie der Linguist Peter Eisenberg treffend schreibt, eine «begriffliche Irreführung», da ein sprachliches Generikum ja gerade darauf angelegt sei, unabhängig von «irgendeinem Geschlecht» zu bezeichnen. Frauen sind also bei einem grammatikalisch maskulinen Generikum nicht «mitgemeint», sondern grundsätzlich genauso «gemeint» wie Männer. Eisenberg weist in diesem Sinne ebenfalls treffend darauf hin, dass auch feminine Generika (wie etwa Person, Koryphäe, Leiche etc.) grundsätzlich nicht auf ein biologisches Geschlecht bezogen seien.<sup>1</sup> Sie gelten für alle, jenseits von Geschlecht, Gender, Selbstidentifizierung o. ä. Die Crux der deutschen Grammatik liegt also darin, dass, wenn man es darauf anlegt, das

---

<sup>1</sup> Vgl. Eisenberg 2020.

grammatikalische Geschlecht mit einem sozial oder biologisch konstruierten Geschlecht verwechselt werden kann.

Zugleich kann diese Art der grammatikalischen Argumentation sehr unsensibel wirken, wenn die historischen und auch noch gegenwärtig andauernden gesellschaftlichen Ungleichheiten in den Blick rücken, zumal in einem diesbezüglich gesellschaftlich angespannten Klima, in dem ein ausgeprägter, mit genderbasierten Argumenten verbundener, moralischer Anspruch prävalent ist. Warum die Sprache also nicht einfach ändern? Wie ich v. a. in Kapitel 7.6. ausführe, halte ich ideal-sprachliche Lösungsversuche für derartige begriffliche Probleme nicht für zielführend, und damit meine ich auch gezielte Umformungsversuche des Sprachgebrauchs. Dies scheint mir nicht weniger unsensibel als das Ignorieren der Problematik der Ungleichheit. Eine mögliche Lösung liegt m. E., ähnlich zu den inhaltlichen Lösungsansätzen, die ich in der Arbeit vorstelle, darin, dieses Spannungsverhältnis ebenso wie den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu akzeptieren und reflektiert damit umzugehen.

Wenn ich u. a. der Grundintuition der *Ordinary Language Philosophy* folge, dann heißt das m. E. auch, dass die Reflexion des alltäglichen Sprachgebrauchs der grammatikalisch maskulinen wie femininen Generika zu der Einsicht führen kann, dass hier keine Diskriminierung vorliegen muss, sondern eine nach grammatikalischen Geschlechtern differenzierte, historisch bedingte Form des Sprechens, deren Bedeutung eben durch den Sprachgebrauch generiert wird. Die modische Verwendung von Gendersternen und Ergänzung grammatikalisch femininer Wortendungen zur Sichtbarmachung von Frauen verfehlt m. E. letztlich ihr Ziel dadurch, dass sie nicht inklusiv sind, sondern im Gegenteil Differenz nicht nur forcieren, sondern auch festschreiben und in Teilen sogar erst erschaffen. Was wäre dann etwa mit jenen, die sich keiner dieser Kategorien zugehörig sehen, die sich als «inter» oder «trans» o. ä. verstehen, die die Anerkennung eines dritten, «diversen» Geschlechts fordern? Der Rhetorik folgend, die sich gegen grammatikalisch maskuline Generika richtet, müsste auch hier eine Korrektur erfolgen. In Stellenanzeigen wird mittlerweile hinter die Berufsbezeichnung ein «(m/w/d)» gesetzt, also etwa «Philosoph (m/w/d)», um eine nicht-binäre Offenheit der Stelle für alle Interessierten jenseits sozial oder biologisch konstruierter Geschlechtsvorstellungen auszudrücken. Der Clou daran ist m. E., dass damit letztlich lediglich betont wird, was ohnehin bereits in den jeweiligen (maskulinen wie femininen) Generika angelegt ist, die also insofern inklusiv sind, als das «(m/w/d)» darin stets mitschwingt.

Wenn also grammatikalische Generika als inklusive Generika verstanden und gebraucht werden, als was sie m. E. angelegt sind, ist auch ihre Bedeutung inklusiv. In diesem Sinne ist mein Sprachgebrauch gemeint und in dieser Arbeit zu lesen.



# Danksagungen

Meine Dankbarkeit gilt vielen Unterstützern, Lehrern und Begleitern der letzten Jahrzehnte. Die folgenden Nennungen bilden nur einen engeren Kreis für die Entstehung dieser Arbeit ab.

Für einen großen Teil ihrer Entstehungszeit wurde ich, von März 2017 bis August 2020, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung von der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit gefördert, wofür ich sehr dankbar bin.

Mein ganz besonders herzlicher Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Martin Lehnert für seine ausgezeichnete Betreuung und enorme Unterstützung bei der Planung und Umsetzung meiner Arbeit. Aus seiner differenzierten und wohlwollenden Kritik in Fach- und Mentoratsgesprächen sowie aus seinen zahlreichen exzellenten Lehrveranstaltungen habe ich viele Anregungen für mein Denken gewonnen.

Meine Dankbarkeit erstreckt sich auch auf die zahlreichen weiteren akademischen Lehrer, die mich geprägt haben und die zumindest indirekt auch diese Arbeit begleiten, d. h. bei denen ich (im Sinne der Ausführungen in Kapitel 7.6.3.) Teil der respektiven Lehrer-Schüler-Ketten bzw. akademischen «Netzwerke» geworden bin: Prof. Dr. Johannes Laube (†), Dr. Elsa Legittimo, Prof. Dr. Michael Bordt SJ und Prof. Dr. Andreas Trampota.

Aus dem geistigen Fundament, das sie gelegt haben, erwächst ein großer Teil dieser Arbeit.

Des Weiteren bin ich für all die akademische und persönliche Unterstützung, die ich (auch bezüglich der Vorarbeiten) erfahren durfte, den zuvor Genannten ebenso in enormer Dankbarkeit verbunden wie Prof. Dr. Ralph Weber, Prof. Dr. Steffen Döll, Prof. Dr. Peter Pörtner, Dr. Bruno Hetzendorfer (†), Dr. Yamano Chieko 山野千恵子, Prof. Dr. Florin Deleanu, Prof. Dr. Matsumura Junko 松村淳子 und Dr. Furuse Tamami 古瀬珠水.

Insbesondere auch für die Unterstützung beim Korrekturlesen danke ich Dipl.-Kfm. Willi Scheidl, Judith Scheidl-Schenkewitz M. A. und Ineke Zimmermann M. A.



PD Dr. Christian Barth und Ruth Vachek vom Schwabe-Verlag haben die vorliegende Veröffentlichung mit großem Einsatz unterstützt, begleitet und ermöglicht.

Für die Unterstützung auf persönlicher Ebene bin ich den zahlreichen Begleitern meines Wachstums dankbar verbunden, nicht zuletzt aus tiefstem Herzen Dir, Judo.

# 1. Einleitung

Ein wesentlicher Teil der Problematik, akademische Philosophie in globaler Perspektive zu betreiben, besteht darin, dass die Quellen der Philosophie als nahezu ausschließlich westlich-europäisch definiert werden. Auch das Studium der Philosophie stützt sich in aller Regel auf den entsprechenden «Kanon» von Autoren (wie etwa von Platon und Aristoteles über Thomas von Aquin, Descartes, Kant, Hegel, bis hin zu Husserl, Wittgenstein und Rorty), nicht aber auch auf Quellen aus z. B. China (wie das *Zhuangzi* 莊子 oder die *Lunyu* 論語), Indien (wie das *Avatamsaka-Sūtra* oder die *Mūlamadhyamakakārikā*) oder Japan (wie das *Shōbōgenzō* 正法眼藏). Diese Ausrichtung wird u. a. als «eurozentrisch» kritisiert, was den ersten Fokus meiner Arbeit darstellt. Unter den vielen Lösungsstrategien für die Problematik und für die Auswirkungen des Eurozentrismus befinden sich auch jene, die auf «Interkulturalität» rekurrieren, darunter insbesondere die Interkulturelle Philosophie (IKP), was den zweiten Fokus der Arbeit darstellt. Die Begriffe «Eurozentrismus» und «Interkulturalität» im Titel sind also eine Darstellung des Problemhorizonts von Philosophie in globaler Perspektive und skizzieren die Skala vom Problem zu einer möglichen Lösung; «Eurozentrismus», «Interkulturalität» und «Philosophie» stellen in diesem Sinne die Leitbegriffe meiner Untersuchung dar.

Den Titel und das Thema dieser Arbeit zu erklären ist erfahrungsgemäß eine Herausforderung mit je nach Gesprächspartner unterschiedlichen, zu bewältigenden Hürden: Ist das Gegenüber mit der akademischen Philosophie näher vertraut, besteht die Herausforderung oft darin, zu erklären, warum das Thema der Arbeit überhaupt eine relevante Fragestellung aufgreift und die bisherige Ausrichtung der Philosophie auf überwiegend westliche Quellen problematisch sein sollte, bzw. warum auch Formen japanischen oder indischen Denkens als «Philosophie» in Frage kommen könnten. Sind die Gesprächspartner mit der akademischen Philosophie hingegen nicht näher vertraut, besteht die Herausforderung meiner Erfahrung nach meist erstens darin, mit ihrer Überraschung (oder bisweilen Verstörung) darüber umzugehen, warum japanisches oder indisches Denken von vielen eben vehement *nicht* als «Philosophie» erachtet wird, sowie zweitens darin, die entsprechenden Hintergründe zu erläutern.

Die Thematik stellt in gewisser Weise das Selbstverständnis der Philosophie als akademische Disziplin in Frage, laut dem sie ja bereits auf Allgemeingültigkeit oder gar «Universalität» ausgelegt sei, keiner Ergänzungen aus anderen «Kultu-

ren» bedürfe oder durch sie etwas gewinnen könne. Wenn globalphilosophische Denker das problematisieren und sich den geistig-intellektuellen Erzeugnissen des vormodernen Japan, der Azteken oder Zentralafrikas im Rahmen der Philosophie zuwenden, stellt das mindestens für einige etablierte Vorstellungen und das Selbstbild vieler in der akademischen Philosophie eine Herausforderung, wenn nicht gar eine Zumutung dar. Unabhängig davon, ob man jenes Denken als «Philosophie» klassifizieren möchte oder nicht, geht es u. a. um die Frage, ob und inwiefern eine philosophische Auseinandersetzung damit wünschenswert, möglich, angebracht oder gar notwendig wäre. Es geht also um die Frage, wie man sich als Philosoph, d. h. auf eine philosophische Art und Weise, mit Texten, Traditionen und Denkern auseinandersetzen kann, die außerhalb des klassischen von der Philosophie behandelten, westlich-europäisch geprägten «Terrains» stehen? Sollte eine Integration in die fachphilosophische Debatte und die universitäre Lehre erfolgen, und wenn ja, wie kann diese nachhaltig gestaltet werden – auch im interdisziplinären Verhältnis zu etwa Japanologie, Indologie, Afrikanistik etc. ebenso wie zu Geschichtswissenschaft, *Postcolonial Studies*, Ethnologie oder Soziologie usw.? Das bedeutet letztlich auch die Frage nach dem Status der Philosophie als Wissenschaft in einer Welt, die mehr zu bieten hat, als der Fokus der akademischen Philosophie bislang zuließ.

### **Persönlicher Zugang und Hintergrund**

Die globale Situation der akademischen Philosophie ist nachhaltig durch die europäische Expansion in der Neuzeit sowie die sich daraus entwickelnden, oftmals «eurozentrischen» Positionen und Strukturen geprägt. Ein Resultat dieser Entwicklungen ist, dass «Philosophie» mindestens in der akademischen Philosophie begrifflich für gewisse Formen westlichen Denkens reserviert ist. Bezeichnend ist, dass, entgegen der vielen globalphilosophischen Bestrebungen, diese vermeintliche Ungerechtigkeit zu überkommen, auch außerhalb des «Westens» oder westlich-akademischer Kreise die strenge Abgrenzung von «Philosophie» aufrechterhalten wird. Das weiß ich auch aus persönlicher Erfahrung zu berichten, die zu meinem Interesse am Thema und der Formierung meiner Arbeit grundlegend beigetragen hat: Meine Magisterarbeit im Fach Philosophie verfasste ich zu einem Thema aus der «buddhistischen Philosophie» – eine Bezeichnung, die mir zu dem damaligen Zeitpunkt, durchaus etwas naiv, als inhaltlich völlig unproblematisch und sachlich gerechtfertigt erschien.<sup>1</sup> Natürlich war mir das überwiegende Unverständnis anderer Philosophen, vieler Professoren und Kommilitonen bezüglich dieser Themenwahl bewusst, die buddhistisches Denken weder als «Philosophie» oder überhaupt als «philoso-

---

<sup>1</sup> Zur Problematik der geschickten Mittel (*upāya-kauśalya*) in Philosophie und Praxis des *Mahāyāna-Buddhismus*, Hochschule für Philosophie München, 2010.

phisch relevant» erachteten. Das schien mir Ausdruck eines gewissen ignoranten, eurozentrischen Selbstverständnisses der akademischen Philosophie zu sein, das inhaltlich ungerechtfertigt und ausreichend chauvinistisch war, um es getrost ignorieren zu können.

Entsprechend überrascht war ich, als mir bei einem anschließenden Forschungsaufenthalt in Japan ähnliches Unverständnis begegnete: In einem Mentors-Gespräch mit einem Professor für *Buddhist Studies*, seines Zeichens Experte für ostasiatischen Buddhismus, v. a. der Huáyán- (jap. *Kegon* 華嚴) und der Zen-Tradition (d. h. oftmals als besonders philosophierelevant erachteter Schulen), skizzierte ich mein damaliges Forschungsvorhaben und mein Interesse daran, mich mit der *Philosophie* Dōgen Zenjis 道元禪師 zu beschäftigen. Während das Forschungsvorhaben Anklang fand, erntete ich für meine Aussage, über *Dōgen no tetsugaku* 道元の哲学, also die «*Philosophie* Dōgens» arbeiten zu wollen, großes Unverständnis, das an der Grenze zur Belustigung stand, weil, so des Professors Erklärung, es das nicht gebe. Man könne lediglich von *Dōgen no shisō* 道元の思想 sprechen, vom «Denken Dōgens», das aber kein *tetsugaku* 哲学 sei, was er ausdrücklich auch auf Englisch als «no philosophy» bekräftigte.<sup>2</sup> Ich habe diese Unterscheidung und überhaupt diese Zurückweisung der Bezeichnung «Philosophie» / «philosophy» / *tetsugaku* für Dōgens wie auch für anderes prämoderns japanisches Denken damals nicht verstanden, ganz im Gegenteil. Warum sollte das eminente und tiefgründige Werk Dōgens gerade in den Augen eines Japaners, noch dazu eines wissenschaftlichen Experten für buddhistisches Denken, als nicht ausreichend für die Bezeichnung «Philosophie» erachtet werden? Es schien mir, als hätte jener Professor die ablehnende, eurozentrische Haltung vieler westlicher Philosophen und anderer Wissenschaftler einfach übernommen.

Im Rückblick lieferte diese Begegnung den Anstoß zu vielen Reflexionen und ist wohl die Keimzelle für meine explizite Beschäftigung mit der Frage nach Philosophie in globaler Perspektive. Heute kann ich die Einstellung jenes Professors besser nachvollziehen und sie sowohl wissenschaftshistorisch als auch wissenschaftstheoretisch erklären; gleichermaßen hat sich meine Haltung verändert, ohne mit seiner identisch geworden zu sein. Statt zur «Philosophie» Dōgens zu forschen, forsche ich nun darüber, warum es ein Problem darstellen kann, u. a. von der «Philosophie Dōgens» zu sprechen, sowie allgemeiner, worin die komplexe Problematik von «Philosophie in globaler Perspektive» besteht und wie zu ihrer Lösung beigetragen werden kann.

---

2 Siehe zur Problematik des Philosophiebegriffs am Beispiel Japans v. a. Kapitel 7.3.

## Eine globale Perspektive und der Eurozentrismus

Zu den drei Leitbegriffen tritt bereits im Titel der Arbeit die Formulierung «globale Perspektive», was leicht missverstanden werden kann, wie ich an verschiedenen Stellen ausführen werde.<sup>3</sup> Wenn ich das Adjektiv «global» für sich stehend oder in verschiedenen Kombinationen verwende, ist damit stets ein neutraler Gegenbegriff zum Eurozentrismus und anderen Einseitigkeiten gemeint. So verwende ich etwa «globalphilosophisch», «Philosophie in globaler Perspektive» o. ä. als m. E. weniger wertende bzw. einschränkende Alternative zu v. a. «interkulturelle» oder «komparative Philosophie». Eine «globale Perspektive» ist damit nicht gleichbedeutend mit «Globalisierung» oder einer «globalisierten Welt», die zwar eine Rolle in dieser Arbeit spielen, aber doch in meinem Begriffsverständnis eher Folgen des Eurozentrismus und der europäischen Expansion darstellen, und damit in gewisser Hinsicht das Gegenteil einer «globalen Perspektive». Andere Autoren trennen das weniger streng: Michael Reder sieht «Globalisierung» etwa als einen «schillernden Begriff» zur allgemeinen Bezeichnung der «[...] Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie oder Kultur».<sup>4</sup> Andreas Vasilache merkt an, dass «Globalisierung» ein «[...] Schlagwort unterschiedlichster (auch und vor allem) nichtwissenschaftlicher Debatten [...] und damit stark konnotativ»<sup>5</sup> geworden sei, womit es sich zu einigen anderen Begriffen wie «Interkulturalität» einreihet. Jürgen Osterhammel kritisiert, dass es Soziologen noch nicht gelungen sei – trotz vieler Versuche – «Globalisierung» theoretisch so zu erfassen, dass es den «highest standards of theory formation» genüge: Es bestehe noch nicht einmal Einigkeit darüber, ob nun weltweit die Homogenität oder doch «kulturelle» Unterschiede zunähmen, oder ob paradoxerweise sowohl als auch.<sup>6</sup> Zum Bedeutungsspektrum von Globalisierung gehörten laut Hans-Jürgen Lüsebrink auch die «Hybridisierung von Kulturen» durch Austausch und Beeinflussung, die «Deterritorialisierung» von z. B. Institutionen oder Gemeinschaften, und die «lokale Aneignung» globaler Phänomene in Form von Imitation, Umwandlung oder auch Abschottung.<sup>7</sup> Heinz Kimmerle beobachtet in diesem Sinne eine «gegenläufige Bewegung von Globalisierung und Regionalisierung».<sup>8</sup>

«Globalisierung» bezieht sich also häufig v. a. auf die *einseitige* Globalisierung europäischer Werte und Weltzugänge, die Globalisierung europäischer Geistesgeschichte und ihrer Produkte, von Kapitalismus und Marxismus über

3 Siehe dazu v. a. Kapitel 3.3.3. und u. a. 2.1., 8. et passim.

4 Reder 2009, 7. Vgl. ebd.

5 Vasilache 2003, 19, Fußnote 39. Vgl. ebd. Er bezieht sich zudem auf «multikulturelle Gesellschaft».

6 Vgl. Osterhammel 2011, 101. Vgl. Kimmerle 2002, 7.

7 Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 3. Er bezieht sich auf Thesen von Claus Leggewie.

8 Kimmerle 2002, 7.

Militärtechnologie und Quantenmechanik bis hin zu Filmkunst und Kleidungs-Mode. «Globalisierung» bedeutet also oftmals nicht einfach nur die Zunahme internationaler Beziehungen, Verflechtungen, Abhängigkeiten und «grenzübergreifender Strukturen»<sup>9</sup>, sondern v. a. auch das Zusammenwachsen und Intensivieren der Verflechtungen unter «westlichen» Vorzeichen und auf Grundlage der europäischen Expansion in der Vergangenheit. «Globalisierung» steht so verstanden in der Kritik, dass sich nichtwestliche Gesellschaften oder «Kulturen» am Standard dieser westlich-europäischen «Globalkultur» messen lassen müssen.

Obgleich die Konnotationen und Variationen der «Globalisierung» auch für die Auseinandersetzung in «globaler Perspektive» eine Rolle spielen, ist mit der «globalen Perspektive» selbst also ausdrücklich nicht «Globalisierung» im herkömmlichen Sinne gemeint. Ebenfalls soll mit der Formulierung nicht insinuiert werden, dass eine «globale Perspektive» im Sinne einer privilegierten Sicht oder gar «Allwissenheit» oder Freiheit von blinden Flecken eingenommen werden sollte oder könnte – ganz im Gegenteil: Gerade die Auseinandersetzung mit globalen Prozessen und Strukturen eröffnet den Raum für die Erkenntnis der kontextuellen Bedingtheit der eigenen Standpunkte. Die Formulierung einer «globalen Perspektive» könnte auch dahingehend missverstanden werden, dass es zuvor eine solche noch nicht gegeben hätte – wäre die Perspektive eines Kolonialherrn, die der East India Tea Company, die eines christlichen Missionars, die eines Sklavenhändlers etwa keine «globale» gewesen? Das sind berechnete Einwände, die eine Präzisierung meiner Verwendung von «global» erfordern. Gemeint ist die Perspektive, die versucht, europäisch-westlich geprägte Blicke zu thematisieren und zumindest in Frage zu stellen, unter Einbezug nicht nur einer, sondern verschiedener nichtwestlicher Perspektiven. Beispielsweise soll der etwas tautologisch klingende Name «Philosophie in einer globalen Welt» der Wiener Professur von Georg Stenger u. a. besagen, dass es dort um die Entwicklung «[...] zeitgemäße[r] Entwürfe des Philosophierens im globalen Maßstab» gehe.<sup>10</sup> Auch daran wird deutlich, dass «global» und «globalisiert» nicht deckungsgleich sind: Eine Bezeichnung als «Philosophie in einer globalisierten Welt» würde zwar in die gleiche Richtung zielen, aber durchaus andere Assoziationen und Konnotationen wecken, etwa im Sinne von Reders *Globalisierung und Philosophie*, in dem er in die Problematik einzuführen versucht und auf Themen der politischen und Sozial-Philosophie fokussiert.<sup>11</sup> Diese Themen sind bei «global»

---

<sup>9</sup> Conrad 2013, 12. Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Universität Wien (o. J.) (Startseite «Philosophie in einer globalen Welt»).

<sup>11</sup> Siehe Reder 2009, der kurz auch über die Wichtigkeit der IKP im Sinne von Wimmer und Mall referiert, v. a. mit Bezug auf den «Polylog», und sie als Teil der «Philosophie der Globalisierung» versteht. Vgl. ebd., 34–37.

nicht ausgeschlossen, werden jedoch m. E. durch die Wortwahl andere Schwerpunkte angedeutet.

Mit «globaler Perspektive» ist in meiner Arbeit eben vielmehr der Prozess und das Resultat einer Perspektive gemeint, die gerade in der Philosophie und den «Geisteswissenschaften» nicht auf Europa und seinem prägenden Einfluss beschränkt bleibt, sondern versucht, den Maßstab und Referenzrahmen zu erweitern: Eine Perspektive, die bemüht ist, weltweite historische und kontemporäre Entwicklungen sowie ihre Verflechtungen und Beziehungen zueinander ebenso wie Entflechtungen und Leerstellen in den Blick zu nehmen. Sie berücksichtigt, dass die Resultate europäisch-westlicher Geschichte zwar in vielerlei Hinsicht prägend für die Moderne und weltweite Gegenwart sind, blickt jedoch über den europäischen bzw. eurozentrischen «Tellerrand» hinaus (bzw. stellt diesen «Tellerrand» in Frage) auf eine weltweite, reiche Vielfalt an «Traditionen» und Geschichten. Damit bedeutet «globale Perspektive» also keinesfalls eine Vogelperspektive oder gar einen Anspruch auf absolute Objektivität: Der Fokus liegt vielmehr auf dem Bemühen, Distanz von einseitigen Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart einzunehmen, ohne die Relevanz lokaler Geschichten und Entwicklungen zu verneinen.

Entgegen dem etablierten Selbstbild akademischer Philosophie als «global» oder «universal» oder «sub specie aeternitatis»<sup>12</sup>, und in diesem Sinne als weitgehend kontextunabhängig, ist sie ein Produkt europäisch-westlicher Geistesgeschichte und als solches Teil der Problematik des Eurozentrismus, wie ich darstellen werde. In der Auseinandersetzung mit dem bis heute prägenden strukturellen und inhaltlichen Erbe der europäischen Expansion und Kolonialzeit sowie der daraus resultierenden, konfliktreichen Komplexität der kontemporären globalen Situation, steht «Europa» bzw. der «Westen» in globaler Perspektive vor exorbitanten Herausforderungen.<sup>13</sup> Diese globale Perspektive ist in der akademischen Philosophie bislang eben kaum gegeben: Der Eurozentrismus und seine Implikationen werden nicht oder nur in Nischen thematisiert. Zugleich ist es genuin philosophisch, auch die Philosophie auf «Eurozentrismus» zu untersuchen, nicht zuletzt weil es mit dem grundlegenden Anspruch der Philosophie korrespondiert, kritisch zu hinterfragen, und sie ja gerade auch die Bedingungen und die Möglichkeit von Wissen und Erkenntnis untersuchen will. Es geht auch um Probleme wie (Neo)kolonialismus, Hegemonie und Unterdrückung, Rassismus und andere Formen stereotyper Fremd- und Eigenwahrnehmung. Es geht um die Frage danach, was «Europa» bzw. der «Westen» denn nun eigentlich sind, nach den möglicherweise gemeinsamen Werten sowie nach ihrem Platz in der Weltgemeinschaft angesichts zunehmender politischer, militärischer und wirtschaftlicher Übermacht anderer, ehemals als «unterlegen» wahrgenomme-

12 Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 14. Vgl. ebd., 13 f.

13 Vgl. Dirlik 1999, 12.

nen Staaten wie Indien oder China. Im Vordergrund meiner Untersuchung stehen die damit verbundenen Herausforderungen an die Philosophie. Es geht mir darum, die Philosophie in globaler Perspektive zu betrachten sowie darum, den generellen Umgang mit nichtwestlichen Traditionen und dem Eurozentrismus am Beispiel der vielfältigen Reflexionen einiger Vertreter der IKP zu problematisieren.

Das Ziel dieser Arbeit ist es also, ausgehend von der Reflexion über jene Reflexionen, einen Beitrag zur Lösung der Probleme zu leisten, die *spätestens* die globalisierte Welt an die akademische Philosophie im Allgemeinen stellt, ohne mich dabei auf eine Region (wie Japan) oder auf einen Zugang (wie die IKP) einzuengen.

### Interkulturalität als Lösung?

Der Versuch der Auseinandersetzung mit Philosophie in globaler Perspektive führt unweigerlich zu Veröffentlichungen zum Thema «interkulturelle Philosophie». Sie stellt insbesondere in der deutschsprachigen akademischen Landschaft, noch vor «komparativer Philosophie», die gegenwärtig hauptsächliche Kategorisierung von Globalphilosophie dar, während auf Englisch *intercultural philosophy* zwar auch Verwendung findet, allerdings seltener als *comparative philosophy*. Allesamt stellen diese Bezeichnungen (u. v. a. wie «Weltphilosophie») jedoch weder feste Umgrenzungen dar, noch institutionell fest etablierte akademische Bereiche.<sup>14</sup> Ich bespreche v. a. die Lösungsvorschläge von Autoren, die «interkulturelle Philosophie» in einem engeren Sinne betreiben wollen, d. h. die zur Behebung u. a. der Probleme des Eurozentrismus zentral auf «Interkulturalität» fokussieren, und die ich in Abgrenzung von anderen globalphilosophischen Unternehmungen als «IKP<sub>C</sub>» bezeichne.<sup>15</sup> Dabei muss jedoch stets klar sein, dass diese Abgrenzungen u. U. recht vage bleiben: «Interkulturalität» ist ein sehr weites Feld, «interkulturell» wird als Attribut in vielen Kontexten verwendet und «Interkulturelle Philosophie» ist ausgesprochen weitläufig, mit vielen, divergierenden Positionen. Es gibt also weniger die *eine* IKP oder IKP<sub>C</sub>, sondern viele Autoren, die um das Wortfeld «Interkulturalität» herum ihre Argumentation aufbauen und zentral darauf rekurrieren.

Es geht der IKP<sub>C</sub> um die Auseinandersetzung mit vielfältigen, oftmals außereuropäischen und vormodernen Formen des Wissens und «Traditionen» des Denkens, die ins Verhältnis zum bisherigen Wissen in der Philosophie gesetzt werden sollen, etwa durch «Polyloge», mit Hermeneutik o. ä. Das ist mit dem

<sup>14</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 179.

<sup>15</sup> Siehe dazu ausführlich in Kapitel 2.1. Meine Unterscheidung zwischen den Kategorien IKP<sub>A</sub>, IKP<sub>B</sub> und IKP<sub>C</sub> habe ich in dieser oder ähnlicher Form bei keinem anderen Autor gefunden.



Willen verbunden, sich damit von einer überwiegend europäisch-westlich, graecoromanisch-abrahamitischen Tradition der Hochschul-Philosophie abzusetzen, die in globaler Perspektive als nicht angemessen angesehen wird, etwa durch Versuche der Revision des Begriffsverständnisses von «Philosophie» oder der Etablierung einer vermeintlich «akkurateren» Philosophiegeschichtsschreibung. Yousefi etwa beklagt, dass die eurozentrische Ausrichtung der Philosophie lediglich aus der «kolonialen Expansion» resultiere und diese einseitige, verabsolutierte Version fälschlicherweise für universal gehalten werde, und betont, dass die «universale Ursprünglichkeit der Philosophie» mittels des «dezentralisierenden Charakters» der IKP<sub>C</sub> herausgestellt werden müsse.<sup>16</sup> Durch «Interkulturalität» in der Philosophie sollen die eurozentrischen Missstände behoben und die «Philosophie» bzw. die philosophischen Leistungen anderer «Kulturen» anerkannt und gleichberechtigt «auf Augenhöhe» miteinbezogen werden, und das für die IKP<sub>C</sub> ausdrücklich nicht «nur» vergleichend. Es gehe, etwa laut dem Leitbild des Journals *Polylog*, um «eine Neuorientierung in der Praxis des Philosophierens» unter Einbezug «aller Kulturen und Traditionen».<sup>17</sup> Für die Vertreter der IKP<sub>C</sub> sind «Interkulturalität» bzw. «interkulturell» und die jeweiligen Implikationen entscheidende Teile der Antwort auf die Fragen, die eine global, d. h. nichteurozentrisch bzw. nicht-graecoromanisch-abrahamitisch gedachte Welt an die akademische Philosophie (und andere Wissenschaften) und den Sprachgebrauch des Worts «Philosophie» und seiner Entsprechungen stellt.

«Interkulturalität» ist zugleich bei weitem nicht die einzige Antwort, Lösungsstrategie oder gar Aufforderung, um den eurozentrischen Bias und die (mindestens) geistige «Hegemonie» des Westens zu überwinden.<sup>18</sup> Conrad und Randeria stellen fest, dass der Eurozentrismus in zunehmendem Maße kultur- und geschichtswissenschaftlich, wie auch soziologisch thematisiert werde.<sup>19</sup> Obgleich in der Philosophie diese Auseinandersetzung noch nicht sehr ausgeprägt ist, gibt es eine Vielzahl von Publikationen, die aus verschiedenen Perspektiven bzw. mit vielerlei Zielsetzungen und Methoden den Platz der Philosophie in globaler Perspektive thematisieren. Zudem gibt es, neben den Autoren, die dezidierte «interkulturelle», «komparative» oder anderweitig «globalphilosophische» Arbeit betreiben wollen, freilich auch jene, die de facto auf eine Weise arbeiten, die mit jenen Attributen beschrieben werden könnte, es selbst aber nicht oder nicht prominent so formulieren. Dabei denke ich etwa an frühe Vertreter der japanischen Kyōto-Schule oder republikzeitliche Denker aus China, die sich per se bzw. *per default* einer «komparativen», «interkulturellen» oder eben globalen Si-

---

16 Vgl. Yousefi 2013, 45.

17 Polylog-Redaktion (o. J.).

18 Von «Hegemonie» sprechen z. B. Wimmer 2004, 58, Held 2013, 10, Shohat und Stam 2014, 15, 40 und 364.

19 Vgl. Conrad und Randeria 2013, 37–39.

tuation stellen mussten. Der vielversprechenden Beschäftigung mit jenen Denkern widme ich mich jedoch weniger, da mir in einer wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung die kritische Thematisierung von «Interkulturalität» und ihrer Apologeten geeigneter scheint, um bündig einige grundlegende globalphilosophische Probleme zu charakterisieren sowie um die Auseinandersetzung mit dem Philosophiebegriff zu befördern.

Es liegt wohl auch an der Heterogenität der IKP selbst, dass es schwierig ist, einen allgemeinen Überblick über sie zu geben. Zwar liegt eine größere Zahl an Einführungen vor, die in der Regel jedoch weniger eine Übersicht bieten (wollen) als vielmehr den Zugang eines bestimmten IKP<sub>C</sub>-Autors zur Thematik vertreten. Kritische Literatur über die IKP, die über kleinere Unstimmigkeiten der IKP<sub>C</sub>-Autoren untereinander hinausginge, ist ebenfalls nicht häufig zu finden. Kritik erfolgt hier in der Regel zu Gunsten der eigenen Auffassung darüber, was IKP sei und sein solle, nicht aber grundsätzlich über die begrifflichen und methodischen Problematiken der IKP bzw. der «Interkulturalität». Auch außerhalb der IKP<sub>C</sub> selbst wird Kritik m. E., wenn überhaupt, meist beiläufig erbracht, was darauf hinweisen kann, dass interkulturelle Ansätze in der akademischen Philosophie oftmals nicht sonderlich ernst genommen werden. Zu kritischen Stimmen bei anderen globalphilosophischen Autoren zählen etwa Ma und van Brakel 2016, die einige Kritikpunkte herausarbeiten; oder auch Ralph Weber, der aus Sicht eines komparativ-philosophischen Ansatzes einige Einseitigkeiten der IKP problematisiert. Außerhalb globalphilosophischer Positionen findet sich Kritik etwa bei Mecklenburg 2008, der sich am Rande seiner Ausführungen erfrischend kritisch mit interkultureller Philosophie auseinandersetzt und ihre «Sackgasen»<sup>20</sup> aufzeigen will.

Eine kritische, problematisierende Auseinandersetzung mit der IKP stellt also in gewissem Sinne «Pionierarbeit» dar. Zu ihren Problemen zählen nicht nur die «stereotype Konnotativität» des Plastikworts «Interkulturalität» und damit die diskurserschwerende Vagheit, sondern auch die folgenschwere Doppelbelegung als deskriptiver sowie als normativer Begriff in der IKP<sub>C</sub>, zudem die einseitige Verwendung des Begriffs, mit nahezu ausschließlichem Bezug auf vermeintlich positive Aspekte, nicht aber auch auf negative oder destruktive Aspekte von «Kulturbegegnungen». <sup>21</sup> Auch ihre Fokussierung auf «Kulturen» und «Kulturalität» selbst ist problematisch: Wie ich zeigen werde, trägt die Betonung von «Kulturalität» etc. letztlich nicht so viel zur Problemlösung bei, wie von IKP<sub>C</sub>-Denkern antizipiert, sondern schafft vielmehr ganz eigene Probleme, erschwert also die Auseinandersetzung mit Philosophie in globaler Perspektive. Das Argument bedeutet nicht, dass Philosophie außerhalb von bestimmten Kontexten

<sup>20</sup> Mecklenburg 2008, 135. Vgl. ebd.

<sup>21</sup> Zu konnotativen Stereotypen und Plastikwörtern (Niethammer 2000, Pörksen 1988) siehe u. a. Kapitel 3.2 und 6.2.

stünde oder die Rede von anderen «Kulturen» gänzlich unsinnig wäre – ganz im Gegenteil. Der Fokus auf «Kulturen» etc. ist m. E. lediglich nicht besonders hilfreich, um Philosophie als Wissenschaft global zu denken bzw. in wissenschaftshistorischer und wissenschaftstheoretischer Hinsicht zu betrachten. Meine Arbeit ist entsprechend auch dezidiert keine kulturphilosophische, sondern problematisiert den Kulturbegriff eher nur am Rande, v. a. mittels seiner Behandlung durch die IKP<sub>C</sub>, und nur so weit, wie es mir nötig scheint, um die Reflexionen über den Philosophiebegriff tragen zu können.

Vertreter der IKP<sub>C</sub> sind also Autoren, die sich auf eine philosophische Art und Weise auch mit nichtwestlichen Quellen, Traditionen und im weitesten Sinne Denkern auseinandersetzen und dabei auf das zentrale Wortfeld «Interkulturalität» rekurrieren. Sie argumentieren, geben und sind Beispiele für Antwortstrategien bezüglich der Frage, wie eine Integration «fremder» intellektueller Traditionen in die fachphilosophische Debatte und die universitäre Lehre erfolgen kann, auch im Verhältnis zu Wissenschaften wie Japanologie, Afrikanistik etc. Wie ich zeigen werde, führen die Positionen der IKP<sub>C</sub> jedoch bald in Sackgassen und zu ganz eigenen Problemen, die sich begrifflich und inhaltlich sowohl aus «Interkulturalität» und «Kultur», als auch aus den Auffassungen interkultureller Philosophen zum Philosophiebegriff ergeben. Die IKP<sub>C</sub> ist in diesem Sinne zwar ein wohlmeinender Ansatz, der zentrale Probleme anspricht, aber in den Lösungsansätzen oftmals nicht überzeugen kann, sondern die vorhandenen Probleme eher verschärft bzw. eigene generiert.

## Philosophie

Mittels der Auseinandersetzung mit den Defiziten der IKP<sub>C</sub> kann m. E. sehr deutlich werden, wo die Probleme der Philosophie in globaler Perspektive liegen: Denn aller Kritik unbenommen sprechen die IKP<sub>C</sub>-Denker zentral wichtige Themen an und weisen folgerichtig auf Inkonsistenzen und Selbstwidersprüche in der akademischen Philosophie sowie auf ihre Verstrickung mit Eurozentrismus, Rassismus, Chauvinismus etc. hin. Hier liegt das große Verdienst der IKP<sub>C</sub>, das durch meine Einwände gegen ihre Antworten nicht geschmälert wird. Vielmehr baut meine Kritik auch im Positiven elementar auf diesen Vorarbeiten auf, geht aber eben in m. E. entscheidenden Punkten darüber hinaus.

Zentral für die Auseinandersetzung mit Philosophie in globaler Perspektive und der Frage, warum viele Denker sie als problembehaftet erachten, ist sowohl die begriffliche Bestimmung als auch die Beachtung der historischen Genese von «Philosophie». Dabei ist die Feststellung, *dass* Philosophie Geschichte hat, ebenso banal wie problematisch. Zum einen, weil sie als Teil des etablierten Narrativs ihres «Sonderstatus» als unabhängig von kulturellen, historischen und anderen Kontexten gedacht wird und eben nicht nur auf historisch kontingente Wahrheiten abzielt, und zum anderen, weil sie zumindest als wissenschaftliche Disziplin

freilich von ihrer historischen Entwicklung geprägt ist. Meiner Arbeit selbst liegt ein sehr pragmatisches Verständnis von «Geschichte» zu Grunde: Ich sehe die Situation der Philosophie als akademisches Fach und Institution, sowie gleichermaßen die fachspezifische wie die kolloquiale Verwendung des Wortes «Philosophie», als Ergebnis historischer Entwicklungen, die nicht notwendigerweise auf diese Weise hätten eintreten müssen. Teil dieser kontingenten Entwicklung der akademischen Philosophie ist auch, dass sie eurozentrisch gedacht und betrieben wird sowie dass ihre prävalente stereotype Eigen- und Fremdwahrnehmung – auf eine für die akademische Philosophie untypische Art und Weise – wenig oder gar nicht hinterfragt wird. Zumal diese Beschränkung, insbesondere in der Philosophie, erst jüngeren Datums ist, wie etwa Nelson treffend formuliert und prägnant auf den Punkt bringt:

Modern Western philosophy – which is simultaneously universal in its pretensions about its scope and provincial in its actual practices – has been largely indifferent, when not allergically antagonistic, to non-Western forms of thinking. The very notion of the universality of philosophy is belied by the provincial assumption that it is an exclusively and uniquely Western form of thinking and stance toward the world. The Eurocentric conception of philosophy is historically a relatively recent modern invention.<sup>22</sup>

Es steht also eine gewisse «Einseitigkeit» als Vorwurf an die Philosophie im Raum, etwa bei Connolly, der damit sowohl die Projektion westlicher philosophischer Kategorien auf außereuropäisches Denken bezeichnet, als auch die asymmetrische Dominanz westlichen Denkens in der akademischen Philosophie.<sup>23</sup> Es wäre jedoch ein u. a. methodischer Fehler, die Annahmen u. a. der IKP<sub>C</sub> und anderer unkritisch zu übernehmen. Vielmehr muss in der Analyse zwingend differenziert werden zwischen einer zweifellos bestehenden europäisch-westlichen Prägung der akademischen Philosophie als Deskription und einer zusätzlichen Beschreibung und kritischen Bewertung als «eurozentrisch» sowohl ihrer historischen Entwicklung als auch des gegenwärtigen Zustands des Fachs. Es darf also nicht einfach davon ausgegangen werden, dass «Eurozentrismus» eine zutreffende Beschreibung ist, sondern es muss hinterfragt und präzisiert werden, ob und inwiefern die europäisch-westliche Prägung der akademischen Philosophie, d. h. die Folgen ihrer Entwicklung auf Grundlage graecoromanisch-abrahamitischer Geistesgeschichte, tatsächlich als «eurozentrisch» bezeichnet werden kann. Zugleich darf die Kritik an dieser Prägung und am Eurozentrismus nicht mit einer generellen Herabsetzung von Europa verwechselt werden: Es geht weder um ein «Europe-bashing» (Shohat und Stam) noch um ein Zurückweisen philosophi-

22 Nelson 2017, 13. Vgl. ebd., 13 f.

23 Vgl. Connolly 2015, 106 ff. Vgl. auch u. a. Kapitel 7.5. und 7.4.

schen Denkens qua europäischen Denkens.<sup>24</sup> Europäisch-westliches Denken ist, wie etwa Chakrabarty treffend ausführt, gleichzeitig weder wegzudenken noch adäquat um die Vielfalt des Denkens außerhalb Europas zu repräsentieren oder das intellektuelle «Erbe» nichtwestlicher Lebensformen zu vertreten.<sup>25</sup> Das bedeutet im Positiven, dass mitunter auch gerade im Rahmen der (eurozentrischen) Philosophie die Möglichkeit besteht, sowohl den Eurozentrismus (nicht zuletzt in ihr selbst) zu enthüllen als auch ihn herauszufordern und Lösungen zu finden.

### **Mein Ansatz in einer philosophisch-interdisziplinären Arbeit**

Die Problemstellung meiner Arbeit ist also keine spezifisch «interkulturelle» oder «komparative»; sie thematisiert die IKP nicht als solche bzw. um ihrer selbst willen: Mein Ziel ist vielmehr, mittels der intensiven Reflexion über die Reflexionen v. a. einiger IKP<sub>C</sub>-Autoren, einen Beitrag zur Lösung der Probleme zu leisten, die die globale und globalisierte Welt an die Philosophie stellt. «Interkulturelle Philosophie» im engeren Sinne ist hier also ein Mittel oder Zugang, das Problem der Philosophie in globaler Perspektive darzustellen und zu erörtern, etwa bezüglich der Spannungen zwischen der (akademischen) Philosophie und dem Status nichtwestlichen Denkens. Es geht mir daher auch nicht darum, den Interkulturalitätsbegriff per se tiefer zu erörtern oder gar eine revidierte Fassung seines Verständnisses vorzulegen. Vielmehr ist dieses Wortfeld der Fokus einer losen akademischen «Bewegung»<sup>26</sup>, die Probleme zu lösen versucht, welche vage als «Eurozentrismus» oder allgemeiner in ihren Worten als «Zentrismus» zusammenfasst werden können. Als Beobachter zweiter Ordnung nehme ich das Phänomen der IKP<sub>C</sub> zum Anlass, über deren Grundlagen in wissenschaftstheoretischer und wissenschaftshistorischer Hinsicht zu reflektieren und u. a. begriffsanalytisch über sie hinaus zu denken, und beziehe mich

---

24 Vgl. Chakrabarty 2000, 16. Vgl. Shohat und Stam 2014, 3 f. Yousefi hält es für verfehlt, «[...] der ›westlichen Welt‹ alle Schuld zuzuschreiben. Europa hat jenseits aller Streitigkeiten viel für die Welt getan.» (Yousefi in Braun und Scheidgen 2008, 20.)

25 Vgl. Chakrabarty 2000, 16.

26 Ich verwende den Begriff «Bewegung» – ähnlich wie «Netzwerk» oder «Strömung» – in dieser Arbeit in einem überwiegend alltagspraktischen Sinne, d. h. ohne Bezug auf bestimmte sozialwissenschaftliche Theorien, obgleich es für eine eher soziologisch ausgerichtete Arbeit ein interessanter Ansatz wäre, die IKP (oder auch die Befürworter von «Interkulturalität» darüber hinaus) mit Ansätzen der Bewegungsforschung zu untersuchen, etwa bezüglich des idealtypischen Phasenverlaufs und ihrer gegenwärtigen Struktur. «Bewegung» hier soll lediglich besagen, dass es sich um eine sehr vage Form eines «Kollektivs» sich gegenseitig beeinflussender und rezipierender Denker handelt, das mit einer Vielzahl von Reflexionen, Theoremen und Forderungen bezüglich der «Interkulturalität» einen akademischen bzw. gesellschaftlichen Wandel herbeiführen bzw. dynamisieren will.

auf einige Autoren innerhalb wie außerhalb der IKP<sub>C</sub>, die mir geeignet scheinen.

Während viele Ansätze der IKP<sub>C</sub> etwa auf die Analyse des «Verstehens» bzw. der «Hermeneutik» fokussieren, verzichte ich auf eine direkte Auseinandersetzung damit und beschäftige mich mit wissenschaftshistorischen und wissenschaftstheoretischen Problemen, die m. E. vor den Fragen des Fremdverstehens o. ä. liegen. Mein Schwerpunkt liegt entsprechend vielmehr auf einem anderen zentralen Punkt der IKP<sub>C</sub>, nämlich dem Plädoyer für ein neues Verständnis von «Philosophie» und «Philosophiegeschichte», das die Philosophie transformieren, den Begriff wie die Geschichte des Fachs erweitern und zugleich präzisieren soll. Neben der wissenschaftshistorischen Verortung des Anliegens der Haltung der IKP<sub>C</sub> geht es mir daher um die Frage nach der Verwendung von Begriffen («Philosophie», «Eurozentrismus», «Ethnozentrismus», «Kultur» und «Interkulturalität») und der (Selbst)verortung von IKP<sub>C</sub> und Philosophie. Insbesondere geht es mir um die Aufforderung bzw. den Anspruch, die bzw. der durch die Wahl der Begriffe implizit und explizit an die wissenschaftliche Philosophie gerichtet wird, und damit um einige der grundlegenden Probleme, die sich aus der Anwendung des konnotativen Stereotypen «Interkulturalität» ergeben. Mittels der v. a. begrifflichen Analyse plädiere ich gegen die prominente Verwendung von «Interkulturalität» in der Philosophie, zeige Widersprüche und argumentative Inkonsistenzen in der IKP<sub>C</sub>, auch in Bezug auf den Philosophiebegriff, u. a. mit Rückgriff auf die *Ordinary Language Philosophy*. Zwar bekräftige ich die grundlegende Kritik der globalphilosophischen Bewegungen an der akademischen Philosophie, distanzieren mich aber auch ausdrücklich vom Ansatz der IKP<sub>C</sub>.

Ähnlich wie «interkulturell» kann auch «interdisziplinär» als eine Art «Modewort» verstanden werden. Dem ungeachtet ist meine Arbeit eine genuin interdisziplinäre mindestens in der Hinsicht, dass sie sich weder als eine rein philosophische oder rein kulturwissenschaftliche im Sinne der Konventionen dieser Fächer versteht. Sie ist grundlegend eine philosophische Arbeit, da sie v. a. um die Klärung von Begriffen bemüht ist, strebt allerdings zugleich danach, Perspektiven aus unterschiedlichen disziplinären Hintergründen (Japanologie, Geschichte, Ethnologie u. a.) miteinzubeziehen, nicht zuletzt um den «Sonderstatus» der Philosophie, den diese sich gerne selbst zuspricht, nicht zu reproduzieren. Die Interdisziplinarität erwächst aber auch bereits aus der Thematik selbst: Sowohl «Interkulturalität» als auch «Eurozentrismus» sind Gegenstand vieler, fachlicher Auseinandersetzungen, weshalb der Forschungsstand zum Thema der Arbeit bzw. zu den drei Leitbegriffen entsprechend sehr heterogen ist. Meine Arbeit ist also insofern interdisziplinär ausgelegt, als dass sie erstens die Perspektiven und Beiträge verschiedener Disziplinen berücksichtigen will, also bewusst über einen «philosophischen», «geschichts-» oder «kulturwissenschaftlichen» Zugang hinausgeht. Sie soll zweitens die Interdisziplinarität der Thematik auch insofern ernst nehmen, als sie für Vertreter einer Vielzahl akademischer Bereiche lesbar

bzw. von Interesse sein soll, sie also nicht für ein spezielles Publikum geschrieben ist. Das macht die Arbeit paradoxerweise in gewisser Hinsicht insgesamt etwas weniger gut lesbar, da viele Erklärungen, Exkurse oder Begriffsbestimmungen notwendig geworden sind, die sich bei einer Ausrichtung auf nur eine Fachrichtung, in einer «mono-disziplinären» Arbeit, erübrigt hätten. Dadurch gewinnt die Arbeit an Umfang; sie gewinnt aber auch an Profil, da Begriffe wie «Eurozentrismus» oder auch «Philosophie» als Teile diverser Diskurse daran leiden, nicht fachübergreifend verbunden zu werden.

### Das Problem der Sprechposition

Gerade bei einer derart sensiblen Problemstellung muss auch die Frage nach der Sprechposition gestellt werden, also danach, wer mit welchem Hintergrund was beobachtet und darüber spricht. Denn ein Kernproblem in der Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus ist seine potentielle Replikation durch die Position der Autoren, die über ihn schreiben. Das gilt zum einen für die interkulturellen Philosophen selbst, die über die IKP schreiben und dabei sowohl Beobachter als auch letztlich Teil des spezifisch Beobachteten sind. Viele machen dabei auf problematische Weise nicht ihre je eigene Sprechposition, ihre programmatischen Interessen etc. in ihren Überlegungen transparent und können den objektiven Anspruch, den sie oft zu erwecken scheinen, nicht erfüllen, da sie nur unzureichend zwischen Deskription und Normativität unterscheiden. Die Frage nach der Sprechposition gilt zum anderen auch mir als Autor dieser Arbeit und als Beobachter der Beobachter – da auch meine persönliche Sprechsituation mitunter zu einem Teil der Problematik werden kann.<sup>27</sup>

Auch hier geht es je um eine «globale» Perspektive im Gegensatz zu einer nur persönlichen, die nicht ausreichend über die individuelle, kontextuell geprägte Sprechsituation reflektiert. Viele der Autoren, die ich beobachte und rezipiere, und die Autoren, die von jenen rezipiert werden, sind ebenso wie ich Europäer bzw. «Westler». Sind sie es nicht, stammen sie doch überwiegend aus dem «eurozentrischen», mit ursprünglich europäischen Kategorien aufgebauten akademischen Umfeld. Insofern es darum geht, eine einseitig europäisch-westliche Perspektive zu kritisieren oder zu überwinden, kann das an einen *Circulus vitiosus* grenzen: Die europäisch-westliche Perspektive scheint, und sei es nur in der konstanten Abgrenzung davon bzw. im Vergleich dazu, gerade in der Universität ohnehin schon allgegenwärtig, oder eben mit Chakrabarty gleichzeitig *indispensable* und *inadequate*.<sup>28</sup> Mögen andere Autoren oder auch ich uns noch so intensiv mit anderen Gesellschaften, «Kulturen» etc. wie z. B. der Japans beschäftigt haben und versuchen, einen bzw. diverse japanische Blickwinkel zu berücksichtigen –

27 Siehe auch kurz in Kapitel 4.0.

28 Vgl. Chakrabarty 2008, 16. Vgl. Kapitel 4.0. ausführlicher dazu.

und das idealerweise jenseits von (auto)orientalistischen und (auto)okzidentalischen Stereotypen, was in sich bereits erneut eine Gratwanderung bedeutet – droht die Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus grundsätzlich selbst eine eurozentrische zu werden.

Malte Kleinschmidt sieht sich entsprechend «in einem unauflösbaren Widerspruch» mit seinem Streben, «Europa» ebenso wie «[...] [s]eine Sprechposition zu provinzialisieren und gleichzeitig [...] diese Sprechposition für dieses Streben nutzen».<sup>29</sup> Das sehe ich ähnlich, halte es allerdings nicht für einen Widerspruch, lediglich für ein Caveat. Zwar schreibe ich als männlicher Europäer, ohne Migrationshintergrund, aber mit ausreichend Auslandserfahrung, als deutscher Akademiker mit einem abgeschlossenen Studium der Philosophie, mit Familienhintergrund in der Mittelschicht und somit wohl nicht nur ökonomisch privilegiert, wodurch natürlich die Gefahr gegeben ist, in entsprechende Einseitigkeiten zu verfallen und mehr zur Reproduktion der Problematik als zu ihrer Lösung beizutragen.<sup>30</sup> Ngũgĩ formuliert sogar, dass Autoren wie Kipling oder Conrad niemals das Zentrum ihrer Sichtweise hätten verschieben können,

[...] because they were themselves bound by the European centre of their upbringing and experience. [...] [T]hey could not free themselves from the Eurocentric basis of their vision.<sup>31</sup>

Auch wenn es letztlich nicht möglich sein sollte, «eurozentrische Grundlagen» dieser Art zu überkommen, teile ich den düsteren Tonfall Ngũgĩs nicht: Im Bewusstsein und im konstanten Bewusst-machen dieser Problematik liegt m. E. bereits der Schlüssel zu ihrer Überwindung. Durch das Gewahrsein der Problematik und meiner Sprechposition ist bereits der entscheidende erste Schritt getan, «Europa» zu provinzialisieren und die Sprechposition zumindest soweit zu relativieren, dass sie nicht verabsolutiert wird.<sup>32</sup> Denn durch das Gewahrsein, dass ich durch meine Sprechposition stets Gefahr laufe, zu einem Eurozentrismus beizutragen (insbesondere auch, da ich mich mit westlich-geprägten Kritikern des Eurozentrismus beschäftige), geschieht eine Veränderung und ein anderer Umgang wird möglich.<sup>33</sup>

Sich dieses Bias bewusst zu werden und damit zu operieren: Das vielzitierte *gnothi seauton* bzw. *nosce te ipsum* kommt hier fast unwillkürlich in den Sinn. Die Sprechposition ist damit weder überwunden, noch könnte sie es sein – wer könnte schon als jemand anderes als sich selbst sprechen? Eine Beobachtung ohne Perspektive ist schließlich nicht möglich. Die Sprechposition ist so aber

29 Kleinschmidt 2013, 40. Vgl. ebd., 40 f.

30 Kleinschmidt schildert seine Sprechposition ähnlich. Vgl. Kleinschmidt 2013, 41.

31 Ngũgĩ 1993, 4. Vgl. ebd.

32 Zur Provinzialisierung Europas nach Chakrabarty siehe v. a. Kapitel 4.0.

33 Siehe zur «paradoxen Theorie der Veränderung» nach Beisser Kapitel 8.



sichtbar gemacht, geöffnet für den Dialog und die Intuition für die Gefahr blinder Flecke im eigenen, wissenschaftlichen Arbeiten geschärft.<sup>34</sup>

### Der rote Faden

Die drei Leitbegriffe «Philosophie», «Eurozentrismus» und «Interkulturalität» formen auch die Struktur der Arbeit: Während Kapitel 2 und 3 auf die Interkulturelle Philosophie (IKP), «Interkulturalität» und die Abgrenzungen von ähnlichen Ansätzen fokussieren, problematisieren Kapitel 4 und 5 v. a. Ethno- und Eurozentrismus und deren Verbindung zur Philosophie. Diese Kapitel sind in weiten Teilen darstellende Beobachtungen, problematisierende Begriffsdefinitionen und Abgrenzungen – sie bilden die Grundlage für die abschließenden Analysen: Kapitel 6 problematisiert den Fokus auf «Interkulturalität» und «Kultur», Kapitel 7 die Verwendung von «Philosophie» in vielen globalphilosophischen Ansätzen, insbesondere der IKP<sub>C</sub>, und versucht, weiterführende Lösungsvorschläge für die Problematik der Philosophie in globaler Perspektive zu erbringen. Kapitel 8 bietet eine kurze Konklusion und einen «Ausblick».

In *Kapitel 2* erarbeite ich als Einstieg einen kurzen, grundlegenden Überblick über das Feld der IKP. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit geht es um eine erste Heranführung an die Wahl und Begründung der Selbstbezeichnung «Interkulturelle Philosophie» und ähnlicher Formulierungen sowie der damit verbundenen «Haltung». Zu diesem Zweck stelle ich in einem skizzenartigen Überblick die Entwicklung und Struktur der IKP dar und führe eine Unterteilung ein, die den speziellen Fokus auf die IKP<sub>C</sub> als ein auch spezifisch deutschsprachiges Phänomen ermöglicht, in Abgrenzung von anderen globalphilosophischen Unternehmungen, die als «interkulturell» bezeichnet werden können (*Kapitel 2.1.*). Darauf aufbauend stelle ich einige zentrale, interkulturell-philosophische Autoren und exemplarische Inhalte vor (*Kapitel 2.2.*). Abschließend folgen einführende Reflexionen zum «Ethno-» und «Eurozentrismus» als m. E. gemeinsamen Ausgangspunkt der IKP<sub>C</sub> sowie anderer globalphilosophischer Stimmen (*Kapitel 2.3.*).

Da dieser «Anlass» eben auch von anderen geteilt wird, führe ich in *Kapitel 3* die Abgrenzungsversuche von anderen Begriffen, «Strömungen» bzw. Zugängen zu Philosophie und Wissenschaft konkretisiert fort. Es geht mir darum, die Haltung der IKP<sub>C</sub> und ihre Gründe für die Wahl von «Interkulturalität» als Selbstreferenz noch genauer fassen zu können (ohne dabei ihre Vielfalt zu unterminieren) sowie ihre Antwortstrategien abzugrenzen von ähnlichen Bestrebun-

---

<sup>34</sup> Da es meine eigenen blinden Flecke notwendigerweise mit sich bringen, von mir nicht gesehen werden zu können, bedarf es also weiterer Beobachter meiner Beobachtungen, um meine Beiträge aus anderen Sprechpositionen zu kritisieren, zu ergänzen und zu erweitern, von westlichen wie nichtwestlichen Stimmen.

gen, zu denen die Übergänge oftmals fließend erscheinen. Zu Beginn geht es daher zunächst um die Bevorzugung des Präfix «inter» in der IKP<sub>C</sub>, ihre Begründung der Selbstbezeichnung «Interkulturelle Philosophie» (bzw. «Philosophie der Interkulturalität», «interkulturelles Philosophieren», «Philosophie in interkultureller Orientierung» o. ä.) sowie um die (Selbst-)Unterscheidung von multi-kulturellen und transkulturellen Ansätzen (Kapitel 3.1.). Daran schließe ich eine Differenzierung des IKP<sub>C</sub>-Ansatzes von anderen Fächern oder Bereichen an, die «Interkulturalität» thematisieren, v. a. von der Interkulturellen Kommunikation (IKK), und behandle die Frage, ob «Interkulturalität» selbst sogar eine eigene Disziplin darstellt (Kapitel 3.2.). Im dritten Abschnitt geht es schließlich um die oftmals auffallend starke Ablehnung von «Vergleichen» in der IKP<sub>C</sub> und ihr Verhältnis zur Komparativen Philosophie, was ich u. a. mit Verweisen auf die Unumkehrbarkeit von «Vergleichen» und einer ersten Auseinandersetzung mit dem *tertium comparationis* sowie Ralph Webers prä-komparativem *tertium comparationis* problematisiere (Kapitel 3.3.). Abschließend reflektiere ich rudimentär über das Verhältnis der IKP<sub>C</sub> zur Postkolonialen Theorie (Kapitel 3.4.).

Da sowohl «Euro-» als auch «Ethnozentrismus» sehr konnotativ sind und in der Literatur häufig wie Allgemeinplätze verwendet werden, geht es in *Kapitel 4* um die weiterführende Differenzierung der beiden Begriffe und ihrer Implikationen, und damit um die Vorbereitung der Anwendung dieser Begriffe auf die Philosophie. Dazu werde ich zunächst recht ausführlich auf die Hintergründe des allgemeineren Begriffs Ethnozentrismus eingehen und dessen «Neukonzeption» nach Bizumic und Duckitt vorstellen (Kapitel 4.1.), die m. E. als Grundlage für die Differenzierung des Eurozentrismus sowie für den Übertrag auf andere Formen von «Zentrismus» wichtig ist. Daran anschließend werde ich den Eurozentrismus als spezielle Form des Ethnozentrismus mit besonderer Stellung und anhaltender Wirkkraft weiterführend analysieren, u. a. in seinem Verhältnis zur Moderne, Nationalismus und anderen Zentrismus-Formen (Kapitel 4.2.). Darauf aufbauend thematisiere ich weitere Hintergründe, Strukturen und Besonderheiten des «Eurozentrismus» u. a. mit der europäischen Expansion, Kolonialismus, Zivilisierungsmissionen sowie stereotyper Fremd- wie Eigenwahrnehmung (Kapitel 4.3.). Abschließend reflektiere ich, auch in Fortführung und Vertiefung der Stereotypen-Thematik, die Begriffe «Europa», «der Westen» und ähnliche Unterscheidungen (damit verbunden die Problematik von Konstruktionen «kollektiver Identität») sowie Differenzierungen zwischen Eurozentrismus und Rassismus bzw. Orientalismus als anderen Formen von reduktionistischen Wahrnehmungsformen (Kapitel 4.4.).

In *Kapitel 5* wende ich den Begriff «Eurozentrismus» auf die akademische Philosophie an und begründe, warum eine «globale Perspektive» eine Herausforderung an sie darstellt. Es geht dabei um mehr «Hintergrundwissen» zu den Problemen des philosophischen Wissenschaftsbetriebs (v. a. in globaler Perspektive), zu denen sich auch die IKP<sub>C</sub> positioniert. Zentral sind hier einige Aspekte

der historischen Entwicklung des akademischen Fachs sowie die Prägung und das resultierende Selbstverständnis der modernen akademischen Philosophie durch den dezidierten Ausschluss außereuropäischen Denkens, das schlussendlich also gar nicht die Chance hatte (von wenigen, unsystematischen Bezügen abgesehen), wirkungsgeschichtlich aktiv zu sein. Ein zentraler Aspekt dabei wird sein, warum dem Attribut «Philosophie» und der Frage, was damit bezeichnet werden darf, so viel Wichtigkeit beigemessen wird. Zu Beginn werde ich vertiefen, warum gleichermaßen von einer europäisch-westlichen Prägung wie von einer eurozentrischen Ausrichtung der Philosophie die Rede sein kann (Kapitel 5.1.). Darauf folgend diskutiere ich den Begriff «Tradition» (wie in z. B. «westliche Tradition»), der in globalphilosophischen Arbeiten oft Verwendung findet, problematisiere den «Mythos» des griechischen Ursprungs von «Philosophie» und erarbeite einen Vorschlag zur präziseren Beschreibung der «Tradition» der akademischen Philosophie als «graecoromanisch-abrahamitisch» (Kapitel 5.2.). Im Anschluss reflektiere ich knapp die Entstehung des modernen Eurozentrismus in der Philosophie (v. a. in Folge Kants und Hegels), die Mechanismen der Inklusion und Exklusion (Kapitel 5.3.) sowie den «allgemeinen» und bisweilen paradigmatischen Eurozentrismus in der Wissenschaft bzw. der Universität (Kapitel 5.4.). Zur Abrundung problematisiere ich in Ansätzen den mit dem Eurozentrismus verbundenen Anspruch auf «Universalität», auch in Abgrenzung zur «Kulturalität» (Kapitel 5.5.).

In *Kapitel 6* baue ich auf die vorherigen Analysen zum spannungsgeladenen Verhältnis des Westens zu anderen Teilen der Welt auf und problematisiere «Interkulturalität» als zentralen Lösungsmodus der IKP<sub>C</sub> für das globale Szenario. Insbesondere die zuvor erbrachte historische Auseinandersetzung ermöglicht nun eine wesentlich differenziertere Diskussion: Ich werde die thematische Wichtigkeit und einige Verdienste der IKP<sub>C</sub> betonen und zugleich die Eignung des Wortfelds «Interkulturalität» in Zweifel ziehen (und damit die zentrale Agenda der IKP<sub>C</sub> mit dem Eurozentrismus o. ä. umzugehen). Zunächst werde ich dazu vertieft die Thematisierungen von Eurozentrismus und anderen «Zentrismen» in der IKP<sub>C</sub> sowie einige ihrer um «Interkulturalität» kreisenden Lösungsansätze besprechen (Kapitel 6.1.). Die Problematisierung der Wortwahl und des Anspruchs der IKP<sub>C</sub> setze ich im Anschluss anhand der Bestandteile «Inter» und v. a. «Kultur» fort, und plädiere dafür, sowohl den Kultur- als auch den Interkulturalitätsbegriff eher zu meiden, ohne dabei den Fokus auf den «Kontext» zu vernachlässigen (Kapitel 6.2.). Abschließend gehe ich auf die Problematik der deskriptiven und normativen Ebene des Interkulturalitätsbegriff ein, argumentiere für eine konsequenterere Trennung dieser Ebenen und stelle begriffliche Alternativen vor, um tatsächlichen Austausch und Verbindungen aller Art treffender zu beschreiben, d. h. Formulierungen wie z. B. *entanglements* (Kapitel 6.3.).

In *Kapitel 7* als umfangreichstem Kapitel kulminiert gewissermaßen die gesamte vorhergehende, vorbereitende Argumentation in der Anwendung auf die Probleme des Philosophiebegriffs in globaler Perspektive. Dabei folge ich dezidiert nicht jenen Ansätzen, die zeigen wollen, dass es auch anderswo «Philosophie» gegeben habe, oder doch zumindest gewisse gleichrangige Äquivalente, sondern argumentiere, dass eine Fixierung darauf, Philosophie finden zu wollen, am eigentlichen Ziel vorbeigeht. Dazu werde ich als erstes auf die begriffliche Vielfalt und Problematik von «Philosophie» in globaler Perspektive eingehen (*Kapitel 7.1.*). Im Anschluss werde ich einige Aspekte des Philosophiebegriffs der IKP<sub>C</sub> diskutieren und problematisieren, v. a. die Vorstellung von Philosophie als «generischem Begriff» o. ä. (*Kapitel 7.2.*). Gegen solche Auffassungen bzw. die generelle Zuschreibung von «Philosophie» an nichtwestliches Denken werde ich zunächst mit Hilfe des anschaulichen Beispiels Japan argumentieren sowie ergänzende Überlegungen zu den Sprachproblemen mit «Philosophie» und analog auch «Religion» anstellen (*Kapitel 7.3.*). Anschließend problematisiere ich Thesen zu Wittgensteins «Familienähnlichkeiten» und «Philosophie», die in vielen globalphilosophischen Positionen en vogue sind, u. a. mit Rückgriff auf die Herausforderungen des *tertium comparationis* sowie auf Ralph Webers prä-komparatives Tertium (*Kapitel 7.4.*). Darauf aufbauend werde ich argumentieren, dass die IKP<sub>C</sub> durch ihre Argumentation den Philosophiebegriff zu überstrapazieren droht und selbst Gefahr läuft, eine Art anti-eurozentrischen Eurozentrismus zu vertreten (*Kapitel 7.5.*). Abschließend erbringe ich einen Vorschlag zum Umgang mit dem Sprachgebrauch von «Philosophie», gerade auch als Wissenschaft in globaler Perspektive, mit Bezugnahme auf Wittgenstein und die *Ordinary Language Philosophy* (*Kapitel 7.6.*).

*Kapitel 8* stellt schließlich als Konklusion die abschließende Reflexion über einige der erbrachten Ergebnisse der Arbeit dar, die ich u. a. in zwölf Thesen gegen die IKP zusammenfasse. Das verbinde ich mit einem kurzen Ausblick, der einige über die Arbeit verteilte Vorschläge bündelt und Möglichkeiten für die weitere thematische Auseinandersetzung und Umgang mit dem Philosophiebegriff und akademischer Philosophie in globaler Perspektive bespricht.



## 2. Interkulturelle Philosophie: «Interkulturalität» als Aufforderung an die Philosophie

«Interkulturalität» ist in vielerlei Munde. Wird «Multikulturalität» häufig lediglich zur Beschreibung von «kultureller Pluralität» und verwandter Themen verwendet, ist die ähnlich breit gefächerte «Interkulturalität» der Begriff der Wahl v. a. auch im Kontext der Erarbeitung dialogischer und angemessener Antwort- wie Lösungsstrategien sowie Handlungsmöglichkeiten für die Themen und Probleme, die mit einer kulturell und sozial pluralen, oftmals global vernetzten und international ausgerichteten Prägung der Gegenwartsgesellschaft einhergehen.<sup>1</sup> «Interkulturell» sind Initiativen, Treffs, Vereine, Schul- und Theaterprojekte, Methoden oder Kompetenzen – es geht um «interkulturellen Austausch», «interkulturelle Verständigung» oder «interkulturelles Verstehen». «Interkulturalität» ist eine gesellschaftliche Realität und zugleich ein Anspruch und eine Forderung, die im Raum steht. Auch in der akademischen Welt hat «Interkulturalität» Konjunktur – sei es z. B. in Bezeichnungen wie «Interkulturalitätsforschung» oder «Interkulturelle Kommunikation», «Interkulturelle Germanistik», «Interkulturelle Wirtschaftswissenschaft», «Interkulturelle Pädagogik», «Interkulturelle Theaterwissenschaft», «Interkulturelle Theologie» o. ä. Zudem soll die Wissenschaft «interkulturelle Kompetenzen» erwerben und anwenden, um den Fragen und Problemen, welche die globalisierte Welt mit multipolaren Prägungen mit sich bringt, angemessen begegnen zu können.<sup>2</sup>

Jörn Rüsen spricht von «Interkultureller Kommunikation» als «Gebot der Stunde».<sup>3</sup> Hans-Jürgen Lüsebrink bezeichnet «Interkulturalität» oder «Interkulturelles Lernen» sowie ähnliche Begriffe als «Schlagworte der öffentlichen Diskussion».<sup>4</sup> Georg Stenger schreibt, in Anlehnung an u. a. den *linguistic turn*, gar

---

1 Vgl. für einen ähnlichen Einstieg und Aufzählungen auch Göller 2000, 15. Diese Ausführungen hier sind unabhängig von Göller entstanden. Zur Differenzierung von «multi-» und «interkulturell» siehe Kapitel 3.1.

2 Göller 2000, 15. Diese Fragen und Probleme diagnostiziert Göller als «zunehmend virulent». (Ebd.)

3 Vgl. Rüsen 1998a, 12. Im Kontext bezeichnet Rüsen sie als «Gebot der Stunde der Geschichtskultur»; meine Verwendung hier ist m. E. auch darüber hinaus im Sinne von Rüsen 1998a und 1998b.

4 Lüsebrink 2012, VII.

von einem «intercultural turn», der derzeit als nächster Schritt bzw. «Turn» naheliegend sei.<sup>5</sup> Für Niels Weidtmann hat mit dem 21. Jahrhundert ein «interkulturelles Zeitalter» begonnen, da die Welt in zunehmendem Maße multipolar werde und die Globalisierung die Differenzen nicht nivelliert habe, sondern diese vielmehr verstärkt in den Fokus rücke.<sup>6</sup> Kirloskar-Steinbach et al. sehen Interkulturalität als «eines der typischen Charakteristika der Gegenwart».<sup>7</sup> Es ist also nicht unverhältnismäßig, zu behaupten, dass die Rede von «Interkulturalität» in ihren vielen Facetten *en vogue* ist, und in ihr nicht nur eine Zustandsbeschreibung oder Desiderat liegt, sondern sie oft auch eine Art «Lösungshorizont» für die Probleme und Konflikte einer globalisierten Welt darstellen soll.

In vielen Fällen verwenden Autoren «interkulturell» und «Interkulturalität» ohne genauere, begriffliche Bestimmungen und stattdessen so, als sei der Begriff ohnehin selbsterklärend allgemeinverständlich. Manche Autoren begrüßen diese Unschärfe der Begriffe ausdrücklich und sehen darin einen treffenden Ausdruck des Phänomens selbst.<sup>8</sup> Hamid Reza Yousefi hingegen beklagt, dass «Interkulturalität» aufgrund der vielen, mitunter widersprüchlichen Darstellungen oft für eine «Modeerscheinung» gehalten werde.<sup>9</sup> Tina Claudia Chini schreibt von einem «[...] wahrhaften Boom an vermeintlicher <Interkulturalität> in verschiedensten Disziplinen [...]».<sup>10</sup> Alois Moosmüller weist nicht nur auf eine inflationäre Benutzung des Begriffs «interkulturell», sondern auch auf die ganz unterschiedlichen Auffassungen und Interpretationen über denselben hin – seinen eigenen Gegenstandsbereich der Interkulturellen Kommunikation bezeichnet er als «äußerst diffus».<sup>11</sup> Das mag mit dem Schlagwortcharakter zusammenhängen, der gut in den von den Autoren wahrgenommenen Zeitgeist passt. Daher ist es kein weiter Schritt, von «Interkulturalität» in vielen Fällen, aufgrund des Reichtums an Konnotationen sowie der ubiquitären Verwendung und des unpräzisen Begriffsinhalts, nicht mehr nur als Allgemeinbegriff, sondern womöglich bereits als eine Art «konnotativer Stereotyp» oder «Plastikwort» zu sprechen im Sinne eines «inhaltsarmen Reduktionsbegriffs».<sup>12</sup> Dies ist natürlich nicht auf den Begriff «Interkulturalität»

---

5 Vgl. Stenger 2006, 43–45.

6 Vgl. Weidtmann 2016, 9f.

7 Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13.

8 Vgl. z. B. Ghasempour 2006, 95ff.

9 Vgl. Yousefi und Braun 2011, 7. Vgl. Yousefi 2013, 45.

10 Chini 2004, 120.

11 Vgl. Moosmüller 2007b, 7. Moosmüller trifft diese Aussagen im Konjunktiv der indirekten Rede, die die Stimmen der Tagungsteilnehmer einer Fachtagung im Jahr 2004 zusammenfassen soll.

12 Siehe dazu Pörksen 1988, der den Terminus «Plastikwörter» prägt sowie Niethammer 2000, der sich mit «Identität» bzw. «kollektiver Identität» als konnotatives Stereotyp beschäftigt und sich dabei auch auf Pörksens Arbeit bezieht. Vgl. bei Niethammer 2000 insbesondere 28–40, für die in Anführungszeichen gesetzten Begriffe zunächst 33–36, sowie bei Pörksen

allein beschränkt, sondern betrifft vielmehr auch andere Konzepte wie «Globalisierung» oder «Multikulturalität».<sup>13</sup>

Natürlich wird «Interkulturalität» – der erwähnten Tendenz zur Unschärfe ungeachtet – in der Literatur häufig definiert: Norbert Lüsebrink etwa erläutert den Begriff in seinem Einführungsband in die Interkulturelle Kommunikation als «[...] alle Phänomene, die aus dem Kontakt zwischen unterschiedlichen Kulturen entstehen [...]» und «[...] schwerpunktmäßig Resultate und Konsequenzen interkultureller Kommunikationsvorgänge» betreffend.<sup>14</sup> Yousefi und Braun nennen als mögliche Bedeutungen von Interkulturalität u. a. das «Ende des Kolonialismus», «eine Folge der Globalisierung» sowie einen «Denk- und Lebensweg» und eine «wissenschaftliche Disziplin».<sup>15</sup> Sie definieren «interkulturell» als Bezeichnung eines «Raumes» für Austauschprozesse und Kontaktaufnahme zwischen «Menschen mit unterschiedlichem kulturelle[n] Hintergrund», sowie «Interkulturalität» als

[...] Name einer Theorie und Praxis, die sich mit dem historischen und gegenwärtigen Verhältnis aller Kulturen und der Menschen als deren Träger auf der Grundlage ihrer völligen Gleichwertigkeit beschäftigt.<sup>16</sup>

Doch damit und mit diesen Definitionsansätzen allein wäre noch nicht viel gesagt – zu unbestimmt bleibt der Begriff, da stets ein Rückgriff auf andere komplexe Begriffe erfolgt und weitere Differenzierungen nötig würden, u. a.: Was bezeichnet «Kultur» und «Kulturen» genau? Wieso wird genau der Unterscheidung «Kultur» eine derart große Wichtigkeit eingeräumt? Woran können «Kulturen» unterschieden werden, sodass sie unterschieden sind, aber dennoch in Kommunikation treten können?<sup>17</sup>

Entsprechend definiert Göller «Interkulturalität» ebenfalls als das «Verhältnis *zwischen* unterschiedlichen Kulturen», sieht sie aber als solche lediglich als einen bestimmten «Aspekt von Kulturalität». Folgerichtig habe es ihm zufolge eher Vorrang zu bestimmen, was «Kultur» und «Kulturalität» bedeuten und wo-

---

1988, 11 f., 37 f. und 118–121. Siehe zur weiteren Behandlung von Interkulturalität als u. a. konnotativen Stereotypen, «Blackbox» oder «Mysterium» v. a. Kapitel 3.2. und Kapitel 6.2. sowie zur ergänzenden Explikation von «Plastikwörtern» am Beispiel der Anwendung auf «Identität» mit Niethammer in Kapitel 4.4.1. sowie auch «Kultur» in Kapitel 6.2.1. Weder Niethammer noch Pörksen erwähnen «Interkulturalität» als Plastikwort, was nicht überrascht, da die Veröffentlichung Pörksens vor dem Einsetzen des «Interkulturalität-Booms» stattfindet und Niethammer sich auf ein bestimmtes Plastikwort konzentriert.

13 Vgl. Vasilache 2006, 19, Fußnote 39.

14 Lüsebrink 2012, 15.

15 Vgl. Yousefi und Braun 2011, 7. Vgl. ebd. für weitere Formulierungen und Ansätze.

16 Yousefi und Braun 2011, 29. Vgl. ebd.

17 Lüsebrink ebenso wie Yousefi und Braun thematisieren folgerichtig «Kultur» in ihren Werken, wie auch sonst die meisten Autoren interkulturell-philosophischer Werke.



durch sie charakterisiert werden können.<sup>18</sup> Neben diese weiterführenden Fragen und Probleme, die aus dem Interkulturalitätsbegriff heraus entwickelt werden können, treten weitere Schwierigkeiten in der Behandlung: So wird beispielsweise zu unterscheiden sein zwischen den Zugängen der diversen Disziplinen zur Interkulturalität und ihren, möglicherweise je eigenen, Herangehensweisen an das Thema und die Begriffsbestimmung. Manche Stimmen wollen «Interkulturalität» selbst bereits als akademische Disziplin verstanden wissen, und «Interkulturelle Kommunikation» oder «Interkulturelle Philosophie» nur als Untergliederungen derselben.<sup>19</sup> Andere Stimmen favorisieren «Interkulturalität» im Sinne einer weltoffenen Haltung oder Orientierung, mit der jede Disziplin und jedes gesellschaftliches Engagement betrieben werden könne. Die Bestimmung dessen, was «Interkulturalität» sein soll, sowie einige Probleme, die daraus und aus der Verwendung des Kulturbegriffs entstehen, werde ich an mehreren Stellen dieser Arbeit thematisieren, ohne Anspruch auf «endgültige» Klärung o. ä. – vielmehr geht es gerade um die Feststellung der Vielfalt und Ungenauigkeit im Umgang mit «Interkulturalität».

### Eine «Aufforderung» an die Philosophie

Auch in der wissenschaftlichen Philosophie<sup>20</sup> wird vermehrt das Vokabular der Interkulturalität bemüht – von «interkultureller Ethik» über «interkulturelle Ästhetik» bis hin zur «interkulturellen Philosophie» selbst. Im polyphonen Chor derer, die sich mit Interkulturalität auseinandersetzen, erklingen seit Ende der 80er Jahre also auch Stimmen, die dezidiert eine Aufforderung an die Philosophie richten, interkulturell zu werden oder zu erkennen, dass sie ohnehin immer schon interkulturell gewesen sei. Sprich: Interkulturalität tritt als neuer Parameter in die Debatte über die Philosophie und ihre Rolle in globaler Perspektive hinzu, zusätzlich zu anderen Auseinandersetzungen etwa im Bereich komparativer Philosophie, in der Postkolonialen Theorie oder auch der Interkulturellen Kommunikation, sowie zusätzlich zu den Stimmen, die nach einer «multikultu-

<sup>18</sup> Vgl. Göller 2000, 271. Kursivschreibung im Kurzzitat im Original. Siehe zu «Kultur» und «Kulturalität» auch Kapitel 5.5. und 6.2.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Yousefi, 2012a. Vgl. Yousefi und Braun 2011, 8, 27–39 et passim. Vgl. u. a. Kapitel 3.2.3.

<sup>20</sup> «Wissenschaftliche Philosophie», «akademische Philosophie» sowie «universitäre Philosophie» verwende ich synonym und beziehe sie allesamt auf die an Hochschulen betriebene Disziplin, im Gegensatz zu anderen Verwendungen des Wortes «Philosophie». Mit «wissenschaftlicher Philosophie» ist daher dezidiert keine Verbindung zur Debatte um die Wissenschaftlichkeit von Philosophie gemeint, noch zu bestimmten philosophischen Richtungen, die sich an den logisch-positivistischen bis empirischen Ansprüchen der Naturwissenschaften messen lassen möchten. Zum Gebrauch von «Philosophie» in anderen Kontexten siehe u. a. Kapitel 7.6.

rellen» oder «transkulturellen» Auseinandersetzung verlangen. Mall schließlich spricht gar von einer «Notwendigkeit interkulturellen Philosophierens»<sup>21</sup>.

Der Titel dieses Kapitels bezeichnet «Interkulturalität» als eine «Aufforderung an die Philosophie» und folgt damit meiner Wahrnehmung der (programmatischen) Haltung (im Sinne einer Einstellung oder *attitude*) der zu untersuchenden Interkulturellen Philosophie im engeren Sinne (IKP<sub>C</sub>). Andere Formulierungen wären denkbar: Diese Haltung ließe sich auch als «Anspruch» an die Philosophie beschreiben, interkulturell zu werden und zu arbeiten; «Anspruch» wäre allerdings eine zurückhaltende Formulierung, die noch nicht alles erfasst, was hinter dieser Haltung steckt. Schließlich könnte ein «Anspruch» sehr passiv gehalten werden, ohne ihn aktiv zu kommunizieren. Gleichermäßen wäre auch «Appell» eine mögliche Formulierung, um die Dringlichkeit im Anliegen einiger Vertreter der IKP<sub>C</sub> deutlich zum Ausdruck zu bringen. So formuliert Wimmer etwa, dass es um den Appell gehe, «[...] den Stimmen, die sich hörbar machen wollen, Gehör zu verschaffen».<sup>22</sup> Die Haltung der IKP<sub>C</sub> *nur* als Appell zu verstehen ließe jedoch m. E. die leiseren Töne und durchdachten Argumente (gerade auch von Wimmer selbst) zu sehr in den Hintergrund treten.

Denn es ist m. E. gerade die Formulierung als «Aufforderung», die den normativen und programmatischen Anspruch der IKP<sub>C</sub> (welchen ich im Laufe dieser Arbeit exemplarisch skizzieren werde), auf den Punkt bringt – gleichsam einer Aufforderung zum Erheben von einem Sitzplatz in öffentlichen Verkehrsmittel zugunsten anderer Passagiere oder einer Aufforderung zum Tanz (zur Musik der Interkulturalität) an die Philosophie. Es ist kein «Anspruch» zum Tanz an die Philosophie, um das Bild weiter zu bemühen, denn das entspräche nicht dem Bild des lebendigen Austauschs und Miteinanders, das für Vertreter der IKP<sub>C</sub> wichtig ist. Gleichermäßen wäre ein «Appell» zum Tanz eher verfehlt, obschon ein gewisser appellierender Aspekt auch in der «Aufforderung» enthalten ist (etwa in einer Aufforderung zum Erheben), die also auch dringlichere, gar harte Nuancen zum Ausdruck bringen kann.<sup>23</sup> Die «Aufforderung» trifft daher m. E. am ehesten den Kern der vielfältigen Stimmen aus der IKP<sub>C</sub>, die sich bemühen, die wissenschaftliche Philosophie zum Tanz oder auch zum Erheben aus ihrer bisherigen Position zu bewegen – mal appellierend, mal anspruchsvoll, mal einladend, mal argumentierend, mal normativ, mal werbend.<sup>24</sup>

---

21 Mall 2005a, 102.

22 Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 38. Vgl. ebd.

23 Der Vergleich zur Aufforderung zum Tanz o. ä. mag recht poetisch wirken, reflektiert jedoch v. a. den alltagsprachlichen Gebrauch von «Aufforderung». Siehe zur *ordinary language philosophy* auch Kapitel 7.6.

24 Diese Ausdifferenzierung zwischen «Anspruch», «Appell» und «Aufforderung» ließe sich noch mit weiteren Aspekten dieses Wortfeldes erweitern, etwa mit einer Betrachtung von

Doch worin besteht diese Aufforderung genau? Was bedeutet «interkulturelle Philosophie», also: Was soll dieses «Zwischen-den-Kulturen», insbesondere in der Philosophie, genau bezeichnen? Inwiefern spielen Kulturkontakte, Kulturtransfers und das Verhältnis von Kulturen zueinander eine Rolle in der Philosophie? Angesichts dieser Grundlagenfragen wird klar, dass sie in dieser Arbeit nur in Ansätzen Beantwortung finden können. Wie auch Göller mit Bezug auf Interkulturalität, Kultur und Kulturalität anmerkt, müsste ein Ansatz, der alle «relevanten Aspekte» berücksichtigt und entsprechend ausführlich und differenziert wäre, letztlich eine «umfassende Kulturtheorie» sein.<sup>25</sup> Das ist weder das Ziel meiner Arbeit noch dieses Kapitels.

### Ausblick auf das Kapitel

Vielmehr soll dieses Kapitel zunächst einen Einstieg in die Beantwortung jener (und anderer) Fragen und eine basale Übersicht über das Feld der interkulturellen Philosophie bieten, ohne dabei auf Vollständigkeit zu pochen. Es geht mir dabei um eine erste Heranführung an die Begründung und die Wahl der Selbstbezeichnung «Interkulturelle Philosophie» (sowie verwandter Bezeichnungen wie «Philosophie der Interkulturalität», «interkulturelles Philosophieren», «Philosophie in interkultureller Orientierung», «Philosophie in interkultureller Perspektive» o. ä.), um die Abgrenzung von ähnlichen Begriffen sowie um die Charakterisierung der damit verbundenen Aufforderung und angesprochenen Problematik. Die weitere Darstellung in diesem Kapitel erfolgt im ersten Schritt (Kapitel 2.1.) in einem groben, skizzenartigen Überblick der Entwicklung und Struktur interkulturellen Philosophierens sowie der Haltung, die damit verbunden ist. Daran anschließend folgt eine kurze Vorstellung der Zugänge diverser Autoren der IKP<sub>C</sub> zur Interkulturalität sowie exemplarisch einige ihrer Inhalte (Kapitel 2.2.). Diese beiden Abschnitte stehen bereits unter dem Vorzeichen der versuchten Abgrenzung und Differenzierung von anderen Strömungen in der gegenwärtigen Hochschulphilosophie sowie Wissenschaft im Allgemeinen, was im dritten Abschnitt (Kapitel 2.3.) durch einführende Reflexionen zur ersten Auseinandersetzung mit dem gemeinsamen Ausgangspunkt oder auch «Anlass» der Denker der (weiter unten definierten) IKP<sub>BC</sub>, dem Ethno- bzw. Eurozentrismus, führt.

---

«Anforderung». Dies würde m. E. im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, da es an dieser Stelle lediglich darum geht, den generellen Charakter der Thesen der IKP<sub>C</sub> festzuhalten, der deutlich von den Konnotationen dieses Wortfeldes geprägt ist.

<sup>25</sup> Vgl. Göller 2000, 271.

## 2.1. Skizze der Interkulturellen Philosophie (IKP)

Was also ist interkulturelle Philosophie? Mit dieser scheinbar simplen Frage sind die Tore zu einer komplexen Auseinandersetzung aufgestoßen: Denn das, was unter diese Bezeichnung fallen kann, hat oft keine klaren Konturen und kennt häufig wenig an konkreter Begriffsbestimmung, vielleicht noch weniger als der Interkulturalitätsbegriff selbst. So beklagt etwa Chini, dass die erste «Hürde» bereits darin bestehe, «[...] zu bestimmen was – und was nicht! – zum Fundus der interkulturellen Literatur gehört».<sup>26</sup> Dies muss kein Nachteil sein und ist hier auch nicht als Kritik zu verstehen, erschwert aber einen systematischen Einbezug in jegliche Untersuchung.

«Interkulturell» (wie auch «Philosophie») kann sich auf viele Phänomene beziehen, normativ wie deskriptiv: «Interkulturell» und «Interkulturalität» können zunächst simple Beschreibungen bedeuten, bei der wie auch immer zu definierende «Kulturräume» in Kontakt und Austausch treten, möglicherweise in Kulturtransfers resultierend. Sie können aber auch, in eher enger Verwendung, eine Programmatik beschreiben (auch im Sinne einer ganz bewussten Ausrichtung, Orientierung oder Haltung), unter deren Vorzeichen Philosophie betrieben werden soll. Die Art der Verwendung ist nicht immer präzise unterscheidbar und wird durch Unterschiede vom Deutschen zur englischsprachigen Verwendung *intercultural* und *intercultural philosophy* noch erschwert. Franz Martin Wimmer fasst das Problem pointiert zusammen:

Mehrfach wurde in den vergangenen Jahren – allein in deutscher Sprache – in Überblicken beschrieben, was «interkulturelle Philosophie» ist oder sein soll, und in beinahe jedem Fall kam dabei etwas anderes heraus. Gelegentlich kann der Eindruck entstehen, als hätte jeder, der dazu publiziert, seine eigene Auffassung von Gegenstand, Methoden und Zielsetzung dieses Projekts.<sup>27</sup>

Auch bei meiner hier vorliegenden Auseinandersetzung wird also wohl «etwas anderes» im Sinne Wimmers herauskommen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder Normativität o. ä.<sup>28</sup>

Der Versuch einer «Skizze», die dieses Kapitel von interkulturellem Philosophieren zeichnen möchte, ist daher mehrdeutig – sie ist nicht nur eine Skizze um des Überblicks willen, sondern auch, da die Unterscheidungen so zahlreich sind, dass in diesem Umfang nicht mehr als eine Skizze geleistet werden kann. Gleichzeitig ist es nicht der Sinne dieser Arbeit, die IKP umfassend darstellen zu wollen, son-

---

26 Chini 2004, 121. Vgl. ebd. Sie bezieht sich damit im Kontext auf philosophische Literatur.

27 Wimmer 2004, 50.

28 Damit soll nicht gesagt sein, dass jene Autoren den Vorsatz der Vollständigkeit hätten, wohl aber, dass etwa Yousefi oder Mall in ihrem Duktus und ihrer plakativen Haltung deutliche normative Ansprüche transportieren.

dern sie hinreichend zu skizzieren, um anhand ihrer über die Problematik nicht nur westlich-europäisch gedachter Philosophie zu reflektieren. Chini konstatiert sogar, dass ein Überblick über die interkulturelle Philosophie geradezu «unmöglich» sei, u. a. aufgrund der «[...] Vielfalt von Spezialisierungen auf gewisse disziplinäre (z. B. Ethik, Logik) oder kulturelle Felder (z. B. Lateinamerika, China)». <sup>29</sup> Darüber hinaus spricht Chini auch an, dass häufig «[...] die Erforschung <nicht-abendländischer Philosophie> interkulturelle Problematiken [...]» <sup>30</sup> aufwerfe. Damit adressiert sie eine ganz grundsätzliche Frage der Abgrenzung: Ist jede Auseinandersetzung mit nichtwestlichem Denken bereits gleichzusetzen mit interkultureller Philosophie? Welche Kriterien müssen erfüllt sein? Denn natürlich sind viele andere Disziplinen ebenfalls in diese Auseinandersetzung verstrickt (was auch Chini erwähnt) – von Japanologie über Buddhismuskunde bis zur Ethnologie, die sich partiell ebenfalls mit «philosophischem» oder «philosophierelevantem» Denken außerhalb Europas beschäftigen, die also in einem wechselseitigen Verhältnis zur (interkulturellen) Philosophie stehen oder mitunter auch eine Rolle in deren Genese spielen. Chini schließt aus diesen Umständen: «Es wäre also vermessen, hier einen Überblick über interkulturelle Philosophie oder ihre Teilbereiche geben zu wollen.» <sup>31</sup>

Nichtsdestotrotz will ich diese «Vermessenheit» hier insofern riskieren, als ich die Struktur der interkulturellen Philosophie zumindest grob darstelle sowie die Möglichkeit der Unterscheidung von anderen Denkrichtungen kläre. Denn eine Skizze der IKP gewinnt nicht nur durch die Vielfalt derer, die unter diese Bezeichnung fallen können an Komplexität, sondern auch durch andere, «externe» Einflüsse, etwa durch die Abgrenzung von anderen wissenschaftlichen Kontexten und Strömungen. Hinzu kommt auch, dass die interkulturelle Philosophie als relativ junges Forschungsfeld noch keine sonderlich konsolidierten Formen angenommen hat oder überhaupt annehmen will. Für Ghasempour etwa stellt die interkulturelle Philosophie ein «offenes, im Werden begriffenes Reflexionsfeld» dar – er sieht in der Unschärfe und Unabgeschlossenheit ihrer Bestimmung keinen Mangel, sondern gewissermaßen eine Tugend:

Es entspricht [...] dem kritischen Selbstverständnis der interkulturellen Philosophie, dass diese Denkungsart nicht im Sinne eines feststehenden, statischen Modells wiedergegeben werden kann. Es sind auch innerhalb des allgemeinen Denkhorizonts der interkulturellen Philosophie unterschiedliche Interpretationsvarianten dieser philosophischen Geisteshaltung durchaus möglich, ja sogar notwendig. <sup>32</sup>

<sup>29</sup> Chini 2004, 121. Gregor Paul moniert, dass trotz ihrer grundlegenden, methodologischen Wichtigkeit Fragen der Logik «bislang kaum Teil Interkultureller Philosophie» seien, und setzt sich in einigen Veröffentlichungen mit dieser Problematik auseinander. Siehe dazu z. B. Paul 2008, 49–73 (Kurzzitat ebd., 49).

<sup>30</sup> Chini 2004, 121.

<sup>31</sup> Chini 2004, 121. Vgl. ebd. Zu «philosophierelevant» siehe u. a. Kapitel 7.1. und 7.5.1.

<sup>32</sup> Ghasempour 2006, 95. Vgl. ebd., 95 ff.

Mein Versuch einer modellhaften Skizze darf also keinesfalls als «statisch» verstanden werden, wenn sie qua Skizze überhaupt statisch angefertigt werden kann. Obgleich also selbst eine unpräzise Formulierung, ist «Skizze» doch treffend, da sie den unscharfen Umrissen der IKP entspricht. In dieser Skizze werde ich – neben «IKP» als ganz allgemeiner Abkürzung – drei verschiedene Arten des Sprachgebrauchs von «interkultureller Philosophie» grob differenzieren, wobei die dritte im Fokus meiner Behandlung steht. Damit soll nicht zwingenderweise zur Vielfalt der Überblicke, die Wimmer erwähnt, beigetragen, sondern diese vielmehr grob systematisiert werden: Ich unterscheide diese drei Formen daher zur groben Einteilung des vorgefundenen Materials sowie als Hilfestellung im Dickicht der interkulturellen Heterogenität. Diese Einteilung orientiert sich am Sprachgebrauch der Autoren, die über interkulturelle Philosophie schreiben und an ihren Auffassungen davon, was IKP ist, und wird ergänzt durch meine eigenen Beobachtungen zweiter Ordnung bzw. dritter Ordnung. Diese drei Kategorien bezeichne ich hier und im Folgenden zur leichteren Unterscheidung als A., B. und C.

- A. Diese Kategorie bezeichnet interkulturelle Philosophie (IKP<sub>A</sub>) in einer derart breiten Auslegung, dass jede Form des Austauschs oder der Verbindung zwischen «Kulturen» oder «Traditionen» in Vergangenheit und Gegenwart, die sich auf philosophische Themen bezieht, als solche gelten darf. Dies ist insbesondere auch der Fall, wenn die Tatsache dieses Austauschs oder Traditionsübergreifens selbst nicht oder nicht prominent thematisiert wird sowie Begriffe wie «interkulturell» oder ähnliches ebenfalls überhaupt nicht debattiert oder verwendet werden. D. h. alles, was de facto von einem Beobachter als interkulturell aufgefasst werden kann, fällt in diese Kategorie. Es handelt sich also quasi um ein interkulturell *avant la lettre* in Bezug auf die Philosophiegeschichte (und gewissermaßen *à coté de la lettre* in Bezug auf gegenwärtige Philosophie, wenn es diesen Fall gäbe, der nicht von B. abgedeckt wäre); die Zuschreibung erfolgt durch einen Beobachter, häufig aus den Reihen der IKP<sub>C</sub>, denn zumeist zeigen die Agierenden nicht, dass sie sich bewusst «interkulturell» betätigen, d. h. sie reflektieren nicht oder nicht zentral über die Tatsache, dass sie sich zwischen «Kulturen» oder «Traditionen» bewegen.
- A1. Als Variante und Sonderfall (oder besonders strenge, wortgetreue Auslegung) von A wäre die Auffassung, dass alles Philosophieren per se interkulturell ist.
- B. Diese Kategorie bezeichnet interkulturelle Philosophie (IKP<sub>B</sub>) in dem Sinne, dass nicht nur wie bei A. eine inhaltliche Auseinandersetzung mit anderen Denkrichtungen als der eigenen erfolgt, sondern darüber hinaus auch explizit und prominent thematisiert wird, dass es sich um «anderes», «fremdes»

Denken handelt, und wie damit umzugehen ist. Kategorie B. bezieht sich überwiegend auf moderne, d. h. kontemporäre Texte und Autoren, die sich philosophisch mit Traditionen aus aller Welt auseinandersetzen. Es handelt sich also um eine bewusste Auseinandersetzung mit dem «Anderen», dem «Fremden», und kann unter einer Vielzahl von Bezeichnungen geschehen, die auch «interkulturell» oder *intercultural* beinhalten können, aber auch von «komparativ» über «globalphilosophisch» bis «kulturphilosophisch» u. v. a. variieren. «IKP<sub>B</sub>» ist damit eine zwar engere Verwendung des Begriffs als A., aber doch recht lose im Verhältnis zu C., weil in aller Regel kein besonderer Wert auf die Bezeichnung «interkulturell» gelegt wird. Das heißt: Auch Vertreter von anderen welt- oder globalphilosophischen Ansätzen können in diese Kategorie eingeordnet werden, auch solche, die einen dezidiert komparativen, multi- oder transkulturellen Ansatz verfolgen. Durch Autoren, die über Interkulturalität schreiben, kann hier also eine Klassifikation eines Denkers als «interkultureller Philosoph» stattfinden, ohne dass die so Klassifizierten das auch notwendigerweise selbst aktiv vornehmen. Sie würden diese Zuschreibung womöglich sogar ablehnen, eher andere Bezeichnungen wählen oder überhaupt keine spezifische Unterscheidung in dieser Hinsicht treffen.

- C. Diese Kategorie bezeichnet Interkulturelle Philosophie (IKP<sub>C</sub>) im engen Sinne bezogen auf eine (zumindest ursprünglich) vornehmlich deutschsprachige Richtung von B., die sich explizit als «Interkulturelle Philosophie» (oder Varianten davon wie «Philosophie der Interkulturalität») bezeichnet und zunächst oft überwiegend sich selbst zum Thema hat. D. h. ihre Vertreter versuchen, Grundanliegen und -themen einer explizit interkulturell ausgerichteten Philosophie zu formulieren und zu verteidigen. «Explizit» bedeutet hier, dass sie explizit «Interkulturalität» an sich thematisieren, diese gegenüber anderen Attributen vorziehen (und sich meist nach ihr benennen) und dabei bereits in die dialogische Auseinandersetzung mit nichtwestlichen, philosophischen «Kulturen» oder «Traditionen» treten.

Vertreter von C. sind in der Regel der Auffassung, dass B. oder A. bereits interkulturelle Philosophie darstellen – sie fassen also eine mitunter große Vielzahl an Phänomenen unter diesem Begriff zusammen und tragen damit zu einer gewissen Unübersichtlichkeit bei, die es erschwert, die konkreten Anliegen der IKP einordnen zu können (und die eine Übersicht wie die hier versuchte nötig macht). Vertreter von C. scheuen explizit, sich selbst als eine distinguierte Disziplin oder als ein Fach innerhalb der Philosophie zu etablieren oder darzustellen, sondern wollen vielmehr Philosophie als solche interkulturell betreiben oder ausrichten und streben dazu eine Transformation oder einen Paradigmenwechsel an. Obgleich Vertreter von C. nicht müde werden, die Nicht-Disziplinartigkeit

der eigenen Bemühungen zu betonen und die Verbindung zu all den anderen Verständnissen von «interkulturell» aufrecht zu erhalten, handelt es sich doch um eine Art «Bewegung» oder Strömung im gegenwärtigen Philosophiebetrieb, die einer eigenen Fachrichtung innerhalb der Philosophie nahekommt, mit eigenen Strukturen wie Fachzeitschriften, Buchreihen und Gesellschaften für Interkulturelle Philosophie.

Weil diese Form C. zu den explizitesten Auseinandersetzungen mit «Interkulturalität» in der Philosophie zählen darf, liegt der Schwerpunkt der Behandlung in meiner Arbeit auf einigen Vertretern von C., die im folgenden Kapitel näher erläutert werden sollen.

Die Übergänge zwischen diesen Formen können fließend sein – die Kategorien dürfen daher nicht als abschließend verstanden werden. Die Auffassungen mancher Autoren darüber, was interkulturelle Philosophie ist oder sein soll, überschreiten diese Unterscheidungen. Darüber hinaus sind diese Formen jeweils ebenfalls von großer Vielfalt und Heterogenität geprägt, und keinesfalls einheitlich – insbesondere was die unterschiedlichen Methoden angeht, in denen Interkulturalität im Allgemeinen ebenso wie interkulturelle Philosophie aller Art im Besonderen betrieben werden kann.

Ich verwende diese Bezeichnungen wie folgt: Steht «IKP» alleine, beziehe ich mich auf interkulturelles Philosophieren im Allgemeinen und ohne eine der Spezifizierungen. Verwende ich  $IKP_A$ ,  $IKP_B$  oder  $IKP_C$  bezeichne ich damit die jeweilige, hier unterschiedene Form «interkulturellen» Philosophierens. Die Kombination  $IKP_{BC}$  zeigt an, dass ich mich auf beide Formen beziehe, also jede Form von kontemporärer Philosophie in globaler Perspektive, die sich entweder aktiv selbst als «interkulturell» bezeichnet oder eben von anderen als solche eingeordnet werden (können). Außerhalb der Kapitel 2 und 3 jedoch verwende ich neben « $IKP_C$ » als Benennung der interkulturellen Philosophie im engen Sinne überwiegend die m. E. neutrale Bezeichnung «globalphilosophisch» für alle Formen «interkulturellen», «komparativen» o. ä. Denkens, weil die Beschreibung als « $IKP_{ABC}$ » ja stets dem Interkulturalitätsbegriff verpflichtet bliebe und somit bereits aus einer Sicht getroffen würde, die «Interkulturalität» begrifflich präferiert.

Was ist durch diese Form der Kategorisierung gewonnen? Meines Erachtens ermöglicht sie v. a. einen direkteren Zugang zu den Autoren der Kategorie C., die im Fokus dieser Arbeit stehen und die häufig durch Verweise auf eine Vielzahl von Autoren suggerieren, dass sie Teil einer größeren interkulturell-philosophischen Bewegung seien (oder zumindest in der Tradition von großen Denkern stünden) und so durch die Unübersichtlichkeit der breit gedachten interkulturell-philosophischen Szene eine Exposition der Schwachstellen ihrer Arbeiten verhindern können. Durch meine Unterteilung in A., B. und C. wird begrifflich deutlich, dass diese Unübersichtlichkeit auch durch eine übermäßige Verwendung oder Betonung des Interkulturalitätsbegriffs bedingt sein kann. Salopp formuliert: «Interkulturell» ist nicht gleich «interkulturell» – daher diese Kategorien, die einen differenzierteren Sprach-



gebrauch ermöglichen. Denn gleichzeitig, und das scheint mir der entscheidendere Vorteil dieser Kategorisierung, wird es damit ermöglicht, deutliche Kritik am Vorgehen der IKP<sub>C</sub> zu üben, ohne damit den Ansatz globalphilosophischer Auseinandersetzung per se zu kritisieren oder dabei das Attribut «interkulturell» als Beschreibung notwendigerweise gänzlich aufgeben zu müssen. Ich treffe diese Differenzierung v. a. auch, um eben eine Beschreibung wie «interkulturell», die im Allgemeinen womöglich durchaus stimmig auf eine Vielfalt von Phänomenen angewendet werden kann, leichter unterscheiden zu können von der programmatischen Ausrichtung auf «Interkulturalität» oder «interkulturell» der IKP<sub>C</sub>. Bei letzterer tritt der interkulturelle Aspekt in den Vordergrund und ist selbst Programm, nicht mehr nur eine von mehreren möglichen Beschreibungen wie «globalphilosophisch», «komparativ» oder «transkulturell», die nebeneinander stehen können.

Es ist mir daher wichtig, erneut zu betonen, dass diese Einteilung zwar eine genuine Analyseleistung dieser Arbeit in Bezug auf das weite Feld der interkulturellen Philosophie darstellt, die ich so oder in ähnlicher Form bei keinem anderen Autor gefunden habe, es sich bei dieser Einteilung aber letztlich um eine Hilfskonstruktion handelt, um mit den Phänomenen interkulturellen Philosophierens besser umgehen zu können. Diese Unterscheidungen will ich im Folgenden weiter mit Inhalt füllen.

### 2.1.1. IKP<sub>A</sub> – Alle Philosophie ist interkulturell ?

Definitionsversuche von interkultureller Philosophie, die zur Kategorie A. zählen, dürfen als sehr breit und allgemein angelegt gelten und finden sich verstreut bei verschiedenen globalphilosophischen Autoren. Sehr treffend und konzise bieten Ma und van Brakel eine solche Definition an – sie bezeichnen mit dem Ausdruck *intercultural philosophy*

[...] every intercultural philosophical activity that involves translation, interpretation, and exposition of the conceptual schemes of a certain philosophical tradition in terms of the conceptual schemes of another tradition.<sup>33</sup>

Da der Begriff «Tradition» ebenso vage ist wie «Kultur», könnte diese Definition auch Bezug nehmen auf viele Traditionen innerhalb der europäisch-westlichen Philosophie. Zugespitzt wäre so gesehen jede Interaktion zwischen zwei Philosophen bereits eine Form von «interkultureller Philosophie», da sie ja nie umhinkommen, die Aussagen des anderen, seine Sprachverwendung und seine *conceptual schemes* zu interpretieren und in die eigenen zu übersetzen.<sup>34</sup>

33 Ma und van Brakel 2016, 1. Vgl. ebd., 178.

34 Manche Autoren kontrastieren «interkulturelle» auch von «intrakultureller» Philosophie, ohne dass dabei immer evident wird, was genau gemeint ist. Vgl. Kapitel 6.2.3.

Diese Interpretation zu Ende führend ist es kein großer Schritt mehr zur Sonderform A1 und etwa wie Mall davon zu sprechen, dass «[...] Philosophie von vornherein immer mehr oder weniger interkulturell gewesen ist».<sup>35</sup> Mall bezieht sich darauf, dass es auch in der Philosophie stets einen Austausch zwischen verschiedenen Kulturen gegeben habe, etwa zwischen ägyptischem und griechischem Denken. Der afrikanische Philosoph Peter Bodunrin vertritt die Auffassung, dass interkulturelle Philosophie schlicht Philosophie sei und «[...] daß Philosophie ihrer Natur nach interkulturell ist».<sup>36</sup> «Interkulturelle Philosophie» bliebe also, in diesem Sinne als Tautologie verstanden, für den Betrachter ein Kompositum ohne zusätzlichen Inhalt. Der Zusatz «interkulturell» wäre also letztlich unnötig, um Philosophie zu beschreiben, wenn sie es ohnehin bereits ist.<sup>37</sup> Auch Yousefi schreibt, dass «Interkulturelle Philosophie» eigentlich eine Tautologie sei – denn schließlich sei Philosophie selbst bereits global und universal und nicht nur europäisch: Mit der Bezeichnung solle daher lediglich erneut auf diesen Umstand hingewiesen werden.<sup>38</sup>

Auch ohne diese Zuspitzung auf A1 sind zahlreiche Bezüge auf die Vergangenheit und die als solche erachteten Vorläufer einer expliziten interkulturellen Philosophie in der Literatur vertreten. So schreibt etwa Fornet-Betancourt, dass das, was ich als IKP<sub>C</sub> beschreibe, eine Vorgeschichte bis in die weltweiten «Anfänge des Philosophierens» habe.<sup>39</sup> «Interkulturell» in diesem sehr allgemeinen Sinne trifft also *avant la lettre* auf viele Formen von «Philosophie» bzw. des Denkens zu. Wo genau interkulturelle Philosophie dann beginnt, ist in einem derart breiten Verständnis des Begriffs also kaum auszumachen – oder wie Chini formuliert:

Aufgrund der Omnipräsenz von kulturellen Konfrontationen – positiver oder negativer Art – in der menschlichen Geistesgeschichte und der zahlreichen Wortmeldungen dazu,

---

35 Mall im Interview, Hengst und van Barloewen 2003, 57. Vgl. ebd. Die Aussage, dass Philosophie per se interkulturell sei, verwenden Hengst und van Barloewen als Zwischenüberschrift im Interview mit Mall. Vgl. z. B. auch Yousefi 2013, 11.

36 Bodunrin im Interview, Graneß 1997, 70. Vgl. ebd. Vgl. Graneß 2011, 55, wo sie Bodunrin als einen der wichtigsten Philosophen Nigerias des 20. Jahrhunderts klassifiziert.

37 Für Mall und andere Vertreter der IKP im Sinne von C. ginge es dann v. a. darum, die Erkenntnis zu verbreiten und Philosophie *bewusst* interkulturell zu betreiben.

38 Vgl. Yousefi 2013, 45. Wie der weitere Verlauf der Arbeit zeigen wird, kann das auch darauf bezogen werden, dass Philosophen der IKP<sub>C</sub> stets betonen, dass es sich um keine neue Disziplin in der Philosophie handle, sondern vielmehr eine Haltung, mit der jede Philosophie betrieben werden solle. In diesem Sinne schwingt A1 auch bei Vertretern von C. oft mit, wird aber in dieser Arbeit keine vertiefte Betrachtung finden können – lediglich in den Ausführungen zum Philosophiebegriff der IKP<sub>C</sub> wird dieser Gedanke erneut anklängen. Vgl. u. a. Kapitel 7.2.

39 Vgl. Fornet-Betancourt 2015, 7.

ist es kaum möglich, einen Urvater (oder eine Urmutter) interkultureller Philosophie zu identifizieren.<sup>40</sup>

«Interkulturelles Philosophieren» kann sich in einem sehr weiten Verständnis von A. im Allgemeinen auf historische Vorläufer beziehen, die insbesondere von der IKP<sub>C</sub> für sich in Anspruch genommen werden. Kategorie A. wird so gewissermaßen als de facto interkulturelle Philosophie, aber begrifflich *avant la lettre* in die aktuellen Debatten miteinbezogen, weil auch sie sich mit anderen «Kulturen» als ihren eigenen beschäftigt und mit jenen im Austausch gestanden habe.

### Vorläufer der IKP<sub>C</sub>?

In der gegenwärtigen IKP<sub>C</sub> wird gerne und häufig auf Vorläufer interkulturellen Philosophierens im engeren Sinne und diese interkulturellen, philosophischen Begegnungen in der Vergangenheit verwiesen und auf das Ausmaß, in dem interkultureller Austausch die Entstehung des Denkens klassischer Philosophen, bereits in Griechenland, beeinflusst, wenn nicht gar konstituiert habe. Solche «Verflechtungen»<sup>41</sup> sind einerseits Begegnungen von Vertretern verschiedener «Kulturen», andererseits aktive Auseinandersetzungen meist europäischer Philosophen mit nichteuropäischen Texten oder Traditionen. So ist häufig die Rede von ägyptischen oder kleinasiatischen Einflüssen auf griechisches Denken, das in diesem Verständnis bereits auf der Interkulturalität fuße.<sup>42</sup> Laut Graneß habe sich Philosophie in ihrer Geschichte stets im «interkulturellen Austausch konstituiert» und nennt als Beleg Denker wie Thales, Pythagoras, Platon und Aristoteles, die in Ägypten studiert hätten.<sup>43</sup> Chini betont die Relevanz der «Vorarbeiten und Vordenker von Vico bis Wittgenstein» für die gegenwärtige IKP.<sup>44</sup>

Yousefi formuliert, dass «[...] interkulturelle Philosophie [...] in einer langen Tradition mit Kontinuitäten und Unterbrechungen [steht]».<sup>45</sup> Als Beispiele

---

40 Chini 2004, 121. Vgl. ebd. Auch eine «Entstehungsperiode» zu benennen erachtet sie daher als problematisch – erst für eine interkulturelle Philosophie im engeren Sinne sei das möglich. Chini bezieht sich in ihrem Artikel überwiegend auf die IKP im Sinne von C. – auch das obige Zitat kann so gedeutet werden.

41 Ich entnehme den Begriff mit Bezug auf interkulturelles Denken Elberfeld 2017b, 21 et passim, wo er zunächst als «Verflechtungsgeschichten» auftaucht. Zu *entanglements*, Verflechtungsgeschichten bzw. *entangled histories* siehe auch Conrad und Randeria 2013, sowie in Kapitel 6.3.

42 Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 45f. Vgl. dazu und zu weiteren Beispielen auch Paul 2008, 42–46, v. a. 42f. Vgl. Fornet-Betancourt 2015b, 157f.

43 Vgl. Graneß 2011, 55f. Vgl. u. a. Kapitel 5.3.

44 Chini 2004, 121. Chini führt an dieser Stelle interessanterweise auch aus, dass auch dem ethnozentrischen Denken Hegels die interkulturelle Philosophie einiges zu verdanken habe, da ohne seine Thesen eine Reaktion gar nicht nötig gewesen wäre. Vgl. ebd.

45 Yousefi 2010, 33.

nennt er, im Sinne der Vermischung «menschlichen Denkens», neben altägyptischen und altgriechischen Verbindungen, etwa auch Homer, dessen Epen Ähnlichkeiten zu assyrischen Quellen aufwiesen, sowie die Eroberungen Alexander des Großen und der damit verbundenen, hellenistischen Einflüsse in Asien und Afrika, oder auch Jesus von Nazareth als «unter dem Einfluss seiner Umwelt» stehend: Er bezeichnet das Christentum daher als eine Verbindung von jüdischem Monotheismus, der «[...] hellenistischen Vorstellung des universalen Logos und [der] buddhistische[n] Idee von der Verwirklichung des Höchsten im menschlichen Dasein».<sup>46</sup> Yousefi zählt weitere mutmaßliche Verbindungen wie diese auf, um zu zeigen, dass die Geschichte des Denkens von kulturübergreifendem Austausch und wechselseitiger Beeinflussung geprägt sei und daher interkulturelle Philosophie eine lange Tradition habe (worin wohl auch eine Strategie der Legitimation für seine eigene Arbeit gesehen werden kann).

Zu solchen Begegnungen wird sehr prominent bei vielen Autoren etwa das *Milindapanha* aus dem 2. Jahrhundert v. u. Z. gezählt, ein philosophischer Dialog zwischen dem graeco-indischen König Milinda (Menandros I., reg. ca. 165–130 v. u. Z.) und dem buddhistischen Mönch Nāgasena, der qua interkulturellem Gespräch mit dem Hintergrund buddhistischer «Philosophie» als Beispiel interkultureller Philosophie dient.<sup>47</sup> Auch spätere Denker wie Lull, Vico oder Herder werden von Fornet-Betancourt als «[...] in einem weiteren Sinne [...] entfernte Vorläufer eines interkulturellen Philosophierens»<sup>48</sup> bezeichnet. Weitere Denker, die in diesem Sinne als interkulturelle Philosophen oder zumindest interkulturell-philosophierend bezeichnet werden können, wären bei Gregor Paul etwa Leibniz und Wolff in ihrer Rezeption chinesischen Denkens, Xuanzangs Reiseberichte aus Indien, Schopenhauers Auseinandersetzung mit indischem Denken, die japanischen oder koreanischen Interpretationen und Adaptionen des Buddhismus und Konfuzianismus und viele mehr.<sup>49</sup> Yousefi identifiziert in der «Weltgeschichte des Denkens» zahlreiche Denker als über interkulturelle Ansätze verfügend, die qua interkulturelle Ansätze weder zu ihrer Zeit noch in der heutigen Forschung und Lehre ausreichend «zum Tragen gekommen» seien, etwa Wilhelm von Humboldt, al-Biruni, Martí, Schopenhauer, Scheler, Plessner, Nishida, Zea und andere.<sup>50</sup> Mit einigen dieser Namen besteht bereits eine Überleitung in

<sup>46</sup> Yousefi 2010, 30. Vgl. ebd., 24–34.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Mall 1995, 3 f. Vgl. Yousefi 2013, 24–34 und 100–106. Vgl. Paul 2008, 42. Vgl. auch Elberfeld 2017b, 47–59, der ausführlich auch über die historischen Hintergründe berichtet. Siehe auch Kapitel 6.1.

<sup>48</sup> Fornet-Betancourt 2015b, 157, Fußnote 1. Vgl. ebd., 157 f.

<sup>49</sup> Vgl. Paul 2008, 42 ff. Vgl. Yousefi 2010, 100 f. Paul unterscheidet begrifflich nicht sehr scharf und verwendet sowohl allgemein die Begriffe «interkulturell» und «komparativ» als auch in loc. cit. «transkulturell» synonym. Vgl. auch Kapitel 3.1. und 3.3.1 zur weiteren Abgrenzung.

<sup>50</sup> Vgl. Yousefi 2010, 100 f.

die Kategorie B. dieser Arbeit, anhand derer auch die Durchlässigkeit dieser Kategorien erfahrbar wird.

### 2.1.2. IKP<sub>B</sub> – Alle Philosophie in globaler Perspektive ist interkulturell?

Kategorie B. kann zwar, je nach Interpretation, prinzipiell alles umfassen, was auch A. ausmacht, zeichnet sich aber darüber hinaus durch weitere Attribute aus – wobei die Übergänge fließend sein können. So wird zum Beispiel auch Heidegger gerne als zumindest interkulturell interessierter Philosoph debattiert, was allerdings nicht ohne Widerspruch bleibt.<sup>51</sup> Während A. sehr ins Allgemeine zielt und oft auf die (entferntere) Vergangenheit bezogen ist, klassifiziere ich unter B. die Denker, die von über interkulturelle Philosophie schreibenden Autoren ebenfalls häufig genannt werden und die sich, neben der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem «Anderen», *bewusst* damit befassen, dass es sich um Philosophieren bzw. Denken zwischen «Kulturen», «Gesellschaften», «Traditionen» o. ä. handelt. Das bedeutet in der Regel, dass Vertreter von B. von IKP<sub>C</sub>-Autoren für sich und ihre Sache gewissermaßen reklamiert werden – unabhängig von der Selbstbezeichnung der IKP<sub>B</sub>-Denker. Im Wesentlichen sind sie in diesem Sinne ebenfalls häufig interkulturell *avant la lettre*, allerdings bereits in einer weitaus bewussteren Auseinandersetzung als Kategorie A.<sup>52</sup>

Wimmer spricht allerdings davon, dass auch schon antiken Griechen wie Pythagoras, Platon oder Aristoteles bewusst gewesen sei, dass sie von den «Barbaren», etwa den Ägyptern oder Babyloniern, einiges übernommen hätten und dass man vom Denken anderer Kulturen etwas lernen könne.<sup>53</sup> Zu Kategorie B. zählen sie dennoch eher nicht, da es dazu m. E. mehr an aktiver Auseinandersetzung wie Selbstreferenz fehlt. Wimmer nennt an gleicher Stelle jedoch auch Jaspers, Zea, Scheler und Plessner, die laut ihm über das gearbeitet hätten, was heute interkulturelle Philosophie beschäftige, und denen somit also zugeschrieben

51 Siehe dazu zum Beispiel Immel 2007, der als eurozentrisch interpretierte Aussagen Heideggers als missverstanden auffasst: Heidegger habe den Eurozentrismus überwinden wollen und Interesse an außereuropäischem Denken gezeigt. Vgl. z. B. Immel 2007, 10–14. Vgl. auch Burik 2001, v. a. 37–45, der ebenfalls Heideggers Aussagen kontextualisiert und positiv interpretiert. Siehe auch Kapitel 7.6.3. Heidegger ist zugleich in weiten Teilen der IKP<sub>C</sub> Gegenstand der Kritik für seine Aussagen, die Philosophie als ausschließlich europäisch verorten – diese Auffassungen bezüglich Heidegger scheinen zu überwiegen. Vgl. z. B. Mall 1995, 12 und 29.

52 Vgl. Estermann 2015, 81 f. Estermann schreibt dort von Komparativer Philosophie, «[...] die gleichsam als <interkulturell> *avant la lettre* bezeichnet wird». (Kursivschreibung im Original). Vgl. Kapitel 3.3.3.

53 Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 45 f. Vgl. u. a. Kapitel 5.2.1., 5.3. und 7.5.

wird, bereits in gewisser Hinsicht interkulturelle Philosophen gewesen zu sein: Interkulturelle Philosophie sei also keine «neue Erfindung», es werde lediglich ausdrücklich darüber gesprochen.<sup>54</sup>

### Beispiele für die IKP<sub>B</sub>

Zwei erste Beispiele, die geeignet sind, den Umfang wie auch die Grenzen meiner Kategorisierung als IKP<sub>B</sub> auszuführen, sind Karl Jaspers und Raimon Panikkar. Wie bereits erwähnt, gilt insbesondere Jaspers für viele Autoren der IKP<sub>C</sub> als eine Art «Prototyp», «Vorläufer» und durchaus auch «Urvater» explizit interkulturellen Denkens – diese Bezüge finden sich neben Wimmer auch bei Mall, bei Yousefi, Kimmerle und anderen.<sup>55</sup> Mal wird er – explizit oder implizit – in die Reihe der Vertreter interkulturellen Philosophierens eingeordnet, mal als «Vorläufer» derselben bezeichnet.<sup>56</sup> Insbesondere Jaspers' Veröffentlichungen zur «Weltphilosophie», also seine Auseinandersetzung mit nichteuropäischem, philosophischem Denken, sowie seine Thesen zur Achsenzeit werden von den Vertretern der IKP<sub>C</sub> rezipiert. Was Jaspers als «Weltphilosophie» benennt, wird etwa von Yousefi verstanden als das, was «[...] wir heute als interkulturelle Philosophie bezeichnen».<sup>57</sup>

Yousefi rezipiert und würdigt ebenfalls die Achsenzeit-Hypothese Jaspers ausführlich und kritisch, auf die auch etwa Wimmer und Mall Bezug nehmen. In der «Achsenzeit» (circa 800 bis 200 v. u. Z.) seien die Grundkategorien unseres heutigen Denkens und die «Ansätze der Weltreligionen» hervorgebracht worden. Jaspers habe von einem Übergang vom «Mythos» (im Sinne eines von Mythen bestimmten Zeitalters) zum «Logos» gesprochen, also einem mehr rational bestimmten und reflektierten Zeitalter. Es habe Jaspers zufolge zum ersten Mal Philosophen gegeben – Sokrates ebenso wie Konfuzius, Buddha Śākyamuni, Mahāvīra, Zarathustra und andere.<sup>58</sup> Trotz aller inhaltlichen und strukturellen

---

54 Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 45f. Zea, Plessner, Scheler werden auch von Yousefi als «Vertreter interkultureller Forschungsansätze» identifiziert. Vgl. Yousefi 2010, 100f.

55 Siehe z. B. Mall 1995, Yousefi 2010, Yousefi 2013, Kimmerle 2009a und andere. Ich entnehme die Bezeichnung «Urvater» der bereits oben zitierten Quelle (Chini 2004, 121) und stelle mich mit dieser Behauptung gegen ihre Verwendung, da Chini ja eben sagen will, dass ein solcher schwer zu identifizieren sei.

56 Als «Vertreter» etwa bei Yousefi 2013, 168, als «Vorläufer» etwa bei Yousefi 2010, 102–106.

57 Yousefi 2010, 103. Vgl. ebd., 102ff. Zur Besprechung von «Weltphilosophie» siehe neben Kapitel 2 auch Kapitel 3.3.3.

58 Vgl. Yousefi 2013, 168–179. Vgl. Mall 1995, 43, aber auch 13, 29 et passim. Vgl. Wimmer 2004, 105f.

Unterschiede werden diese von Jaspers und seinen Exegeten wie Yousefi qua Denker und damit simultan qua Philosophen gleichgesetzt:

Einsiedler und wandernde ›Denker‹ in China, ›Asketen‹ in Indien, ›Philosophen‹ in Griechenland und ›Propheten‹ in Israel gehören für Jaspers, trotz grundlegender Divergenzen im Hinblick auf Glauben, Sinngehalte und innere Verfassung, zusammen.<sup>59</sup>

Jaspers selbst verwendet die Bezeichnung «interkulturell» noch nicht und sieht die Entwicklung von Philosophie in China, Indien, Europa zwar als gleichzeitig, aber unabhängig voneinander, da jene Denker nicht voneinander gewusst hätten.<sup>60</sup> Er wird daher, etwa von Yousefi, auch aus interkultureller Sicht problematisiert, z. B. grade weil Jaspers von unabhängigen Entwicklungen in China, Indien und Europa ausgegangen sei und dabei übersehen habe, dass Kulturen nie «hermetisch voneinander abgeriegelt» seien und neben internem immer auch externer Einfluss bestehe, oder auch dahingehend, dass es bereits vor der Achsenzeit rationales, nichtmythisches Denken gegeben habe, oder dass er afrikanisches oder prä-kolumbianisches, amerikanisches Denken ausschließe.<sup>61</sup> Nichtsdestotrotz wird Jaspers aber als wichtiger Vordenker der IKP im Sinne von C. gesehen und kann somit in Kategorie B. eingeordnet werden.

Neben Jaspers kann auch Raimond Panikkar in diese Kategorie gezählt werden, der auch häufig von Vertretern von C. als interkultureller Philosoph rezipiert oder als Teil der IKP beschrieben wird und der selbst über interkulturellen wie interreligiösen Dialog veröffentlicht hat.<sup>62</sup> Mehr noch als mit Jaspers wird an Panikkar deutlich, wie durchlässig meine Einteilung in Kategorien ist: Er könnte auch durchaus eher C. zugeordnet werden, da er zwar nicht so prominent wie andere eine bestimmte Form interkultureller Philosophie vertritt, aber doch direkt über Interkulturalität, interkulturellen Dialog und interkulturelles Philosophieren schreibt, auch im *Polylog*.<sup>63</sup> Dass ich ihn letztlich doch in Kategorie B. einordne, steht v. a. im Zusammenhang mit Panikkars Arbeiten, die eher zur Theologie gehören, seinen anderen nichtinterkulturellen Arbeitsschwerpunkte

<sup>59</sup> Yousefi 2013, 171. Vgl. ebd., 170–172. Ich beziehe mich in dieser Darstellung ausdrücklich auf Quellen von IKP<sub>C</sub>-Autoren (wie hier Yousefi), da es mir ausschließlich um ihren Blick auf Jaspers geht, nicht aber um die Frage, ob Jaspers von ihnen korrekt dargestellt wird. Siehe für Jaspers' Auffassungen auch Teoharova 2005, dort in Bezug auf interkulturelle Philosophie v. a. 91–114.

<sup>60</sup> Vgl. z. B. Yousefi 2013, 171 f. und 179.

<sup>61</sup> Vgl. Yousefi 2013, 175 (Vor-Achsenzeit), 176 (Abriegelung), 176 und 178 f. (Ausschluss).

<sup>62</sup> Vgl. z. B. Becka 2004, 45. Insbesondere seine Argumente zu «homöomorphen Äquivalenzen», die Wimmer übernimmt, werden weiter unten Thema sein. Vgl. Panikkar 1998, 15 ff. Vgl. u. a. Kapitel 7.1.

<sup>63</sup> Siehe Panikkar 1998. Vgl. Chini 2004, 122, die ihn in einem Zug mit u. a. Mall und Wimmer nennt. Mit seinem Erbe ist heute das *Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar* befasst (meine Hervorhebung).

und den weiteren auf ihn eher nicht zutreffenden, unten ausgeführten Attributen der Kategorie C. Insbesondere auch seine Arbeit zur komparativen Philosophie unterscheidet ihn deutlich von IKP<sub>C</sub>-Denkern – Weber etwa bezeichnet einen seiner Aufsätze als «greatly influential in comparative philosophy circles».<sup>64</sup>

Anders als Jaspers ist Panikkar also eher ein Teil der kontemporären, interkulturell-philosophischen Bewegung, für die es eine Vielzahl von Klassifikationsansätzen gibt, die sich von meiner Einteilung unterscheiden. Diese Ansätze können personenzentriert erfolgen, nach Regionen oder auch nach Methoden. Zwei sehr hilfreiche personenzentrierte Listen stammen von Göller (2000) und Elm (2001), die gut das charakterisieren, was ich unter Kategorie B. zu verdeutlichen versuche. Beide Listen müssen zwar inzwischen als veraltet gelten, da sie einige der jüngeren Autoren und damit potentieller Richtungen und Entwicklungen der IKP<sub>BC</sub> nicht berücksichtigen können. Dennoch liefern sie wertvolle Informationen für die Skizzierung der IKP, v. a. die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens betreffend. Weil sie nicht sehr aktuell sind, verzichte ich auf eine Auseinandersetzung mit den Einzelheiten: Im Wesentlichen entsprechen beide Listen einander und divergieren lediglich hinsichtlich der Reihenfolge und einiger Details; beide verstehen sich als nicht abschließende Aufzählung.<sup>65</sup> Elm unterscheidet neun unterschiedliche Formen von interkultureller Philosophie, Göller acht Richtungen «interkulturellen oder komparativen Philosophierens im deutschsprachigen Raum»<sup>66</sup>.

Interessant für Kategorie B. sind dabei mehrere Nennungen (unter anderem bei beiden auch Panikkar): Sowohl Göller als auch Elm inkludieren auch die Arbeit *Philosophie in Japan* von Peter Pörtner und Jens Heise als eine der Formen interkulturellen Philosophierens, bei letzterem sogar als eine eigene Unterart derselben: «[D]ie topische Variante der interkulturellen Philosophie stellen die Ja-

---

<sup>64</sup> Weber 2013b, 167.

<sup>65</sup> Göller spricht von «unvollständig», Elm von «mindestens» jenen Konzeptionen, die er unterscheidet. Vgl. Göller 2000, 76. Vgl. Elm 2001, 34. Als grobe Zusammenfassung: Auf beiden Listen identisch werden i) Elmar Holenstein, ii) Gregor Paul und Heiner Roetz, iii) Bernhard Waldenfels, iv) Heinz Kimmerle, v) Raúl Fornet-Betancourt und Raimond Panikkar und vi) Franz Martin Wimmer und Ram Adhar Mall (als einflussreichste Vertreter) gelistet. Leichte Unterschiede zeigen sich in vii) bei dem beide eine an Heidegger und der Kyōto-Schule orientierte Richtung ausmachen, zu der bei Göller Ōhashi Ryōsuke auch Lydia Brüll, Peter Pörtner und Jens Heise gehören, bei Elm hingegen neben Ōhashi auch Ueda Shizuteru. viii) besteht bei Göller aus Günter Wohlfahrt und Lutz Geldsetzer, bei Elm steht hier neben Wohlfahrt Rolf Elberfeld. Die im Folgenden besprochenen Pörtner und Heise bilden bei Elm eine eigene Kategorie ix).

<sup>66</sup> Vgl. Elm 2001, 35 ff. Göller 2000, 76. Vgl. ebd., 75–78. Wimmer etwa als Vertreter der IKP<sub>C</sub> erwähnt beide Aufzählungen, zitiert wohlwollend daraus und widerspricht ihnen nicht. Vgl. Wimmer 2004, 53. Teile von Göllers Liste gehen wohl auf die Unterstützung von Gregor Paul zurück. Vgl. Paul 2000, 384, Fußnote 4. Vgl. Göller 2000, 13 und 75, Fußnote 80.



pan-Auslegungen von Peter Pörtner und Jens Heise dar [...].<sup>67</sup> Und in der Tat verwenden Pörtner und Heise den Begriff «Philosophie» zur Beschreibung einer Vielzahl von Phänomenen der japanischen Geistesgeschichte: Sie schreiben etwa neben «japanischer Philosophie» von «östlicher» oder «orientalischer Philosophie», thematisieren auch die Problematik von Philosophie außerhalb der «abendländischen Kultur», ganz ähnlich wie viele Autoren der IKP<sub>C</sub>. Sie argumentieren u. a. mit Gadamer und Vico und wollen, letzterem folgend, eine topische Philosophie als Leitfaden ihrer Darstellungen entwerfen – allerdings ohne dabei explizit auf Interkulturalität zu rekurrieren, diese als Paradigma, Leitbegriff oder Zielsetzung zu verwenden oder sich an ihr zu orientieren.<sup>68</sup>

Der ebenfalls in beiden Listen genannte Bernhard Waldenfels wird in der Tat auch in den Werken der IKP<sub>C</sub> häufig rezipiert und zitiert. Schwerpunkt seines Oeuvres ist die Phänomenologie und der Umgang mit dem «Fremden», was sich in seinem häufig zitierten Werk *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden* widerspiegelt. Auch hier ist «Interkulturalität» jedoch kein zentraler Begriff, obgleich in der Problematisierung des Verhältnisses zum «Fremden» und gerade auch des Verhältnisses Europas zum Rest der Welt, bedeutende Aspekte dessen, was mit «Interkulturalität» gemeint ist, präsent sind. Aufgrund dieser theoretischen Grundlagenarbeiten wird er von Göller und Elm (und anderen, die Waldenfels als Mitstreiter in Sachen Interkulturalität sehen), als Vertreter interkultureller Philosophie gesehen. Er ist es zwar sicher nicht im Sinne von C., da er nicht anderweitig explizit interkulturell (im Sinne einer Selbstbeschreibung) tätig ist. Daher ordne ich ihn in Kategorie B ein, weil er an den Themen kritisch interessiert und durch seine phänomenologische Arbeit zum Fremden thematisch mit vielen Überschneidungen aufgestellt ist.<sup>69</sup>

An diesen beiden Beispielen wird zusätzlich zu Jaspers und Panikkar gut ersichtlich, was die Kategorie B. ausmacht: Es geht m. E. weniger um ein explizites Bekenntnis zur Interkulturalität als um ein reflektiertes Auseinandersetzen mit anderem Denken, anderen «Kulturen» etc. Während Pörtner und Heise so-

<sup>67</sup> Elm 2001, 36. Vgl. Pörtner und Heise 1995, 20–45, zu «topischer Philosophie».

<sup>68</sup> Bezeichnungen wie die zitierten finden sich der ganzen Monographie, exemplarisch S. 4 («japanische Philosophie»), S. 5 («östliche Philosophie»), S. 3 und 6 («orientalische Philosophie»), S. 5 («abendländische Kultur»), et passim. Für die zusammengefassten Inhalte des Werks vgl. Pörtner und Heise 1995, 3–45.

<sup>69</sup> Auf seiner Profseite der Ruhr-Universität Bochum wird «Interkulturalität» lediglich als einer von vielen Teilbereichen seiner phänomenologischen Forschung aufgeführt, «interkulturelle Philosophie» überhaupt nicht. Waldenfels ist nicht Mitglied oder Beirat in einer der Gesellschaften für IKP o. ä. Vgl. Ruhr-Universität Bochum (o. J.). Seine unabhängige bis kritische Haltung wird vielleicht auch durch seine knappe Antwort auf die Frage «Gibt es einen Erkenntnisfortschritt durch interkulturelles Philosophieren?» deutlich, die ich als zögerlich charakterisieren möchte: Zwar betont er die Wichtigkeit der interkulturellen Auseinandersetzung, weicht jedoch einer direkten Beantwortung der Frage aus. Vgl. Waldenfels 2008.

wohl *conceptual schemes* (im oben zitierten Sinne Mas und van Brakels) der einen mit denen einer anderen Kultur erklären als auch über diesen Austausch reflektieren, sie den Philosophiebegriff also auf die japanische Geistesgeschichte anwenden sowie sich mit der Problematik der Philosophie in einer globalisierten Welt auseinandersetzen, d. h. bewusst damit umgehen, dass sie sich in der (philosophischen) Auseinandersetzung mit einer anderen «Kultur» befinden, trifft auf Waldenfels v. a. Letzteres zu. Da er jedoch sehr wohl die grundlegende Auseinandersetzung mit «dem Fremden» etc. sucht und philosophisch reflektiert, ist die Bezeichnung als «interkultureller Philosoph» nicht überraschend. Gemessen an C. wären alle beide dennoch nicht Vertreter der Interkulturellen Philosophie, die diese zwar inhaltlich ähnlich bzw. thematisch und methodisch vergleichbar operieren, allerdings mit deutlicherem Bezug auf «Interkulturalität» (oder begriffliche Derivate).

### Feinheiten der Differenzierung

Wenn diese Arten von philosophischer Arbeit als «interkulturell» bezeichnet werden, dann ist damit wohl gemeint, dass die Thematik über das hinausgeht, was gemeinhin in der akademischen Philosophie behandelt wird. «Interkulturell» oder *intercultural* wäre somit ein Marker für die Beschäftigung mit etwas «Fremdem», etwas anderem als dem Gewohnten. Weitergedacht könnte dies zu dem Schluss führen, dass alle Autoren, die sich mit Philosophie außerhalb des «Westens» befassen, als Formen interkultureller Philosophie bezeichnet werden könnten, also auch jene, die sich als explizit «komparativ» oder «globalphilosophisch» arbeitend sehen (und insofern sogar die hier vorliegende Arbeit). Zugleich gibt es eine große Menge an Literatur zum Thema «Philosophie» in anderen Weltgegenden<sup>70</sup>, die sich also mit gleichen oder ähnlichen Problematiken beschäftigt, ohne jedoch den Begriff «interkulturelle Philosophie» prominent oder überhaupt zu verwenden, und nichtsdestotrotz von der IKP<sub>C</sub> als «interkulturell» aufgefasst würde. Der Umfang der interkulturellen Philosophie in Kategorie B. im Verständnis der IKP<sub>C</sub> entspricht letztlich allem philosophischem Bestreben, global ausgerichtet zu denken, also jede Form von nichteurozentrisch verhafteter, global orientierter Philosophie. Damit entspricht diese Kategorie in weiten Teilen dem, was ich allgemein als «Philosophie in globaler Perspektive», «Global»- oder «Weltphilosophie» bezeichne. Da in der IKP<sub>C</sub> all das jedoch in der Regel mit «interkultureller Philosophie» beschrieben und gleichgesetzt wird, spreche ich von «IKP<sub>B</sub>» v. a. aus Gründen der Differenzierung.

---

<sup>70</sup> Siehe hierzu etwa Veröffentlichungen wie Bauer 2001 (*Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*), Maffie 2014 (*Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*) oder Pörtner und Heise 1995 (*Philosophie in Japan*), die vorwiegend auf vormodernes Denken Bezug nehmen. Siehe dazu u. a. auch Kapitel 7.1.

In der Tat erwähnen Ma und Brakel, deren globalphilosophischen Ansatz ich in diesem Schema entsprechend als IKP<sub>B</sub> einordne, dass bei ihnen *intercultural philosophy* in der Regel «komparative Philosophie» beinhalte sowie *intercultural* und *crosscultural* synonym seien.<sup>71</sup> Auch die Verwendung von *world philosophy* sowie *global philosophy* scheinen bei ihnen die gleiche Bedeutung zu tragen und entstehen alle aus der akademisch-philosophischen Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Globalisierung, des Multikulturalismus und des *postcolonialism*.<sup>72</sup> Ihrer oben zitierten generellen Einschätzung folgend, dass alle philosophische Aktivität interkulturell sei und zwischen den Traditionen übersetzend, interpretierend und rezipierend agiere, wäre so gesehen also tatsächlich jede Form von Global- oder Weltphilosophie interkulturell. An Ma und van Brakel als englischsprachigen Autoren wird deutlich, wie sich die Aufzählungen von Göller und Elm auch darin ähneln, dass sie sich auf den deutschsprachigen Raum konzentrieren und angloamerikanische Autoren der interkulturellen Philosophie ausklammern. Wie sie auf nichtdeutschsprachige, «interkulturelle» Philosophie Bezug nehmen, ist bezeichnend: Während Elm nur allgemein auf das Journal *Philosophy East and West* verweist, zählt Göller neben diesem u. a. auch andere Werke wie Coplestons *Philosophies & Cultures* auf, die sich sämtlich zwar mit der «Philosophie» in anderen «Kulturen», zumeist in Ostasien, beschäftigen, allerdings ebenfalls nicht die Interkulturalität thematisieren, sich explizit mit ihr identifizieren oder einer gewissen Richtung zuordnen.<sup>73</sup> Vielmehr könnten sie auch als wichtige Werke komparativen oder multikulturellen Philosophierens gelten. Diesem Gedanken folgend könnte auch Bryan van Norden, der sich für eine multikulturelle Philosophie einsetzt, als interkultureller Philosoph gewertet werden.<sup>74</sup>

Auch Autoren, die sich vorwiegend inhaltlich mit nichtwestlichem Denken auseinandersetzen, wie etwa Barry Hallen mit afrikanischer Philosophie oder James Maffie mit aztekischer Philosophie, können daher als in diese Kategorie B. fallend gedacht werden: Sie arbeiten in ähnlicher Richtung, sind aber keine interkulturellen Philosophen in dem Sinne, wie ich die IKP<sub>C</sub> verstehe.<sup>75</sup> Dennoch arbeiten sie insofern allgemeinsprachlich «interkulturell», als sie als Philosophen

71 Vgl. Ma und van Brakel 2016, 1 sowie 305, Endnote 1.

72 Vgl. Ma und van Brakel 2016, 178.

73 Vgl. Elm 2001, 35, Fußnote 84. Vgl. Göller 2000, 77, v. a. Fußnote 92. Neben allgemeinen Verweisen zählt Göller konkret folgende Werke und Autoren auf: *Philosophy and Culture: East and West* von Ch. A. Moore; *Thinking through Confucius* von D. Hall/R.T. Ames und *Chinese Text and Philosophical Context* von H. Rosemont jr., die er als «eine Art eigener Schule [...] kulturellrelativistisch-sinologischer Arbeiten» (ebd.) sieht; sowie «modernen Neokonfuzianismus» als eine weitere Richtung, die einen transkulturellen Anspruch vertrete, etwa bei Tu Weiming *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*.

74 Vgl. allgemein van Norden 2017.

75 Siehe z. B. Maffie 2014 und Hallen 2006. Siehe zu diesen Autoren auch v. a. Kapitel 7.

«über den Tellerrand blicken», also über die Grenzen herkömmlicher Arbeitsgegenstände der akademischen Philosophie hinaus. Sie arbeiten aktiv philosophisch mit dem, was sie in den jeweiligen Zivilisationen, die sie untersuchen, als «philosophisch» oder «philosophisch relevant» identifizieren. Ähnlich gelagert wäre der Fall von Eric Nelson, der in seiner Monographie *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought* zwar offensichtlich über globalphilosophische Themen schreibt, darunter auch explizit über *intercultural philosophy*, sie von multikultureller und komparativer Philosophie streng unterscheidet, sie für eine notwendige Aufgabe in der Gegenwartsphilosophie hält und weitere ähnliche Ansätze wie die IKP<sub>C</sub> verfolgt.<sup>76</sup> Dennoch ordne ich ihn in meiner Kategorisierung eher in B. als in C. ein, da er sich in anderen Punkten deutlich von den Denkern der IKP<sub>C</sub> unterscheidet (siehe unten) und letztere in seiner Arbeit auch nicht rezipiert.<sup>77</sup> Deutlich wird daran jedoch erneut die Durchlässigkeit der Kategorien und ihre Eigenschaft als Hilfskonstruktion: Kategorie B bezeichnet interkulturelle Philosophie in dem Sinne, dass ihre Vertreter im Feld von Philosophie in globaler Perspektive oder *global philosophy* aktiv sind, auch explizit «interkulturell» tätig sein können, aber nicht notwendigerweise müssen oder gar zentralen, programmatischen Wert auf diese Bezeichnung legen.

Es wird daher nicht immer ganz klar, wo eine Grenze gezogen werden muss zwischen interkulturellem und nichtinterkulturellem globalem Philosophieren. Auch Ansätze, die nicht direkt von einer «interkulturellen Philosophie» sprechen, sondern von einer philosophischen Auseinandersetzung mit Interkulturalität o. ä., fallen vornehmlich in diese Kategorie B., ohne von einer Behandlung der IKP<sub>C</sub>-Denker ausgenommen zu sein. Ein geeignetes Beispiel stellt das Werk *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe* dar, in der die Herausgeberinnen einleitend programmatisch schreiben, dass es gelte, «[...] auch die unter das Stichwort <Interkulturalität> fallenden Phänomene in den Fokus philosophischer Fragestellungen zu rücken [...]».<sup>78</sup> Gleichwohl sind auch einige IKP<sub>C</sub>-Vertreter unter den Beitragenden dieser Publikation.

### Differenzieren nach Regionen und Methoden

Ma und van Brakel unterscheiden letztlich zwei Formen interkultureller Philosophie im engeren Sinne anhand der Sprachräume sowie auch der Methoden: Auf der einen Seite stünden laut ihnen auf Englisch publizierende Autoren, die interkulturelle Philosophie als Nachfolger von komparativer Philosophie sähen, deren

<sup>76</sup> Vgl. Nelson 2017, 3–6.

<sup>77</sup> Da Nelson 2017 sich explizit mit deutschen Denkern und deutschsprachiger Sekundärliteratur auseinandersetzt, gehe ich davon aus, dass er auch die Werke der IKP<sub>C</sub> lesen könnte. Dennoch referiert er über *intercultural philosophy* ohne Verweise auf die Denker der IKP<sub>C</sub>.

<sup>78</sup> Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 15.

Arbeit es nahelege, dass die Unterschiede dieser Adjektive verschwinden würden. Für diese Gruppe von Autoren halten sie sogar fest: «[...] [T]he intercultural trend in comparative philosophy may have stimulated the turn to world philosophy.»<sup>79</sup> Auf der anderen Seite sehen sie eine Richtung deutschsprachiger, in hermeneutischer Tradition arbeitende Autoren, worauf ich in der Darstellung von Kategorie C. ausführlich zu sprechen kommen werde. Dass Göller und Elm in ihren Darstellungen auf deutschsprachige interkulturelle Philosophie fokussieren, ist also nicht willkürlich und entspricht der häufig zu findenden Einordnung der IKP<sub>C</sub> als vorwiegend deutschsprachiges Phänomen.

Eine auf andere Art und Weise als bei Elm und Göller differenzierte und in jedem Falle aktuellere Darstellung bietet der Band *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, in dem v. a. nach regionalen Gesichtspunkten innerhalb der interkulturellen Philosophie unterschieden wird. Obgleich auch hierin kein Anspruch auf Vollständigkeit vertreten wird, fasst der Band den Begriff der Interkulturellen Philosophie wesentlich weiter und sieht den deutschen bzw. mitteleuropäischen Beitrag als nur einen von vielen. Hierin werden in je eigenen Beiträgen (jeweils in Großschreibung des «I») «Interkulturelle Philosophie» in Afrika, bei arabischen Philosophen, in Westeuropa, in Lateinamerika thematisiert sowie die «interkulturelle Transformation der Philosophie» in Asien, Interkulturalität in Osteuropa und kulturelle Diversität bzw. Interkulturalität in Nordamerika. In diesem Überblick ist also bereits eine größere Nähe zu C. erkennbar – dies mag mitunter in der Person des Herausgebers und Mit-Autors Fornet-Betancourt begründet liegen, der ein dezidiert Vertreter der IKP<sub>C</sub> ist. Einzelne Beiträge sind daher auf die Frage nach interkultureller Transformation ausgerichtet oder auf den Einfluss, den die (deutschsprachig dominierte) interkulturelle Philosophie auf andere Kontinente hat. Zugleich sind Beiträge wie etwa zu Afrika oder Lateinamerika doch auch weiterhin offen im Sinne von Kategorie B., die auch als komparative oder andere Art von «Weltphilosophie» (im Sinne Mas und van Brakels) bezeichnet werden könnten.<sup>80</sup>

Neben jenen überwiegend regionalen Unterscheidungen wären zur Differenzierung der interkulturellen Philosophie ebenfalls solche nach Methoden möglich. Wimmer führt dazu aus:

Die dargestellten Ansätze werden etwa unterschieden nach den regionalen Traditionen, die sie vorrangig behandeln (wobei Japan eine auffallend große Rolle spielt [...]) oder

<sup>79</sup> Ma und van Brakel 2016, 179. Vgl. ebd. Aus dem Zusammenhang wird mir nicht ganz klar, in welchem Verhältnis diese Beschreibungen ihnen zufolge tatsächlich zueinander stehen sollen. Ich verwende dieses Zitat aufgrund der m. E. sehr relevanten Erwähnung eines «interkulturellen Trends» in der komparativen Philosophie, v. a. im Hinblick auf die strenge Abgrenzung von interkultureller und komparativer Philosophie in der IKP<sub>C</sub>.

<sup>80</sup> Siehe Fornet-Betancourt 2015a.

auch nach methodologischen Orientierungen (linguistisch-strukturalistisch, strukturonologisch, phänomenologisch), sie werden als ‹stark› oder ‹gemäßigt› kulturellrelativistisch gekennzeichnet und ihre Gemeinsamkeit wird in der Offenheit für kulturell differente Denktraditionen sowie in der Suche nach einer daraus zu gewinnenden Orientierung einer zukünftigen Weltgesellschaft gesehen.<sup>81</sup>

Diese Vielfalt an Methoden und Gemeinsamkeiten in der Offenheit für andere Traditionen, die Wimmer sieht, korrespondiert stark mit der Pluralität der Ansätze, die ich in Kategorie B. zusammenfasse, sowie mit den fließenden Übergängen der Kategorien. Gerade aufgrund der Vielfalt an Methoden verwende ich sie jedoch nicht als maßgebliches Kriterium der Unterscheidung, sondern die mittlerweile vertrauten Kategorien.<sup>82</sup>

Zunächst jedoch ist es nicht unüblich, die Szene der interkulturellen Philosophie nach methodischen Zugängen zu differenzieren. Niels Weidtmann beispielweise sieht die Vielfalt an Ansätzen weniger in einer ausgesprochenen Uneinigkeit der Denker begründet, sondern v. a. darin, dass in der Philosophie die diversen Autoren «auf verschiedenen Ebenen auf die interkulturelle Situation» bzw. «interkulturelle Herausforderung» reagierten. Diese hätten daher, Weidtmann zufolge, in ihren je spezifischen «Dimensionen interkultureller Begegnung», der sie zu entsprechen suchen, auch alle ihre jeweilige Berechtigung.<sup>83</sup> So unterscheidet er grob «einheitstheoretische Ansätze» (er bespricht dazu etwa «Universalismus» oder komparative Philosophie) und «differenztheoretische Ansätze», wo er etwa interkulturelle Hermeneutik oder Dialogphilosophie behandelt, um daran anschließend auf «Philosophie der Erfahrung» einzugehen.<sup>84</sup> Weidtmann betont, dass diese Zugänge bzw. Methoden aufgrund ihrer Unterschiede qua «Dimensionen» nicht frei kombinierbar seien, und übt damit Kritik an Yousefi und Braun, die sogar von der «kompositorischen Methode» schreiben.<sup>85</sup> Laut letzteren sei die «Methode der Interkulturalität» jedoch «grundsätzlich pluralistisch» und daher «kompositorisch», weil sie aus verschiedenen Komponenten oder Methoden bestehe, die einander ergänzten und welche die Autoren als u. a. analytisch, historisch, phänomenologisch, dialektisch, normativ, empirisch, komparatistisch benennen.<sup>86</sup> Diese Kumulation der Methoden sei laut

---

81 Wimmer 2004, 50. Wimmers Verweis auf Japan entspricht auch meiner Wahrnehmung. Viele prominente IKP<sub>C</sub>-Autoren sind mit der Japanologie verbunden, etwa Rolf Elberfeld oder Gregor Paul.

82 Siehe weiter unten, passim, zur ergänzenden Begründung, sowie in Kapitel 3.2.1. mehr zu Methoden.

83 Vgl. Weidtmann 2016, 50. Vgl. ebd., 50–52 für weiteren Kontext.

84 Vgl. Weidtmann 2016, 52–111.

85 Vgl. Weidtmann 2016, 50, v. a. Fußnote 1. Vgl. Yousefi und Braun 2011, 37–39.

86 Vgl. Yousefi und Braun 2011, 37–39. Dort schreiben sie sowohl im Singular von der «Methode der Interkulturalität», die sie als «kompositorisch» erachten, als auch im Plural von «Methoden der Interkulturalität» für die diversen Komponenten. Weidtmann schreibt von der

Yousefi aber weder als Methodenanarchismus noch als Methodenlosigkeit gemeint, sondern vielmehr eben als methodenpluralistisch zu verstehen und als responsiv zu kulturspezifischen Faktoren.<sup>87</sup>

Diese Abweichungen in den Auffassungen sind sicherlich mit unterschiedlichen Methodenbegriffen zu erklären, und obgleich sie tiefergehender Untersuchungen bedürfen, wird bereits auch so offenkundig, dass Interkulturalität und interkulturelle Philosophie auf sehr unterschiedliche Art und Weise durchgeführt werden können – egal, ob die jeweiligen Ansätze eine (Methoden-)Kombination zulassen oder nicht. Diese kurzen Beispiele zeigen, wie divers in der Tat das ist, was als IKP beschrieben werden kann; die Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie erachtet die IKP selbst als «methodologischen Standpunkt» mit dem Ziel der «Annäherung aller Weltphilosophien»:

Hier werden in hermeneutischer, dekonstruktiver, spekulativer, dialektischer, etc. Gestalt Methoden und Wege der Annäherung ebenso untersucht wie die je unterschiedlich ausdifferenzierten Modelle und Systeme anthropologischer, logischer, staats- und rechtsphilosophischer, ästhetischer, religionsphilosophischer oder metaphysischer Art.<sup>88</sup>

Auf die unterschiedlichen Methoden werde ich häufiger am Rande, aber nie ausführlicher eingehen können – geschweige denn einen kritischen Methodenbegriff erarbeiten, wofür Arbeiten wie die Weidtmanns einen geeigneteren Ort bieten. Ich differenziere v. a. durch den Sprachgebrauch «Interkulturalität» als Antwort auf die institutionelle wie historische Ausgangslage sowie durch die Selbstbeschreibung und -verortung der Autoren, jedoch nicht durch explizite

---

«kompositorischen Methode» interkultureller Philosophie» bei Yousefi und Braun (Weidtmann 2016, 50, Fußnote 1), was nicht ganz korrekt ist, da Yousefi und Braun ihre Vorstellungen der Methode von *Interkulturalität* darlegen, ohne dies auf Philosophie einzuschränken. «Kompositorisch» sei die Methode, da sie aus verschiedenen Komponenten bestehe. (Vgl. Yousefi und Braun 2011, 39.) In Yousefi 2013 jedoch beschreibt Yousefi die Methode der Interkulturellen Philosophie als «kompensatorisch», weil das Zusammenwirken der dort analog zu Yousefi und Braun 2011 genannten Komponenten «[...] die Grundlage einer gemeinsamen sich ergänzenden Lernkultur bietet, die a) strukturelle und korrelative Zusammenhänge identifiziert, die b) eine vielfältige Untersuchung der Zusammenhänge erleichtert und die c) eine Überprüfbarkeit der Sachverhalte auf dem Weg zum polyphonen Dialog ermöglicht». (Yousefi 2013, 54. Vgl. ebd., 53–55.) Es wird mir auch im Zusammenhang der zitierten Stelle nicht ersichtlich, wie Yousefi zur Wortwahl «kompensatorisch» kommt oder was genau «kompensiert» werden soll; er scheint aber letztlich das Gleiche zu meinen wie in Yousefi und Braun 2011. Vielleicht handelt es sich daher auch um eine fehlerhafte Formulierung. Mall weist allgemein darauf hin, dass Interkulturelle Philosophie «[...] kein Ort der Kompensation [ist], um beim Anderen das zu finden, was einem fehlt». (Mall 2005a, 126.)

<sup>87</sup> Vgl. Yousefi 2013, 53–55.

<sup>88</sup> GIP (o. J.). Ich sehe die GIP vornehmlich als ein institutionelles Sprachrohr von Vertretern von C. Siehe mehr dazu in den Ausführungen zu Kategorie C.

Ausarbeitung unterschiedlicher Methoden, die unter dem Schirm der «Interkulturalität» zusammenfinden können.<sup>89</sup> Letztlich gilt für die IKP, ob nun im Sinne von Kategorie B. oder C., im Wesentlichen die allgemeine Einschätzung von Mabe, dem zufolge sie bis dato «keine spezielle Methodologie» habe,

[...] sondern [...] mit verschiedenen methodischen Ansätzen [operiert], denen es gemein ist, daß sie eine radikale Veränderung insbesondere der negativen Einstellungen zum kulturell Anderen erreichen wollen.<sup>90</sup>

Zuletzt bleibt damit auch die Frage bestehen, ob diese Arbeit mich zu einem Autor der interkulturellen Philosophie macht – was ich ausdrücklich verneinen möchte. Meine Position sehe ich als die eines externen Beobachters, der das vielseitige Phänomen der IKP, insbesondere der IKP<sub>C</sub>, zum Anlass der Reflexion über die Probleme der akademischen Philosophie des 21. Jahrhunderts macht. Der Beitrag, den ich in dieser Arbeit zu leisten suche, geht zwar über die reine Beobachtung (sowie Beobachtung zweiter Ordnung) hinaus, bewertet und versucht, Lösungsvorschläge für einige der Probleme der IKP<sub>C</sub> zu erbringen, stellt aber ihrerseits die Interkulturalität nicht in den Mittelpunkt oder favorisiert sie als Lösungsstrategie. In diesem Sinne fiele die vorliegende Arbeit allenfalls in das sehr breit angelegte Verständnis von Kategorie B., da sie die Philosophie (mittels der Auseinandersetzung mit der IKP<sub>C</sub>) in globaler Perspektive thematisiert und sich daher in eine Vielzahl von Zugängen einreihet. Lediglich in dieser Hinsicht könnte sie als «IKP» gesehen werden – ohne, dass dies viel über sie aussagen würde.

### 2.1.3. IKP<sub>C</sub> – Interkulturelle Philosophie im engeren Sinne

Unter Kategorie C. – die IKP im engeren Sinne – verstehe ich zunächst all jene, vorwiegend deutschsprachigen Denker, die eine Transformation, eine Veränderung oder einen Paradigmenwechsel in der als eurozentrisch o. ä. wahrgenommenen akademischen Philosophie fordern und diese Transformation auf «Interkulturalität» ausrichten, zugleich aber keine akademische Disziplin oder Fach bilden wollen. Die Antworten der Vertreter der IKP<sub>C</sub> auf philosophische Fragestellungen, insbesondere auch zur Konstitution der Philosophie in globaler Perspektive, kreisen um den Begriff «Interkulturalität» bzw. «interkulturell» und den jeweiligen Implikationen. D. h. «Interkulturalität» ist ein entscheidender Teil der jeweiligen Antwortstrategie auf die Fragen, die eine global und nichteurozentrisch gedachte Welt an die akademische Philosophie und den Sprachgebrauch des Worts «Philosophie» und seiner Entsprechungen stellt – in strenger Abgren-

---

89 Siehe zu Methoden u. a. auch Kapitel 3.3.1. und 3.2.3.

90 Mabe 2010, 39. Vgl. ebd.



zung zu anderen Ausrichtungen wie «transkulturell» oder «komparativ». Neben diesem Sprachgebrauch ist ihnen auch gemein, grundlegend definieren zu wollen, was «interkulturelles Philosophieren» bedeutet, sowie Interkulturalität als eine Art Haltung, mit der jedes Philosophieren betrieben werden soll, zu denken. Es geht ihnen darum, nicht mehr nur komparativ mit anderen «Kulturen» zu arbeiten oder sie getrennt voneinander zu betrachten, sondern sich darüber hinaus in einen Dialog oder gar «Polylog» zu begeben und durch den echten und wechselseitigen Austausch etwas Neues zu schaffen bzw. neue Antworten zu finden – eben in interkultureller Orientierung. Obgleich dies kein ausschließendes Kriterium ist, wird diese Form speziell im deutschsprachigen Raum betrieben und hat sich zu einer Art «Bewegung» im akademischen Betrieb entwickelt. Bei den Vertretern der IKP<sub>C</sub> steht «Interkulturalität» als Aufforderung an die Philosophie im Vordergrund, als Strategie zur Verwirklichung der zentralen Anliegen: Die Überwindung des Eurozentrismus und anderer Zentrismen sowie ein Ernstnehmen nichtwestlicher Traditionen des Denkens als «Philosophie».

### Entstehung und Entwicklung der IKP<sub>C</sub>

Explizite «Interkulturelle Philosophie» im engeren Sinne der Kategorie C. taucht als Selbstbezeichnung und programmatische Beschreibung seit etwa den frühen 1990er Jahren in deutschsprachigen Publikationen auf.<sup>91</sup> Bereits in den späten 1980er Jahren sind erste Veröffentlichungen in diese Richtung zu beobachten, die von Chini als ein «[...] klarer Anstieg der gezielten Auseinandersetzung mit den Fragestellungen des interkulturellen Philosophierens, im Sinne eines kulturübergreifenden partizipativen Projekts, [...]»<sup>92</sup> gezählt werden. Zu diesen Veröffentlichungen gehören vor allem *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa* (Mall und Hüllsmann 1989) – laut Estermann von vielen als Auftakt der IKP in Europa gesehen – sowie 1988 *Vier Fragen zu Philosophie in Afrika, Asien, Lateinamerika*, wo unter der Herausgeberschaft von Wimmer auch die Beiträge von internationalen Denkern wie Ōhashi Ryōsuke (zu Zen und Philosophie) oder Henry Odera Oruka (zu afrikanischer «Sage-Philosophy») versammelt sind.<sup>93</sup> Des Weiteren wird gerne auf den Band *Wie und warum entstand die Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* aus dem Jahr 1988 verwiesen, dessen Autoren parallel zu den Entwicklungen in West-Deutschland in der DDR,

<sup>91</sup> Zum zeitlichen Rahmen: Vgl. Yousefi 2013, 40 ff. Vgl. Göller 2000, 75. Vgl. als m. E. derzeit aktuellste Darstellung der Entstehung der IKP<sub>C</sub> Estermann 2015, 81–114, der «Interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum und den Benelux-Ländern» darstellen will als Teil einer weltweiten Entwicklung.

<sup>92</sup> Chini 2004, 121. Vgl. ebd.

<sup>93</sup> Vgl. Wimmer 1988. Vgl. Mall und Hüllsmann 1989. Vgl. Estermann 2015, 83. Kimmerle schreibt von der «Praxis der interkulturellen Philosophie [...], die sich seit den 1980er Jahren entfaltet». (Kimmerle 2009a, 10 f.)

von marxistischer Philosophie ausgehend, sich ebenfalls mit Fragen der Philosophie in globaler Perspektive auseinandersetzen und von Denkern der IKP<sub>C</sub> gerne in die Entstehungsgeschichte der IKP eingereiht werden.<sup>94</sup>

In diesen Veröffentlichungen werden zwar bereits entsprechende Themen platziert, aber noch nicht unter der Bezeichnung «interkulturell». Wimmer spricht im Nachhinein sogar mit Verwunderung davon, dass er das Wort «interkulturell» 1988 überhaupt noch nicht benutzt habe, sondern erst 1990 in seiner Habilitationsschrift (*Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte. Band 1*), die als erste namentlich explizite Veröffentlichung zur «Interkulturellen Philosophie» gelten kann.<sup>95</sup> Auch Estermann koinzidiert, dass Malls wie Wimmers frühes Werk noch stark komparativ und philosophiehistorisch ausgerichtet gewesen sei.<sup>96</sup> Zwar weist Elberfeld nach, dass die Bezeichnung *intercultural philosophy* bereits in den 1950er Jahren in den USA in einzelnen Texten gebraucht wurde, muss aber hinzufügen, dass sie sich damals noch nicht habe etablieren können.<sup>97</sup> Das scheint sich in den 1980er Jahren geändert zu haben: Wimmer vermutet, dass es einen «Zeitgeist» gegeben haben müsse, im Sinne eines «interkulturellen Geistes», der Ende der 80er Jahre zu den parallelen bzw. analogen Entwicklungen geführt habe:

Aber die Leute kannten sich nicht. [...] Und wir sind auch von sehr unterschiedlichen Zugängen gekommen. Kimmerle war Hegelianer, Mall war eher ein Phänomenologe. Ich bin aus der analytischen Philosophie, und die Leute in Leipzig oder Berlin waren Marxisten.<sup>98</sup>

Auch wenn sich «die Leute» zuvor nicht gekannt haben mögen, ändert sich das im folgenden Jahrzehnt; zugleich diversifiziert sich die «Szene» der IKP<sub>C</sub> in den 1990er Jahren rasch. Es folgen weitere Veröffentlichungen unter der Bezeichnung «interkulturell», die bald stark zunehmen und sich nicht nur in verschiedene Richtungen entwickeln, sondern von Anfang an von großer Vielzahl geprägt sind.<sup>99</sup> Die Au-

<sup>94</sup> Siehe Moritz et al. 1988. Zu Verweisen auf dieses Werk vgl. z. B. Kimmerle 2009a, 88, Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 400, oder Wimmer 2004, 93 (obgleich bei letzterem in anderem Kontext).

<sup>95</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 397f. Andererseits sei der Begriff ihm zufolge damals noch nicht sonderlich dominant gewesen. Vgl. ebd. Siehe auch Wimmer 1990. Vgl. Wimmer <sup>2</sup>2001, wo er anmerkt, dass Band 2 nie erschienen sei, da er das Projekt auf andere Weise weiterentwickelt habe.

<sup>96</sup> Vgl. Estermann 2015, 83f.

<sup>97</sup> Elberfeld 2017b, 193. Vgl. ebd., 192–194.

<sup>98</sup> Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 400. Vgl. ebd., 399–401. Die Bezeichnung «interkultureller Geist» wird nur von Gürses, nicht von Wimmer verwendet, der lediglich von «Zeitgeist» spricht.

<sup>99</sup> Siehe z. B. Wimmer 1990; Kimmerles *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt a. M. 1991; Mall 1992 und

toren Mall und Wimmer sind in den frühen 1990er Jahren weiterhin zentrale Figuren, auch in der namentlichen Etablierung: Wimmer gründet 1994 die «Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie» (WIGIP), Mall 1992 bereits die «Internationale Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie», die heute als «Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie» (GIP) auftritt.<sup>100</sup> Ebenfalls bereits zu diesem frühen Zeitpunkt ist Heinz Kimmerle in dieser «Szene» aktiv, ist Gründungsmitglied der GIP und veröffentlicht 1991 *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*.<sup>101</sup> Oft wird auch die Rolle Raúl Fornet-Betancourts betont, der, aus der Befreiungsphilosophie Lateinamerikas kommend, ebenfalls Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre beginnt, Veranstaltungen mit der Bezeichnung «interkulturelle Philosophie» zu versehen, ein spanischsprachiges Werk zum Thema 1994 veröffentlicht und sich ab Mitte der 1990er Jahre als Organisator von Kongressen und anderen akademischen Veranstaltungen zur interkulturellen Philosophie hervortut.<sup>102</sup> Fornet-Betancourt sieht in diesen drei «institutionellen Trägern» (den beiden Gesellschaften und der Kongressreihe) einen entscheidenden Schritt in der Entwicklung der Interkulturellen Philosophie – damit überschreite sie

[...] den Rahmen des persönlichen Engagements einzelner Denker, um zum Gegenstand einer Aktivität zu werden, die sich international organisiert und zudem bestrebt ist, ihren Fortbestand durch die Schaffung geeigneter institutioneller Kanäle sicherzustellen.<sup>103</sup>

---

Mall 1995; Fornet-Betancourt 1997 (sowie zuvor bereits auf Spanisch *Filosofía Intercultural*, Mexico 1994); Wimmer 1996a und 1996b; Stenger 1996; Estermann 1999 sowie viele Sammelbände, z. B. Mall und Lohmar 1993.

<sup>100</sup> Vgl. z. B. Estermann 2015, 85–88. Vgl. die Selbstauskünfte auf den Homepages der GIP ([www.int-gip.de](http://www.int-gip.de)) und der WIGIP (<https://www.wigip.org/start/>). Estermann erwähnt eine dritte Gesellschaft, die von Kimmerle und van Binsbergen in den Niederlanden in den 1990er Jahren gegründet worden sei, sich aber nach 1998 aufgelöst zu haben scheint. Vgl. ebd., 88. Vgl. auch z. B. Yousefi 2013, 41 f., der als Gründungsjahre allerdings 1990 (Wimmer) und 1991 (Mall) angibt, was im Gegensatz zur Mehrheit der Quellen steht. Fornet-Betancourt legt die Gründung der GIP in das Jahr 1991, Göller ebenfalls. Vgl. Fornet-Betancourt 2015b, 157 f. Vgl. Göller 2000, 77, Fußnote 93. Malls Gesellschaft geht auf interdisziplinäre Diskussionsrunden zur Interkulturalität zurück, die er nach eigenen Angaben über Jahrzehnte hinweg in seinem Privathaus abhielt. Vgl. Mall im Interview, Hengst und Barloewen 2004, 53 f., sowie vgl. Kapitel 2.2.

<sup>101</sup> Vgl. Estermann 2015, 84 f. Er ordnet Kimmerle, seiner Herkunft und überwiegend deutschsprachigen Werken ungeachtet, aufgrund seiner Professur in Rotterdam in den «niederländischen Kulturraum» ein.

<sup>102</sup> Vgl. Estermann 2015, 84. Estermann bezeichnet Fornet-Betancourt (bzw. den Ort seiner Tätigkeit in v. a. Aachen), in Anspielung auf die Veröffentlichung von Mall und Hüllsmann, als «dritten Geburtsort» der interkulturellen Philosophie neben Mall und Wimmer. Vgl. ebd. Vgl. Fornet-Betancourt 2015b, 157 ff.

<sup>103</sup> Fornet-Betancourt 2015b, 158. Vgl. ebd., 157 f.

Neben der Gründung der Gesellschaften finden weitere Maßnahmen zur Etablierung und Verankerung der interkulturellen «Bewegung» im wissenschaftlichen Betrieb statt: So wird z. B. 1998 der *Polylog* von der WIGIP ins Leben gerufen und kann bis heute gewissermaßen als *die* Fachzeitschrift in Sachen interkultureller Philosophie gelten.<sup>104</sup> Dazu kommt die Initiierung von vielfältigen Symposien, Konferenzen und anderen Veranstaltungen zur IKP, etwa die von Fornet-Betancourt (und dem mit ihm verbundenen Kreis) ins Leben gerufenen «Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie», die ab 1995 zweijährlich stattfinden, und zahlreiche weitere Tagungen, die von den Gesellschaften oder Vertretern der IKP<sub>C</sub> organisiert werden, sowie daraus resultierende Publikationen.<sup>105</sup>

Neben dem *Polylog* nehmen auch zahlreiche Publikationsreihen ihren Anfang, die bis heute ein erstaunliches Ausmaß erreicht haben. Estermann bezeichnet bereits 2015 die seit ihrer Etablierung angewachsene Bibliographie zur IKP treffend als «uferlos und unübersichtlich»<sup>106</sup>. Dazu gehören, um nur zwei zu nennen, die langjährig von Kimmerle und Mall herausgegebenen *Studien zur interkulturellen Philosophie* in verschiedenen Verlagen sowie auch ab 2005 die *Interkulturelle Bibliothek* im Bautz Verlag, herausgegeben unter der Federführung von Yousefi, das für Estermann «wohl ambitiöseste Projekt», in dem bis ins Jahr 2017 schon 136 Bände erschienen sind.<sup>107</sup> Letztere Reihe wiederum veröffentlicht nicht nur zur IKP, sondern auch zu anderen Themen im Kontext der «Interkulturalität».<sup>108</sup>

Der Zielsetzung dieser Arbeit entsprechend sei es mit der Darstellung der Entwicklung der IKP<sub>C</sub> soweit belassen und auf die genannten Quellen – vor allem Estermann 2015 – für ausführlichere Schilderungen verwiesen.<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> Vgl. Estermann 2015, 87f. und 108–110. Dies mag auch daran liegen, dass sie eine der wenigen ist, die sich explizit mit IKP beschäftigt. Estermann nennt daneben noch die italienischsprachige Zeitschrift *Simplegadi*, die von 1996–2008 herausgegeben wurde, sowie den *Cir-pit Review* (seit 2010), der v. a. auf das Denken von Raimon Panikkar fokussiert (d. h. auch interreligiöse Themen und komparative Philosophie), sowie die indische Zeitschrift *Satya Nilayam*, die laut Estermann seit 2002 auf Englisch Beiträge aus dem *Polylog* publiziert, laut Wimmer von einem *Polylog*-Redakteur gegründet worden und einige Ausgaben parallel gestaltet worden seien. Vgl. Estermann 2015, 108. Vgl. Chini 2004, 127. Vgl. Wimmer 2010, 2f.

<sup>105</sup> Vgl. für eine sehr ausführliche Übersicht der Veranstaltungen weiterhin Estermann 2015, v. a. 86 und 99–107.

<sup>106</sup> Estermann 2015, 107. Für eine ausführliche Übersicht vgl. ebd., 107–114.

<sup>107</sup> Vgl. Estermann 2015, 110–114 (Kurzzitat von ebd., 113). Vgl. Traugott Bautz Verlag (o. J.).

<sup>108</sup> Viele der Titel funktionieren nach ähnlichem Muster, nämlich «X interkulturell gelesen» – etwa, über die Philosophie hinausgehend: *Max Weber interkulturell gelesen* oder *Buddhismus interkulturell gelesen*.

<sup>109</sup> Weitere Punkte, die in Verbindung mit dieser Skizze stehen, finden sich im folgenden Kapitel 2.2., wo ergänzend noch einige Vertreter der IKP<sub>C</sub> sowie ihre Lokalisierung genauer skizziert werden, sowie Kapitel 3.

### Definitionsansätze

Die bisherige Darstellung der IKP<sub>C</sub> soll keine Uniformität suggerieren, da innerhalb jener Strukturen die Heterogenität fortbesteht, was auch in gewisser Hinsicht ausdrücklich erwünscht scheint: Die Vielfalt ist nicht nur ein Positivum des Untersuchungsgegenstandes, sondern auch eines der Untersuchung selbst. In einem Statement der GIP heißt es, dass die «unterschiedlichen Wege» in der IKP betont würden, «[...] durch die Menschen seit je her versuchen, sich selbst und die Welt gedanklich aufzunehmen und lebenspraktisch zu gestalten».<sup>110</sup>

Bereits aus meiner Skizze der Entstehungsgeschichte lässt sich ablesen, dass die IKP<sub>C</sub>, bei aller Heterogenität der Ansätze, die unter dieser Bezeichnung subsumiert werden, grundlegend als eine mehr oder weniger lose Strömung im gegenwärtigen Betrieb der akademischen Philosophie definiert werden kann. Die Mitglieder oder Kontributoren selbst definieren sich implizit oder explizit dergestalt als dieser Strömung zugehörig, als «Interkulturalität» (in der Form, wie sie je von den einzelnen Autoren verstanden wird) eine Antwort darstellt für die Probleme, die von ihnen in der akademischen Philosophie (oder auch darüber hinaus in Wissenschaft und Gesellschaft) diagnostiziert werden, verbunden mit der Aufforderung, dass Philosophie interkulturell oder mit Fokus auf Interkulturalität zu betreiben sei. Sie verwenden, neben «Interkultureller Philosophie», etwa Begriffe wie «interkulturelles Philosophieren» oder «Philosophie der Interkulturalität» in ihren Werken als Selbstbeschreibung sowie als Beschreibung ihrer philosophischen Agenda.

Die unbefriedigende, unpräzise und tautologische Allgemeinheit dieses Definitionsansatzes ist eben jener Heterogenität geschuldet, die außer der begrifflichen Selbstreferenz und der zitierenden Anerkennung anderer Autoren, die ähnliche begriffliche Selbstreferenzen verwenden, keinen festen Kern, keine Schule, keine eigene Disziplin «IKP» erkennen lässt.<sup>111</sup> Zwar gibt es die erwähnten Fachgesellschaften für Interkulturelle Philosophie und Publikationen, die die Bezeichnung «interkulturell» für ihre Selbstbeschreibung nutzen und in denen und um die herum sich die Denker der IKP<sub>C</sub> (aber nicht nur diese) gruppieren. Jedoch sind sich auch IKP<sub>C</sub>-Autoren selbst wie Franz Martin Wimmer der Heterogenität bewusst, etwa wenn er, wie eingangs zitiert, erwähnt, dass jeder Autor «seine eigene Auffassung von Gegenstand, Methoden und Zielsetzung» der IKP habe.<sup>112</sup> Fornet-Betancourt sieht «bedeutende interne Differenzierungen» als prägendes Element des Programms der IKP<sub>C</sub>, das sehr deutliche, unterschiedliche Charakteristiken erkennen lasse.<sup>113</sup>

---

110 GIP (o.J.)

111 Vgl. Becka 2004, 45 f.

112 Vgl. Wimmer 2004, 50.

113 Vgl. Fornet-Betancourt 2015b, 159.

Wenn das der Fall ist: Wie kann ich dann also von Interkultureller Philosophie im engeren Sinne von C. sprechen und sie sinnvoll beschreiben? Wie kann ich etwas problematisieren, das sich durch Heterogenität und Vielfalt auszeichnet und scheinbar nur durch ähnliche Begrifflichkeiten lose verbunden ist? Wie ist das insbesondere möglich, wenn diese IKP<sub>C</sub> keine Disziplin darstellen und sich nicht scharf von den Phänomenen differenzieren lassen will, die ich als A. oder B. klassifiziere und in deren Tradition sich die Vertreter von C. sehen?

Erstens kann die Beschreibung als IKP<sub>C</sub> erfolgen durch eine Analyse jener Begriffe (v. a. «Interkulturalität» und «Philosophie») und ihrer Verwendung, wie ich sie später in Teilen vornehmen werde (v. a. Kapitel 6 bis 7), zusammen mit ihrer Abgrenzung von anderen Bestrebungen im Bereich globalen Philosophierens (v. a. Kapitel 3 und Kapitel 7). Zweitens durch eine exemplarische Aufzählung einiger Vertreter interkulturellen Philosophierens, wie sie an anderen Stellen schon häufig geleistet wurde<sup>114</sup>, sodass diese Arbeit nicht in Verlegenheit gerät, dies erneut ausführlich leisten zu müssen, sich gleichwohl kurzgefasst daran versucht (Kapitel 2.2.). Drittens durch eine Herausstellung des gemeinsamen Ausgangspunktes im «Eurozentrismus» (oder ähnlichen Formulierungen), gegen den sich alle IKP<sub>BC</sub>-Denker letztlich wenden, was einen großen Teil der Auseinandersetzung in dieser Arbeit umfasst (v. a. Kapitel 2.3., Kapitel 4 und 5, Kapitel 7.5.) Viertens geht es jedoch, in enger Verbindung damit, im Folgenden zunächst darum, weitere Details der gemeinsamen Grundlagen herauszustellen, die die IKP<sub>C</sub> nicht einen, aber doch verbinden, um die IKP als Antwort auf und «Korrektiv» für die Problematik der akademischen Philosophie weltweit untersuchen zu können.<sup>115</sup> Denn dieser Punkt darf als vielleicht wichtigste Gemeinsamkeit der IKP<sub>C</sub>-Denker (neben der ausdrücklichen Assoziierung mit dem Wortfeld des «Interkulturellen») nicht übersehen werden: Der große und durchaus hehre Anspruch, den sie an die Philosophie herantragen, mit dem entschiedenen Willen, sie zu transformieren und einen Paradigmenwechsel zu erreichen, der die Philosophie von ihrer eurozentrischen Selbstbeschränkung befreien soll:

Daher macht sich Interkulturelle Philosophie stark für eine Ausweitung des Blickes. Es gilt, unterschiedliche philosophische Standpunkte systematisch zu erforschen und mit einander [sic] in Verbindung zu bringen, ohne diese zu essentialisieren bzw. auf einige wenige zu reduzieren.<sup>116</sup>

---

114 Neben den thematisch-strukturierten Darstellungen etwa bei Wimmer selbst (z. B. Wimmer 2004) oder Weidtmann 2016, 50–112, v. a. mit Bezug auf philosophiehistorische Vorläufer, siehe für personenzentrierte Darstellungen beispielsweise Estermann 2015, 115–119, Yousefi 2013, 168–197 und Becka 2004, 45–107, sowie Göller 2000, 75–102, und Elm 2001.

115 Vgl. Yousefi 2010, 99.

116 GIP (o.J.)

Ohne dass darin und in den folgenden Merkmalen ausschließliche Kriterien vorlägen, sind sie doch bei allen wesentlichen IKP<sub>C</sub>-Denkern vertreten.

#### 2.1.4. Weitere Merkmale der IKP<sub>C</sub>

Weitaus bedeutender als die Entstehungsgeschichte selbst sind also die Merkmale, welche die soeben skizzierte IKP<sub>C</sub> von anderen globalphilosophischen Denkern im Sinne von A. oder v. a. B. zu unterscheiden vermag. Dazu sind, neben dem ausdrücklichen Willen zur Transformation der Philosophie, v. a. zwei weitere Merkmale von zentraler Bedeutung: Die Ablehnung, in der «Interkulturellen Philosophie» eine eigene Disziplin zu sehen (sondern vielmehr eine Haltung oder Orientierung), sowie die überwiegende Deutschsprachigkeit der Autoren. Wie zuvor betont, handelt es sich dabei um keine ausschließlichen Kriterien – es geht also nicht darum, die IKP<sub>C</sub> als eine Disziplin zu konstruieren oder die ausgeprägten Unterschiede ihrer Vertreter zu nivellieren. Das Ziel ist vielmehr, etwas mehr Kontur in die Unschärfe zu bringen, die mit der IKP<sub>C</sub> einhergeht, um dem Phänomen besser gerecht werden zu können und grundlegende Gemeinsamkeiten als «Bewegung» zu thematisieren.

#### Wandel und Transformation

Der Aspekt der Transformation, des Wunsches nach Veränderung oder auch des Paradigmenwechsels in der IKP<sub>C</sub> wird in der gesamten weiteren Darstellung dieser Arbeit zum Ausdruck kommen, v. a. natürlich in Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus, und findet daher hier nur kurz Erwähnung. Insbesondere in Abgrenzung zu Vertretern von Kategorie B. kann dieser Aspekt deutlich hervortreten, da diese sich zwar auch mit dem Denken anderer «Kulturen» als ihrer eigenen beschäftigen und sich damit in Grenzgebiete der akademischen Philosophie begeben, sowie zudem auch über die «Philosophie» reflektieren und diesen Begriff problematisieren. Die IKP<sub>C</sub> aber zeichnet sich darüber hinausgehend dadurch aus, dass sie aktiv, mit einer ausgeprägten interkulturellen Programmatik eine Veränderung der akademischen Philosophie fordert mittels des Einbezugs anderer «Kulturen» (und dem interkulturellen Arbeiten auf dieser Ebene) sowie der Transformation der Philosophie mit dem Ziel der «Interkulturalität» (auf anderer Ebene). Dies geschieht sowohl implizit, als auch sehr explizit in Formulierungen wie «Transformation der Philosophie zwischen Skepsis und Dogmatik» bei Bickmann oder die «interkulturelle Transformation der Vernunft» bzw. «interkulturelle Transformation der Philosophie» bei Fornet-Betancourt.<sup>117</sup> Laut

---

117 Die Zitate sind (Teile von) Überschriften. Vgl. Bickmann 2006, 1. Vgl. Fornet-Betancourt 2010, 23. Vgl. Fornet-Betancourt 2002b. Die Transformation kennt weitere Formulierungen wie

letzterem wolle interkulturelle Philosophie einen «Paradigmenwechsel im Selbstverständnis und in der Praxis der Philosophie» bewirken, also «monokulturelle Strukturen» und Eurozentrismus überwinden.<sup>118</sup> Elberfeld schreibt von einer «transformativen Phänomenologie», die er entwickelt habe und thematisiert in diesem Rahmen auch «interkulturelle Diskurse».<sup>119</sup> Bisweilen kennt diese Forderung auch die Variation, dass die Philosophie anerkennen oder sich dafür öffnen müsse, dass ein Wandel bereits vollzogen sei.<sup>120</sup>

Diese Art von Wandel in der Philosophie ist natürlich nicht notwendigerweise nur eine Forderung in der IKP<sub>C</sub>. Insbesondere die IKP<sub>C</sub> sticht darin aber hervor, d. h.: Sie will nicht nur Philosophie unter interkulturellen Gesichtspunkten betreiben oder einen philosophischen «Status quo» verwalten und vergleichen, sondern mit Nachdruck für den erwähnten Paradigmenwechsel und die Transformation argumentieren. «Interkulturalität» ist nicht mehr nur eine Beschreibung, wie sie auf Denker in Kategorie B. neben vielen anderen zutreffen mag, hier ist sie Programm.

### Die Heterogenität der IKP<sub>C</sub>

Die Heterogenität der IKP<sub>C</sub> zeigt sich auch in ihren Selbstbezeichnungen, ebenso wie in den Beschreibungen anderer. Mit «IKP<sub>C</sub>» sind entsprechend auch sämtliche, von ihren Vertretern verwendete Variationen gemeint, d. h. neben «interkulturelle Philosophie»<sup>121</sup> auch etwa «Philosophie der Interkulturalität»<sup>122</sup>, «interkulturelles Philosophieren»<sup>123</sup>, «Philosophie in interkultureller Orientierung» und dergleichen mehr, manchmal sogar «Philosophie im Vergleich der Kulturen»<sup>124</sup> Zugleich bedeutet es doch eigentlich einen beachtlichen Unterschied, ob etwa von «Interkulturalität» als Nomen in diesem Zusammenhang gesprochen wird, oder ob «interkulturell» adjektivisch attribuiert wird.<sup>125</sup> Derartige Unter-

---

«Öffnung» (Kimmerle 2002, passim) oder «Paradigmenwechsel» bzw. «intercultural turn» (Stenger 2006, z. B. 42 ff.).

118 Vgl. Fornet-Betancourt 2005, 66.

119 Vgl. Elberfeld 2017b, 394 f. et passim. Bei ihm spielt Interkulturalität eine weniger zentrale Rolle, siehe u. a. Kapitel 2.2.5.

120 Vgl. Bickmann 2006.

121 Mit dieser Kleinschreibung findet sich der Ausdruck etwa bei Mall 1995.

122 So etwa der Titel von Stenger 2006.

123 So etwa bei Schirilla 2011.

124 So auch der Titel von Mall 1995, der dann erst im Untertitel von «interkultureller Philosophie» schreibt. Auch in Yousefi und Fischer 2010 (*Interkulturalität. Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*) steht «Philosophie im Vergleich der Kulturen» als Sektionsüberschrift vor den philosophischen Beiträgen zum Band. Vgl. zur Unterscheidung von interkultureller und vergleichender Philosophie u. a. Kapitel 3.3. dieser Arbeit.

125 Siehe zu diesen Unterscheidungen auch Kapitel 3.2.1.



scheidungen sollen durch meine Terminologie auch keinesfalls nivelliert werden. Sie sind im Einzelfall sehr relevant und bedürfen weiterer Erforschung, werden jedoch in dieser Arbeit mit Blick auf die allgemein akzeptierte Heterogenität der Vertreter der IKP<sub>C</sub> und deren Neigung, auch Vertreter der Kategorien A. und B. unterschiedslos für sich zu reklamieren, nur am Rande behandelt.

Auch inhaltlich ist bei explizit interkulturell Philosophierenden eine große Vielfalt an Auffassungen gegeben – laut Yousefi seien daher «[...] die existierenden Ansätze widersprüchlich, sie ergänzen, begegnen oder bekämpfen sich». <sup>126</sup> Solche Spannungen und Auseinandersetzungen sind naheliegend in einer sehr heterogenen Strömung, und obgleich der Dissens in den Veröffentlichungen zwar immer wieder erkennbar wird, geht er doch selten über ein gesundes Maß der wissenschaftlichen Auseinandersetzung hinaus. <sup>127</sup> Die vielfältigen Formen der IKP<sub>C</sub> werden mit der komplexen Situation erklärt, auf der sie Antworten zu finden sucht – wie zuvor in der Darstellung Weidtmanns oder in der Formulierung Malls, demzufolge sie «ein vielschichtiges Antwortmuster» <sup>128</sup> enthalte. Die IKP<sub>C</sub> ist jedoch nicht nur keine einheitliche «Schule», in der Sicht vieler Autoren ist sie ebenfalls nicht einmal eine bestimmte Richtung oder Bereich der Philosophie – etwa wie Epistemologie oder Religionsphilosophie – sondern eine «Bewegung» oder «Strömung» der Gegenwartsphilosophie. Weidtmann formuliert in seiner Einführung in die IKP sogar, dass es sich um keine «klassische Einführung» handeln könne, da die interkulturelle Philosophie «kein klar umrissenes Themenfeld» bzw. kein explizites Teilgebiet der Philosophie sei, in das sich als solches einführen ließe oder das anderen Teilgebieten (wie etwa Ethik) abgegrenzt werden könne. <sup>129</sup>

Gregor Paul widerspricht dieser Einschätzung jedoch und geht davon aus, dass die IKP eine «prononciert argumentative Disziplin» bilden könne. <sup>130</sup> Michelle Becka hingegen analysiert das Genre der über die IKP schreibenden Autoren und fasst zusammen, dass es nicht *die* interkulturelle Philosophie gebe und es sich um keine «klar umrissene Disziplin» handle, sondern um «[...] sehr ver-

<sup>126</sup> Yousefi 2013, 40. Vgl. ebd., 40 ff.

<sup>127</sup> Siehe z. B. Kimmerle 2002, 11 ff., wo er anspricht, was ihm bei etwa Mall oder Wimmer fehlt.

<sup>128</sup> Mall 2006a, 147.

<sup>129</sup> Vgl. Weidtmann 2016, 7. Er spricht sehr wohl aber davon, dass sein Werk an die IKP «heranführen» wolle.

Nota bene, dass sich Weidtmanns Aussagen auf interkulturelles Philosophieren insgesamt beziehen, nicht nur auf die IKP<sub>C</sub>, da er diese Unterscheidung ja nicht trifft, was auch für die folgenden Stimmen gilt.

<sup>130</sup> Paul 2008, 11. Vgl. ebd. Dennoch unterscheidet Paul letztlich nicht zwischen interkultureller und komparativer Philosophie (siehe Kapitel 3.3.1.). Vielleicht liegt es aber auch genau daran, dass Paul die IKP als Disziplin sieht, da sie für ihn gewissermaßen alle Beschäftigung mit nichteuropäischer Philosophie umfasst.

schiedene Ansätze [...], die sich der Anfrage durch andere Kulturen stellen».<sup>131</sup> Morteza Ghasempour bezeichnet die interkulturelle Philosophie als «Denkungsart» und «offenes Reflexionsfeld» – sie sei aber keinesfalls «Subdisziplin» innerhalb der Philosophie.<sup>132</sup>

Yousefi wiederum scheint mit sich diesbezüglich im Widerstreit zu liegen: Einerseits sieht er mit der interkulturellen Philosophie ebenfalls eine neue Disziplin im Entstehen begriffen – obgleich er darüber hinaus auch dafür argumentiert, «Interkulturalität» selbst als akademische Disziplin zu sehen, und folgerichtig laut ihm interkulturell betriebene Wissenschaften wie die IKP als Teildisziplin der Disziplin «Interkulturalität» gelten müssten.<sup>133</sup> Andererseits führt auch Yousefi aus, dass «Interkulturelle Philosophie» eigentlich eine Tautologie sei; wenn das jedoch der Fall sein sollte, dann wäre «Interkulturelle Philosophie» identisch mit «Philosophie» und könnte also keine Disziplin innerhalb ihrer selbst bilden.<sup>134</sup> Letztlich scheint er doch zu meinen: «Interkulturelle Philosophie ist kein Teilgebiet der traditionellen Philosophie, sondern sie ist ihr Korrektiv und ihre Erweiterung.»<sup>135</sup>

Und in der Tat sind jene Stimmen überwiegend, die sich gegen IKP als eigene Disziplin, als eigenes Fach aussprechen. So etwa Kimmerle:

Die interkulturelle Philosophie will nicht eine neue philosophische Disziplin sein [...]. Sie sollte alle philosophischen Disziplinen durchdringen, diese sollten jeweils die Dimension des Interkulturellen in sich aufnehmen.<sup>136</sup>

Auch Mall betont: Interkulturelle Philosophie sei «[...] nicht der Name einer bestimmten philosophischen Konvention [...]».<sup>137</sup> Vielmehr begleite sie «[...] alle philosophischen Disziplinen und stellt diese in einen interkulturellen Kontext».<sup>138</sup> Mall findet anstelle von «Disziplin» o. ä. eine Vielzahl an anderen begrifflichen Beschreibungen: Für ihn ist die Interkulturelle Philosophie eher eine «Einsicht», eine «Denkrichtung», eine «philosophische Grundüberzeugung»,

<sup>131</sup> Becka 2004, 45. Vgl. ebd., 45f. Ihre Aussagen und Analysen beziehen sich letztlich auf Autoren, die ich als IKP<sub>C</sub> definiere.

<sup>132</sup> Vgl. Ghasempour 2006, 95 («Reflexionsfeld») und 96.

<sup>133</sup> Vgl. Yousefi 2013, 38 (wo er als Überschrift «Entstehung einer neuen Disziplin» schreibt, ohne das im Text aufzugreifen), Yousefi 2013, 43f. (zum Thema «Teildisziplin») sowie z. B. Yousefi und Braun 2011, 27–39, oder auch Yousefi 2012a (zum Thema «Interkulturalität») als (akademische) Disziplin). Siehe zu «Interkulturalität als Disziplin» auch Kapitel 3.2.3.

<sup>134</sup> Vgl. Yousefi 2013, 45. Dieser Widerspruch bleibt bei Yousefi unaufgelöst.

<sup>135</sup> Yousefi 2010, 99.

<sup>136</sup> Kimmerle 2002, 10.

<sup>137</sup> Mall 2005a, 126.

<sup>138</sup> Mall 2005a, 103.

eine «(philosophische) Einstellung», eine «philosophische und kulturelle Haltung».<sup>139</sup>

Wimmer stellt bereits im Titel eines Artikels die Frage, ob die IKP ein «neuer Teilbereich» der Philosophie oder eine «neue Orientierung» sei, und bevorzugt deutlich letzteres – «Philosophie in interkultureller Orientierung».<sup>140</sup> Er betont darüber hinaus sogar ausdrücklich, dass es sich seines Erachtens bei der Komparativen Philosophie um eine Disziplin handle, nicht aber bei der IKP, die eben «(nur) eine bestimmte Orientierung von Philosophie» sei.<sup>141</sup> Wimmer sieht, wie viele andere Denker der IKP<sub>C</sub> auch, interkulturelle Philosophie v. a. als eine Frage der Praxis und damit unabhängig von einer bestimmten Disziplin.<sup>142</sup> Fornet-Betancourt bezeichnet die IKP als «in erster Linie eine Strömung der Philosophie der Gegenwart» oder schlicht als «philosophische Bewegung»<sup>143</sup> und sähe es als ein Missverständnis, sie als eine ergänzende Disziplin zu bereits bestehenden wie «Philosophie der Technik» o. ä. verstehen zu wollen.<sup>144</sup> Auch ist sie für ihn keine Form von «Kulturphilosophie» – er sieht sie mehr als ein «Arbeitsprogramm» zur Überwindung der Barrieren in den Strukturen akademischer Philosophie.<sup>145</sup> Stenger wiederum betrachtet «Interkulturelles Denken» (und nicht «Interkulturelle Philosophie»!) als neues Forschungsgebiet und zusätzliche Disziplin der Philosophie; gleichzeitig handle es sich aber auch um eine «Kritik des bisherigen Philosophieverständnisses».<sup>146</sup> Auch die GIP verkündet, dass sich die IKP nicht «als eine Philosophie innerhalb einer jeweils bestehenden Philosophie» verstehe, sondern eben als einen der weltweiten, philosophischen Annäherung dienlichen «methodologischen Standpunkt»: Sie rede

[...] weder einem Kulturrelativismus noch einer Indifferenz das Wort. Eher steht die ethische Haltung im Mittelpunkt, mit der eine gemeinsame friedliche, gerechte Zukunft erzielt werden kann.<sup>147</sup>

Durch die Betonung, dass es sich um keine Disziplin handle, wollen die Vertreter der IKP<sub>C</sub> also erreichen, dass Interkulturelle Philosophie verstanden wird als grundlegender, tiefer reichend denn lediglich *ein* bestimmtes akademisches Fach. Es geht ihnen vielmehr um eine grundsätzliche Einstellung und «Haltung», in

<sup>139</sup> Vgl. Mall 1995, 2 und 7. Vgl. Mall 2005a, 127.

<sup>140</sup> Vgl. Wimmer 1996a. Die zitierte Formulierung taucht in Wimmers Werk sehr häufig auf, etwa in Wimmer 1996a, 184, Wimmer 2004, 50 oder Wimmer 2009, 308.

<sup>141</sup> Vgl. Wimmer 2009, 305.

<sup>142</sup> Vgl. Wimmer 2004, 51.

<sup>143</sup> Fornet-Betancourt 2015b, 157 (für beide Zitate).

<sup>144</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2015b, 158 f.

<sup>145</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2005, 66. Vgl. auch Kapitel 6.2.1.

<sup>146</sup> Vgl. Stenger 2006, 23.

<sup>147</sup> GIP (o. J.). Vgl. Jammal 2012, 10.

der Philosophie (und unter Umständen jede Art von Wissenschaft) betrieben werden müsse, um den Herausforderungen einer globalisierten Welt zum einen, aber auch den prinzipiellen Herausforderungen des Philosophierens begegnen zu können. Interessanterweise und letztlich folgerichtig sieht Mabe – gewissermaßen als Kehrseite dieser Behauptungen – die IKP in der Selbstverantwortung für «ihre akademische Marginalisierung», und zwar gerade aufgrund der Weigerung, eine eigene Disziplin bilden zu wollen und stattdessen eine «alle Bereiche der Philosophie» durchdringende «multivalente Dimension des Denkens» sein zu wollen.<sup>148</sup>

Ein weiteres Problem, das mit dieser vehementen Weigerung korreliert, sind die bereits mehrfach erwähnten Schwierigkeiten der Kategorisierung, da teilweise nur lose Bezüge zwischen den einzelnen Autoren bestehen. Gilt dies für Vertreter der Kategorie B. in jedem Fall, setzt sich diese Tendenz doch auch für die Vertreter von C. fort. Strenggenommen müsste man gewissermaßen von einer «IKP<sub>C</sub> nach Wimmer», «IKP<sub>C</sub> nach Mall», «IKP<sub>C</sub> nach Kimmerle» usw. sprechen, um die einzelnen Ansätze der Denker in Kategorie C. treffender zu beschreiben. Gleichzeitig wäre es wohl verfehlt, die einzelnen engeren Vertreter der IKP<sub>C</sub> als reine Einzelkämpfer für ihre Konzeption und ihr Verständnis einer interkulturellen Philosophie zu sehen – schließlich bestehen Formen von Austausch und gegenseitiger Rezeption, wenn natürlich auch nicht gleichermaßen aller mit allen.<sup>149</sup>

Darüber hinaus eint sie eine gewisse Haltung der Offenheit und Wertschätzung für nichteuropäisches Denken, und analog dazu die Ablehnung der eurozentrischen Ausrichtung der Philosophie. Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass aus dieser mitunter losen und sich um den sehr dehnbaren Begriff «Interkulturalität» scharenden «Orientierung» oder «Haltung» (im Sinne einer «Einstellung» oder *attitude*) der IKP<sub>C</sub> das Problem ihrer grundlegenden Abgrenzung von anderen Denkern resultiert, etwa aus Kategorie B. oder aus Bereichen wie Interkulturelle Kommunikation oder Postkoloniale Theorie – zur Differenzierung all dieser Formen im folgenden Kapitel mehr. Ein großer Vorteil dieser losen Grenzen für die Vertreter der IKP<sub>C</sub> – und damit auch der Frage, wer nun eigentlich als IKP-Denker gelten könne – ist natürlich, dass viele Denker als Vorläufer oder Mitstreiter integriert werden können. Dies gilt dann, etwas weniger direkt, auch für die Einflüsse aus anderen, d. h. nicht philosophischen akademischen Strömungen auf die interkulturelle Philosophie, etwa durch die Ethnologie / Kulturanthropologie.<sup>150</sup>

---

148 Mabe 2010, 38. Vgl. ebd.

149 Gewissermaßen wird der Gedanke des «inter» bereits als «zwischen den Autoren» relevant: Die Interkulturelle Philosophie entsteht durch das «inter» der Autoren, ohne dass daraus in deren Sinne eine feste Disziplin entsteht.

150 Vgl. Chini 2004, 121.

### Beobachter und Beobachtete

Mit der vagen Einordnung als «Haltung» o. ä. korreliert ein weiteres, generelles Problem der Beschreibung der IKP – egal ob als kurze Skizze oder als ausführliche Darstellung – nämlich die Unterscheidung zwischen den Denkern, die sich zur IKP als einer wie auch immer gearteten Strömung in der Philosophie rechnen, und den Denkern, die nur über die IKP schreiben, sich aber nicht zu ihr rechnen, ihr aber ggf. mit deutlicher Sympathie zugewandt sind oder gar eng mit Vertretern der IKP<sub>C</sub> assoziiert zu sein scheinen. Mit anderen Worten: Es ist häufig nicht klar, wo die Grenze zwischen Beobachter und Beobachtetem verläuft. Zudem haben viele aktive Autoren der IKP<sub>C</sub> Einführungsbände in die IKP veröffentlicht, die abgesehen von ihrer oft deutlichen Programmatik<sup>151</sup> und bisweilen apologetischen<sup>152</sup> Rhetorik durchaus den Anspruch erheben zu scheinen, eine weitgehend objektive Übersicht über die Themen, Methoden und Autoren der IKP geben zu wollen, ohne aber die dafür nötige kritische Distanz einnehmen zu können.<sup>153</sup>

Dieser Problematik kann hier zwar nicht ausreichend Raum gewährt werden, jedoch steht jede Beschäftigung mit der IKP vor dem Problem, dass nicht nur das Beobachtete selbst sehr weitläufig ist (etwa im Sinne von A., B. und C.), sondern auch die Grenzen zwischen Beobachtern und Beobachtetem sehr verschwommen, um nicht zu sagen: bisweilen kaum existent sind. Denn: Die IKP ist eine relativ junge Strömung in der akademischen Philosophie, gleichgültig, ob man die von mir vorgeschlagene Trennung von B. und C. akzeptiert oder nicht. Auch wenn es eine verhältnismäßig große, nahezu unüberschaubare Anzahl an Veröffentlichungen in diesem eher kleinen Bereich gibt, hat Forschung *über* die IKP bislang nur wenig stattgefunden.<sup>154</sup> Damit meine ich Forschung, die sich nicht nur mit «Interkulturalität» o. ä. beschäftigt oder vage als «interkulturell» im Sinne von B. beschrieben werden kann, sondern die sich gezielt mit dem Phänomen im Sinne von C. auseinandersetzt, ohne gleichzeitig auch programmatisch oder apologetisch zu argumentieren. Und wenn Forschung stattfindet, dann ist eine Trennung zwischen IKP<sub>C</sub>-Autoren, die über die IKP schreiben, und Au-

151 Z. B. Wimmer 2004.

152 Z. B. Paul 2008, v. a. 13–16. Er behandelt u. a. ausdrücklich, was zu tun sei, um interkulturelles Philosophieren zu «rechtfertigen».

153 Vgl. z. B. Mall 1995, Kimmerle 2002, Wimmer 2004, Paul 2008, Yousefi 2013, Weidtmann 2016: Sie rechnen sich selbst i. d. R. deutlich zur IKP und verteidigen die IKP mit Nachdruck (anders als etwa Elberfeld 2017b). Dieses Dilemma ist natürlich keines, das nur die IKP<sub>C</sub> betrifft, sondern auch andere Darstellungen, die versuchen, eine Sache, in der die Autoren selbst involviert sind, neutral oder gar objektiv darzustellen.

154 Vgl. Estermann 2015, 107, der dort die Bibliographie zur IKP eben als «uferlos und unübersichtlich» bezeichnet. Der zweite Teil meiner Aussage, dass Forschung über die IKP bislang nur wenig stattgefunden habe, entspricht eher nicht der Auffassung Estermanns.

toren, die über die IKP<sub>C</sub> schreiben, ohne sich ihr zuzurechnen, schwierig bis unmöglich (was abgeschwächt, doch analog dazu auch mit Bezug auf B. gilt). Dieses Problem zeigt sich inhaltlich etwa am Beispiel Malls, der an mehreren Stellen seines Oeuvres Listen führt, die zusammenfassen sollen, was IKP ist und was sie nicht ist. Das ist zwar interessant und darauf werde ich auch immer wieder Bezug nehmen, allerdings kann eine solche Liste nicht einfach übernommen werden – sie charakterisiert *Malls* Verständnis dessen, was interkulturelle Philosophie sein soll und was nicht, und eignet sich kaum, eine ansatzweise systematische (zumindest im Sinne von autorenübergreifende) Darstellung zu bestreiten.<sup>155</sup>

Ein strukturelles Beispiel hierfür wäre Chini 2004, die einen «Literaturbericht» über die IKP bieten will und sich dabei mit Reflexionen über interkulturelles Philosophieren, d. h. mit «Referenzwerken», die eine Art Einführungscharakter in die Thematik haben, auseinandersetzen möchte. Es geht ihr um die Werke, «[...] die sich auf eine Metaebene des interkulturellen Philosophierens begeben und Auskunft geben, was dessen Inhalte, Methoden und Kontexte sind».<sup>156</sup> Mit Kimmerle, Mall, Wimmer und Fornet-Betancourt bespricht sie dann Autoren, die ich als IKP<sub>C</sub> einordne, die eine mitunter sehr ausgeprägte, eigene Programmatik verfolgen und die, wenn sie als «Referenzwerke» auf Metaebene verstanden werden sollen, sowohl Beobachter als auch Beobachtete in einem sind. Dies ist keinesfalls eine Beschneidung der Gültigkeit ihrer Argumente oder Darstellungen, weist aber auf die vermischten Ebenen hin, die gerade aufgrund des Umstandes, dass es sich um eine junge Bewegung handelt, problematisch sein können: Inwieweit sind die Darstellungen anderer IKP<sub>C</sub>-Vertreter durch einen gewissen Bias gefärbt? Kann unter diesen Umständen noch eine wissenschaftlich-neutrale Auseinandersetzung stattfinden? Dies sind freilich Fragen, die in der Tat jede Form der geistes- und kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung betreffen – aber doch hier besonders deutlich in den Vordergrund rücken. Dazu trägt auch die Vermischung mit weiteren Autoren bei, die Chini als IKP-Vertreter nennt und bespricht, nämlich Panikkar und Holenstein, die m. E. deutlich weniger Programmatik im Sinne einer neuen, die Philosophie transformierenden Haltung vertreten und vielleicht daher eher als Beobachter gelten könnten – zumindest für das, was ich als IKP<sub>C</sub> darzustellen versuche.<sup>157</sup>

In einer gewissen Hinsicht setze ich durch meine Kategorisierung das Beobachterproblem fort, übernehme ich doch – zumindest in Kapitel 2 und 3 – die Bezeichnung «interkulturell» für die Kategorien A. und B., die sich zumeist selbst anders (oder gar nicht) benennen. Meine Kategorisierung findet also in dieser

155 Vgl. z. B. Mall 2005a, 126–132. Vgl. auch das Portrait Malls in Kapitel 2.2.2.

156 Chini 2004, 121. Vgl. ebd., 121 ff.

157 Vgl. Chini 2004, 122. Eine Anschlussfrage wäre, inwieweit jemand wie Chini, die im *Polylog*, also dem zentralen Organ deutschsprachiger IKP veröffentlicht, bereits aufgrund dieser Tatsache zur IKP<sub>C</sub> gezählt werden kann und muss.

Hinsicht aus dem Blickwinkel der IKP<sub>C</sub> und ihrer Nomenklatur statt – das ist durchaus ein Nachteil der gewählten Form. Jedoch mache ich mir damit keinesfalls den Blick der IKP<sub>C</sub> zu eigen, im Gegenteil:<sup>158</sup> Meine Untersuchung fokussiert auf die IKP<sub>C</sub>, die ich zur besseren Unterscheidbarkeit von den Kategorien A. und B. trenne, obgleich die IKP<sub>C</sub> selbst diese anderen Formen gemeinhin ebenfalls als «interkulturell» sieht, oder zumindest geneigt ist, eine große Nähe zu suggerieren (etwa auch zur komparativen Philosophie als historischem Vorläufer ihrer selbst o. ä.). Durch meine Kategorisierung wird diese Nähe nicht negiert, und doch zugleich versucht, eine für diese Untersuchung m. E. notwendige Distanz herzustellen, was einen großen Vorteil darstellt.

### Ein deutschsprachiges Phänomen?

Interessant in der Charakterisierung der IKP<sub>C</sub> – und fast schon eine Art wissenschaftshistorisches Kuriosum – ist auch die Frage nach dem Sprachraum der Autoren. Die spezifische Verwendung im Sinne von C. als eine bestimmte Richtung in der Philosophie, die zentral auf «interkulturell» o. ä. rekurriert, scheint überwiegend deutschsprachiger Provenienz zu sein: «Ohne ethnozentrische Anmaßung kann man also von einer starken Verankerung der interkulturellen Philosophie im deutschsprachigen Raum sprechen.»<sup>159</sup>

In der Tat ist es auffällig, dass sich Einführungswerke in die IKP o. ä. stark auf den deutschsprachigen Raum konzentrieren. Es entsteht der Eindruck, als handle es sich um ein vorwiegend deutschsprachiges Phänomen, IKP als explizite IKP<sub>C</sub> zu betreiben, während *intercultural* als Beschreibung philosophischer Tätigkeit weit aus loser und unspezifischer verwendet wird und damit eher nur im Sinne von A. oder B. Diese deutschsprachigen Autoren veröffentlichen in geringerem Maß und Umfang auch auf Englisch, wie Mall, Wimmer oder Kimmerle, oder in ihrer Muttersprache, wie Spanisch im Falle Fornet-Betancourts. Das scheint jedoch sekundär zu ihrer hauptsächlichen Wirkebene auf Deutsch zu sein sowie zu ihrer akademischen Sozialisation und überwiegendem Wirkungsraum in deutschsprachigen Gebieten. Auch die Autoren der IKP<sub>C</sub> selbst sind sich dieses sprachlichen und regionalen Umstands bewusst: Wimmer schreibt davon, dass von interkultureller Philosophie ab Ende des 20. Jahrhunderts «zunächst im deutschen Sprachraum» die Rede sei.<sup>160</sup> Auch Fornet-Betancourt selbst verankert die Entstehung der «philosophischen Bewegung» der IKP im engeren Sinne und in Anerkennung ihrer «Vorläufer» ab Anfang der 90er-Jahre des 20. Jahrhunderts in Deutschland mit Gründung und Etablierung der institutionellen Träger

---

<sup>158</sup> Zumal auch meine sonstige Auseinandersetzung in dieser Arbeit durchaus geeignet sein sollte, meine Distanz zur IKP<sub>C</sub> deutlich zu machen.

<sup>159</sup> Chini 2004, 122.

<sup>160</sup> Wimmer 2009, 308.

dieser Bewegung.<sup>161</sup> Davon ausgehend beschreibt er, eingedenk seines Erachtens lateinamerikanischer Vorläufer interkulturellen Philosophierens, sodann erst die Entwicklung der IKP in Lateinamerika.<sup>162</sup>

Mit all dem ist auch der oben bereits erwähnte, zweite Ast der IKP bezeichnet, den Ma und van Brakel identifizieren:

On the other hand, some authors who publish primarily in German stand in a broadly hermeneutical tradition. They assume a critical stance toward comparative philosophy [...].<sup>163</sup>

Auch internationalen Beobachtern bleibt also nicht verborgen, dass es eine überwiegend deutschsprachige Art des interkulturellen Philosophierens gibt – auch bei Ma und van Brakel wird «interkulturelle Philosophie» als deutscher Begriff im englischsprachigen Text eigens unterschieden.<sup>164</sup>

Dieses Phänomen schließt andere Sprachen nicht aus – die deutschsprachigen Denker der IKP<sub>C</sub> sind eng assoziiert mit anderssprachigen Denkern, die sie rezipieren, zitieren und mit denen sie auch anderweitig im fachlichen Austausch stehen, etwa in den wissenschaftlichen Beiräten zu Schriftenreihen (und die mitunter auch selbst auf Deutsch publizieren, wie etwa Ōhashi Ryōsuke). Die ursprüngliche Deutschsprachigkeit der explizit programmatischen interkulturellen Bewegung ist also auch kein beschränkendes Kriterium – die IKP steht allen Sprachen offen, woran sie ja bereits im Konzept des «Polylog» (vor allem als Prinzip, nicht nur als Zeitschrift) bereits keine Zweifel lassen kann. Doch auch die Redaktion des *Polylog* zeichnet sich durch Vielfalt der Herkunft aus – und publiziert, nichtsdestotrotz ganz bewusst auf Deutsch und bis zu 40% mit Übersetzungen, auch wenn es sich um Englisch als Originalsprache handelt.<sup>165</sup> Die Redaktion des *Polylog* und er hielten eine Vielsprachigkeit in einer gedruckten Publikation (anders als im Internet) auch nicht für nicht sinnvoll, wie Wimmer schreibt, weil es nun mal eine Publikation für deutschsprachige Leser sei – und um für englische Originaltexte eine Ausnahme zu machen ließe sich kein «philosophisch interessanter» Grund ausmachen. Gleichwohl bedeute dies laut ihm keine inhaltliche Bevorzugung des Deutschen, vielmehr gingen die Redaktion und er davon aus, dass jede Sprache ihre Vorzüge und Mängel in der Artikulati-

---

161 Fornet-Betancourt 2015b, 157 f.

162 Vgl. Fornet-Betancourt 2015b, 160–165. Als Vorläufer nennt er etwa José Martí und Rodolfo Kusch. Fornet-Betancourt referiert zentral über die von ihm und dem Missionswissenschaftlichen Institut in Aachen initiierten Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie als «eigentlichen Beginn» der IKP in Lateinamerika. Vgl. ebd., 161.

163 Ma und van Brakel 2016, 179.

164 Vgl. z. B. Ma und van Brakel 2016, 187–189.

165 Vgl. Wimmer 2010, 2 f. Ein Beispiel für eine solche Übersetzung wäre Dhawan 2011.



on philosophischer Ideen habe und dass daher «alle Sprachen in dieser Hinsicht gleichrangig» seien.<sup>166</sup>

Daran lässt sich einerseits die Wichtigkeit des Deutschen als «Wissenschaftssprache» der IKP<sub>C</sub> und andererseits erneut die Durchlässigkeit der Kategorien B. und C. erkennen. An den einzelnen englischsprachigen Veröffentlichungen von IKP<sub>C</sub>-Vertretern sowie an ihrer Verbindung zu englischsprachigen Autoren lässt sich zudem wohl auch ein Versuch der Internationalisierung ablesen.<sup>167</sup> In Fornet-Betancourt 2015 (*Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*) sind zahlreiche Porträts zu dem, was als interkulturelles Philosophieren weltweit identifiziert wird, enthalten, wovon einiges jedoch eher in Kategorie B. dieser Arbeit fiele sowie in einen Übergangsbereich zu C. Gleichwohl ist auch hier die Sektion zum deutschsprachigen Westeuropa (abgemildert durch Verweise auf die Benelux-Staaten) die bei weitem umfangreichste und aussagekräftigste. Darin sehe ich, zum einen, einen Ausdruck des oben bereits skizzierten Verständnisses, das nicht differenziert zwischen explizit interkulturellen Strömungen und anderen, wie ich es mit der Einteilung in B. und C. versuche. Zum anderen sehe ich darin aber das oben mit Fornet-Betancourt skizzierte Verständnis selbst, d. h. dass die interkulturelle philosophische «Bewegung» weltweit in großen Teilen von der überwiegend deutschsprachigen IKP ausgeht.<sup>168</sup>

«IKP<sub>C</sub>» entspricht also dem Mainstream der interkulturellen Philosophie, wie sie in deutschsprachigen Regionen betrieben wird, und bildet den Ausgangspunkt einer Bewegung, die auch in anderen Ländern bzw. Sprachräumen Fuß zu fassen sucht und an der auch nichtdeutschsprachige Autoren Anteil haben.

---

<sup>166</sup> Vgl. Wimmer 2010, 2f. Wimmer weist zudem darauf hin, dass nicht nur die englischsprachige Zeitschrift *Satya Nilayam* auf Englisch in enger Kooperation mit dem *Polylog* erscheine, sondern vom *Polylog*-Redakteur und *Satya Nilayam*-Gründer Anand Amaladass einige Ausgaben parallel gestaltet worden seien. Vgl. ebd. Im *Polylog*-Forum erscheinen online auch Veröffentlichungen auf Englisch und Spanisch. Vgl. Estermann 2015, 108. Vgl. Chini 2004, 127. Siehe auch das *Polylog*-Forum direkt ([www.polylog.org](http://www.polylog.org)).

<sup>167</sup> Teil dieses Projekts ist wohl auch die 2014 ins Leben gerufene Zeitschrift *Confluence*, die im Kreis oder zumindest unter starker Mitwirkung von IKP<sub>C</sub>-Autoren entstanden zu sein scheint. Siehe Kirloskar-Steinbach et al. 2016.

<sup>168</sup> Blüchel 2015, 125f. schreibt im gleichen Band über die IKP in Südwesteuropa, die laut ihr ein anderes Profil als die IKP<sub>C</sub> (mit v. a. «interkultureller Hermeneutik» und dem «Polylog») aufweise, geprägt von Panikkar und Fornet-Betancourt und dem «interreligiös-interkulturellen» bzw. «geschichtlich-befreienden Modell» der IKP.

## 2.2. Einige Autoren der Interkulturellen Philosophie (IKP<sub>C</sub>)

Die Heterogenität der IKP<sub>C</sub> erschwert auch eine übersichtliche Darstellung ihrer Autoren. Die Einengung auf ein oder zwei Hauptautoren oder die regionale Eingrenzung auf solche, die vorwiegend z. B. Ostasien oder einen anderen Erdteil behandeln, kann zwar mitunter plausibel und hilfreich sein, jedoch nicht für diese Arbeit: Die Fokussierung auf nur einen oder zwei Autoren wäre m. E. bereits zu spezifisch, um vor dem Hintergrund der allgemeinen Problematik noch befriedigend sein zu können, zumal die Vielfalt der Ansätze ja gerade ein charakteristisches Merkmal der IKP<sub>C</sub> zu sein scheint. Auch eine regional eingrenzende Differenzierung würde m. E. zu kurz greifen, da beispielsweise in Bezug auf die philosophische Relevanz von Formen des Denkens in Japan womöglich Argumente Gültigkeit haben (z. B. die lange Schriftkultur oder die rasche Modernisierung), die in Bezug auf afrikanisches Denken nicht oder weniger von Belang sind.

Denn diese Arbeit will ja gerade nicht *zu* spezifisch auf einen «Kulturkreis» oder bestimmte Gesellschaften und ihre geistigen Traditionen Bezug nehmen, oder sich durch den Fokus auf wenige Autoren in Details verlieren: Stattdessen will sie vielmehr die grundlegende, d. h. buchstäblich globale Situation der Philosophie betrachten und den generellen Umgang mit anderen Traditionen am Beispiel einiger der Vertreter der Interkulturellen Philosophie. Auch meine Darstellung der IKP<sub>C</sub> kommt nicht umhin, eine Auswahl zu treffen, und bleibt weiter notwendigerweise skizzenhaft, gerade weil es ja nicht darum geht, die IKP<sub>BC</sub> in all ihren Schattierungen enzyklopädisch darzustellen. Weder also soll im Folgenden eine vollständige Übersicht der IKP<sub>C</sub> geleistet werden, noch sollen die zentralen Autoren, die Eingang finden, in besonderer Tiefe vorgestellt werden: Vielmehr geht es darum, mit Hilfe der Portraitskizzen, der IKP<sub>C</sub> noch mehr an inhaltlichem Profil zu verleihen, gerade um über die divergierenden Ansätze eine erweiterte Ahnung vom Ausmaß der vorhandenen Vielfalt dieser heterogenen Strömung in der Gegenwartsphilosophie zu erhalten, sowie sie weiterhin von anderen «interkulturell» Denkenden im Sinne von Kategorie B. abzugrenzen.

Neben den zuvor besprochenen Listen von Göller und Elm tauchen auch in Schriften neueren Datums, etwa auch bei den erklärten Vertretern der IKP<sub>C</sub>, divergierende Listen darüber auf, wer zu dieser Strömung gehört: Kimmerle bezeichnet im Jahr 2009 neben Mall, Wimmer, Fornet-Betancourt, Stenger, Yousefi und sich selbst auch ganz explizit Waldenfels, Holenstein sowie als einzige Frau Claudia Bickmann «als Begründer und maßgebliche Vertreter der interkulturellen Philosophie», sowie ebenso explizit auch Heinrich Beck, Constantin von Barlowen, Dieter Senghaas und Ōhashi Ryōsuke, nennt also insgesamt dreizehn

Namen.<sup>169</sup> In den Kategorien dieser Arbeit gedacht liegt hier zunächst eine Vermischung der Kategorien B. und C. vor, etwa erneut mit Waldenfels oder Holenstein, darüber hinaus aber auch eine sehr interdisziplinäre Vorstellung von interkultureller Philosophie: Von Barloewen ist beispielsweise Kulturanthropologe, Senghaas ist Sozialwissenschaftler mit einem Schwerpunkt auf Friedensforschung und Professor am Institut für Interkulturelle und Internationale Studien der Universität Bremen. All das spricht nicht gegen die Beachtung ihrer Beiträge zur interkulturellen Philosophie im Sinne auch einer fruchtbaren Interdisziplinarität, und doch mutet es seltsam an, sie in der ersten Reihe einer dezidiert interkulturellen *Philosophie* zu verorten, und nicht eher als allgemeinere Beitragende zu «Interkulturellen Studien».<sup>170</sup>

Yousefi zählt im Jahr 2013 neunzehn Denker (allesamt männlich) als Beispiele für interkulturelles Philosophieren und lässt ähnliche Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen Philosophie und anderen Wissenschaften erkennen. Neben von Barloewen listet er z. B. auch Alois Wierlacher (ein distinguiertes Vertreter einer «Interkulturellen Germanistik») oder den iranischen Islamwissenschaftler Abdoldjavad Falaturi, der interkulturell und interreligiös mit einer «Mischung aus Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie» arbeite.<sup>171</sup> Auch diese Nennungen können nicht mehr nur mit einer fehlenden Unterscheidung der Kategorie B. und C. erklärt werden und übersteigen die Grenzen von philosophischer Auseinandersetzung mit «Interkulturalität» deutlich.<sup>172</sup>

Auch bei Beobachtern der IKP<sub>C</sub>, die ich nicht direkt zu ihr zähle, tauchen derartige Unschärfen auf. Michelle Becka beispielsweise wählt als Beispiele interkulturellen Philosophierens die Ansätze von Mall, Wimmer und Fornet-Betancourt, schildert deren Denken recht ausführlich und verweist darüber hinaus als

---

<sup>169</sup> Vgl. Kimmerle 2009b, 91. Vgl. ebd.

<sup>170</sup> Vgl. die Institutshomepage von Senghaas, INIIS Uni Bremen (o. J.) Zu von Barloewen siehe z. B. Hengst und von Barloewen 2003, 171–187. Beck ist Philosoph und Leiter der Comenius Forschungsstelle der Universität Bamberg, die sich explizit mit diesem Denker in Bezug zu interkultureller Philosophie beschäftigt, fällt aber darüber hinaus nicht durch Veröffentlichungen zum Thema IKP prominent auf, sondern eher zu kultur- und religionsphilosophischen Themen. Vgl. dazu Beck (o. J.).

<sup>171</sup> Vgl. Yousefi 2013, 40–42. Yousefi nennt dort neben diesen dreien als Vertreter der interkulturellen Philosophie auch: Ôhashi Ryôsuke und Yamaguchi Ichirô aus Japan, Kwasi Wiredu und Jacob Emmanuel Mabe als afrikanische Denker, Mohammed Turki und Morteza Ghasempour, Bernhard Waldenfels und Rainer E. Zimmermann, sowie Georg Stenger, Rolf Elberfeld, Raúl Fornet-Betancourt, Ram Adhar Mall, Heinz Kimmerle, Gregor Paul, Franz Martin Wimmer und Harald Seubert. Yousefi begründet diese Auswahl nicht weiter und kommentiert auch nicht die offensichtliche Diskrepanz, Islamwissenschaftler oder Germanisten auf einer expliziten Liste interkultureller Philosophen zu führen. Ein Grund dafür liegt möglicherweise in Yousefis Ansatz, «Interkulturalität» selbst als Disziplin zu sehen. Vgl. dazu auch Kapitel 3.2.3.

<sup>172</sup> Vgl. Kapitel 3.2. zur Binnendifferenzierung interkultureller Ansätze.

weitere Denker neben Heinz Kimmerle auch auf Raimon Panikkar und Elmar Holenstein.<sup>173</sup> Elias Jammal etwa gibt folgende Übersicht:

Hauptvertreter der IP sind heute neben Ram Adhar Mall und Franz Wimmer[,] Heinz Kimmerle, Claudia Bickmann, Georg Stenger, Rolf Elberfeld, Wolfgang Welsch, Bernhard Waldenfels, Dieter Lohmar, Elmar Holenstein, Thomas Göller, Hamid Reza Yousefi, Raimon Panikkar u. v. a.<sup>174</sup>

Während der Phänomenologe Lohmar beispielsweise zwar einst als Mitherausgeber eines Bandes mit Mall in Erscheinung trat und Waldenfels wie bei den Nennungen zuvor bereits eher in Kategorie B. fallen muss, nehmen hier insbesondere die Nennung Göllers, der im Rahmen einer kulturphilosophischen Auseinandersetzung mit Kulturverstehen auch über die «Interkulturalität» schreibt und die IKP<sub>C</sub> am Rande thematisiert, und die Nennung Welschs wunder: Letzterer zeichnet sich als prononcierter Vertreter einer «transkulturellen Philosophie» aus, der explizit *gegen* das interkulturelle Philosophieren (in seinem Verständnis des Begriffs) argumentiert.<sup>175</sup>

Auch das Beispiel des Schweizer Philosophen Elmar Holenstein wird, neben der Erwähnung in den Listen von Elm, Göller, Kimmerle und Yousefi, bei vielen anderen oft anerkennend in den Vordergrund gestellt.<sup>176</sup> Zugleich fällt er weniger durch Publikationen zum Begriff «interkulturell» auf als v. a. durch Veröffentlichungen zur Kulturphilosophie sowie durch die Beschäftigung etwa mit chinesischem oder japanischem Denken.<sup>177</sup> Sein *Philosophie-Atlas* ist eine oft zitierte Quelle in der IKP<sub>C</sub>, die versucht, als Kontrast zu eurozentrischen, traditionellen Karten die geographische Vielfalt von «Philosophie» zu illustrieren, sogenannte «Denkwege» aufzuzeigen.<sup>178</sup> Es sind also neben kulturphilosophischen zweifelsohne auch interkulturelle Themen, die Holenstein beschäftigen – nur m. E. nicht im gleichen Kontext wie die IKP<sub>C</sub>. Bei aller Relevanz für die IKP<sub>C</sub> würde ich Holenstein eher in Kategorie B. sehen, ähnlich wie zuvor Waldenfels.<sup>179</sup>

Für Beobachter können diese Auflistungen aufgrund der besprochenen Unschärfen ausgesprochen unbefriedigend sein: Es spricht wohl nichts dagegen, all diese Denker als Autoren und Kontributoren der Auseinandersetzung mit inter-

173 Vgl. Becka 2004, 45f. Zur «Problematik» der Personalie Panikkars siehe auch Kapitel 2.1.2.

174 Jammal 2012, 7. «IP» ist bei Jammal die Abkürzung für «Interkulturelle Philosophie».

175 Vgl. Göller 2000, Vgl. zu Welsch auch Kapitel 3.1.2. und 6.2.3.

176 Vgl. z. B. auch Becka 2004, 47 oder Paul 2000, 394, Fußnote 22. Siehe für Estermanns Liste weiter unten.

177 Vgl. z. B. Holenstein 1998 (Titel: *Kulturphilosophische Perspektiven*). Wimmer sieht bei Holenstein auch biographische Gründe für die Beschäftigung mit der Interkulturalität, da er mit einer Japanerin verheiratet sei. Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 401.

178 Vgl. Holenstein 2004. Zu «Netzwerken» etc. siehe u. a. Kapitel 7.6.

179 Vgl. auch Holenstein im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 85–125.

kulturellen Themen zu führen. Aber: Kann eine derartige Weitläufigkeit in der Darstellung der Autoren einer «interkulturellen *Philosophie*» noch dieser Bezeichnung gerecht werden (zumindest solange «Philosophie» nicht gewissermaßen synonym zu «Wissenschaft» verstanden würde)?

### «Generationen» und Geschlechter in der IKP<sub>c</sub>

Eine diesbezüglich strengere und m. E. hilfreiche Übersicht bietet dagegen Josef Estermann, der sich speziell mit der deutschsprachigen IKP auseinandersetzt und eine interessante Unterscheidung zwischen einer ersten «Gründergeneration» sowie einer zweiten Generation (oder auch einer dritten) von IKP-Vertretern trifft. In der Gründergeneration sieht Estermann insgesamt vier Denker, die alleamt auch den bisher zitierten Listen von Göller, Elm, Kimmerle, Yousefi, Jammal und Becka auftauchen, nämlich Ram Adhar Mall, Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle und Raúl Fornet-Betancourt:

Sie sind in anderen philosophischen Traditionen groß geworden und haben sich im Verlaufe ihrer beruflichen Laufbahn dem Anliegen der Interkulturalität geöffnet und das Fundament für eine Interkulturelle Philosophie gelegt.<sup>180</sup>

Davon unterscheidet Estermann mindestens eine zweite Generation – auch eine dritte hält er schon für möglich –, die er neben dem zeitlichen Aspekt auch dadurch von der ersten Generation unterschieden sieht, dass sie nicht mehr nur männlich und deutschsprachig, sondern weit diversifizierter sei, d. h. auch weiblich und über das deutschsprachige Europa hinausgehend.<sup>181</sup> Die zweite Generation sieht er, neben dem höheren Frauenanteil, geprägt von weniger «Lehrstuhlinhabern» und einer größeren Trans- bzw. Interdisziplinarität geprägt.<sup>182</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und nur auf den deutschsprachigen und Benelux-Raum bezogen nennt er für die zweite Generation siebzehn Namen, davon fünf Frauen (Claudia Bickmann, Anke Graneß, Ursula Baatz, Bianca Boteva-Richter und Nau-sikaa Schirilla) sowie zwölf Männer (Hamid Reza Yousefi, Rolf Elberfeld, Hans Schelkshorn, Georg Stenger, Wim van Binsbergen, Henk Oosterling, Josef Estermann, Elmar Holenstein, Dieter Senghaas, Kai Kresse, Bertold Bernreuter und

<sup>180</sup> Estermann 2015, 115. Vgl. ebd. Auffällig ist, dass Estermann von Interkulturalität als einer «Tradition» zu sprechen scheint.

<sup>181</sup> Vgl. Estermann 2015, 115. Letzteres führt er leider nicht weiter aus.

<sup>182</sup> Estermanns Formulierung «Lehrstuhlinhaber» ist m. E. insofern irreführend, als auch in seiner «ersten Generation» alle vier Denker zwar Professuren innehatten, einen «Lehrstuhl» im engeren Sinne allerdings m. E. nur Kimmerle. Soll «Lehrstuhl» bei Estermann synonym mit «Professur» verstanden werden, ist seine Aussage zwar zutreffend – jedoch sind Professuren auch in seiner «zweiten Generation» mehrheitlich vertreten.

Heiner Bielefeldt).<sup>183</sup> Durch den Verweis Estermanns auf die «Trans- und Interdisziplinarität» sind wohl einige Namen wie der zuvor schon besprochene Senghaas oder auch Schirilla (u. a. Soziale Arbeit) und Bielefeldt (Professur für Menschenrechte) zu erklären. Einige der Erwähnten sind nicht nur fachlich, sondern auch strukturell in der IKP<sub>C</sub> engagiert, etwa Graneß als Redaktionsleiterin des *Polylog* oder Boteva-Richter als Präsidentin der WiGIP.<sup>184</sup>

Auffällig ist an dieser Stelle auch die Nennung von Frauen in der IKP<sub>C</sub> bei Estermann, die sonst auf den genannten Listen fehlen (mit Ausnahme Bickmanns bei Kimmerle und Jammal) und die in der Tat häufig nicht besonders präsent in den Reihen der IKP<sub>C</sub> zu sein scheinen. Und wenn doch, wie etwa im Fall von Monika Kirloskar-Steinbach, Anke Graneß oder Claudia Bickmann, treten sie eher durch institutionelles Engagement (etwa als Präsidiumsmitglieder in Fachgesellschaften oder durch die Organisation von Konferenzen), durch die Veröffentlichung kleinerer IKP-Arbeiten (wie Beiträge zu Zeitschriften oder Sammelbänden) oder durch Herausgebertätigkeiten in Erscheinung, als durch vergleichbar groß angelegte Werke bzw. Monographien zur IKP wie die ihrer männlichen Mitstreiter. Sie nehmen damit zwar eine sehr wichtige Rolle ein, sind aber zahlenmäßig deutlich unterlegen und werden bei den wenigen Denkern, die in dieser Arbeit etwas ausführlicher portraitiert werden, nicht vertreten sein. Das v. a. auch, da sich die Portraits auf die erste Generation Estermanns fokussieren werden und auch bei den Vertretern seiner zweiten Generation andere Denker ein exponierteres Profil haben als die genannten IKP<sub>C</sub>-Vertreterinnen. Obgleich ich auch diese als Quellen für diese Arbeit nutze, sehe ich mich nicht in der Lage, ihr inhaltliches Profil und ihren individuellen Zugang zur IKP<sub>C</sub> über Gemeinplätze und allgemeine Beobachtungen hinausgehend zu skizzieren.

Dass zu den prominentesten IKP<sub>C</sub>-Autoren anscheinend keine Frauen zählen ist auch insofern relevant, da es bei der IKP<sub>C</sub> ja im Wesentlichen darum geht, unterrepräsentierten Stimmen in der Philosophie Gehör zu verschaffen oder sie überhaupt erst dort zu platzieren. Zwar sollten daraus keine voreiligen Schlüsse gezogen werden, da es etwa in den Reihen des *Polylogs* viele Autorinnen gibt, die zum Thema schreiben, etwa die von Estermann genannten, also mindestens in der Breite durchaus Frauen vertreten sind, wenn schon nicht an der prominenten Spitze. Jedoch können aus der Beobachtung dieser Geschlechter-Verteilung durchaus Anschlussfragen an die IKP<sub>C</sub> entstehen: Etwa warum Autorinnen auch

---

<sup>183</sup> Vgl. Estermann 2015, 118f. Vgl. ebd. auch für kurze Abgaben zu deren Profil. Die Beschreibung als «Generation» mutet, auf die zeitliche Abfolge der Etablierung der IKP<sub>C</sub> bezogen, etwas künstlich an, wenn dort mit Holenstein ein 1937 geborener Denker geführt wird (der damit älter als Wimmer und Fornet-Betancourt ist), oder auch unabhängig vom Lebensalter auch Georg Stenger, der ebenfalls bereits Mitte der 90er Jahre (vgl. z. B. Stenger 1996) zur interkulturellen Philosophie publiziert.

<sup>184</sup> Vgl. Estermann 2015, 118f.

hier – trotz aller Bemühungen um «Augenhöhe» und Überwindung von Zentrismen – mindestens inhaltlich und programmatisch eher in zweiter Reihe stehen, ähnlich zu vielen anderen Bereichen der Wissenschaft und ähnlich zur «Mainstream-Philosophie».

Kurzum: Die folgende Übersicht über einige Autoren der IKP<sub>C</sub> hat keinen Anspruch auf Vollständigkeit, weder was die Reihen der IKP<sub>C</sub> angeht noch die Zusammenfassung der Arbeit der einzelnen Denker. Für diese Art von Katalogisierung und Systematisierung gibt es andere, besser geeignete Stellen, auf die ich ausdrücklich verweise – obgleich auch dort in der Regel lediglich eine Auswahl an Autoren behandelt wird.<sup>185</sup> Als Beobachter zweiter Ordnung nehme ich das Phänomen der IKP<sub>C</sub> zum Anlass, über deren Grundlagen in wissenschaftstheoretischer und wissenschaftshistorischer Hinsicht zu reflektieren und über sie hinaus zu denken, und beziehe mich dafür auf einige Autoren, die mir geeignet scheinen. Weiterhin im Sinne einer Skizze geht es um einen groben Überblick über die unterschiedlichen Arbeitsbereiche und Schwerpunkte interkulturell arbeitender Philosophen, um schließlich im folgenden Kapitel auf den gemeinsamen Anlass dieser Denker sprechen kommen zu können, d. h. die grundlegende Problematik, die mittels Interkulturalität bzw. interkultureller Philosophie behandelt werden sollen. Die Darstellung der Autoren ist also insofern begrenzt, da es sich um eine blitzlichtartige Vorstellung handelt, die zusätzlich noch dadurch beschränkt bleibt, dass einige der Thesen der genannten Autoren im späteren, thematischen Kontext vertieft werden sollen.

Die Auswahl der folgenden Autoren erfolgt auch nach ihren Publikationen: Alle haben Einführungen (oder einführungsähnliche Werke) in die IKP veröffentlicht, dabei distinguiert eigene Thesen vorgetragen (also nicht nur die Arbeit anderer zusammengefasst oder ergänzt), vertreten also aktiv eine programmatische Haltung zur Etablierung der IKP.<sup>186</sup> Sie weisen eine verhältnismäßig große Menge an Publikationen auf bzw. werden sehr prominent von anderen IKP<sub>C</sub>-Autoren zitiert: Sie haben also eine gewisse Reichweite und «Einfluss», spielen auch für die Argumentation meiner Arbeit eine große Rolle, sind gewissermaßen zentrale «Frontkämpfer» der IKP. Damit ist ausdrücklich kein Urteil über die Relevanz anderer Autoren und insbesondere Autorinnen gefällt.<sup>187</sup> Damit entspricht

---

<sup>185</sup> Einen generell guten Überblick bieten etwa die diversen Beiträge in Fornet-Betancourt 2015a, darin v. a. auch Estermann 2015, 115–119. Siehe auch Yousefi 2013, 168–197, Becka 2004, 45–107 (über Wimmer, Mall und Fornet-Betancourt), sowie (etwas veraltet) auch Göller 2000, 75–102, und Elm 2001.

<sup>186</sup> Mit diesen Eigenschaften fallen die Autoren zugleich unter die bereits erwähnte, problematische Kategorie: Sie beobachten und verstehen sich zugleich, implizit oder explizit, als Teil der «Bewegung», die sie beschreiben.

<sup>187</sup> Es handelt sich bei dieser Einschätzung um meine auf die ausgewertete Literatur gestützte Wahrnehmung. Eine empirisch-quantitative, statistische Auswertung ist weder erfolgt noch erscheint sie mir sinnvoll.

die folgende Auflistung mit Franz Martin Wimmer, Ram Adhar Mall und Heinz Kimmerle grundlegend auch dem, was Estermann als «erste Generation» bezeichnet, mit Hamid Reza Yousefi und Rolf Elberfeld gefolgt von den Portraits zweier sehr einflussreicher Vertreter Estermanns «zweiter Generation», die für diese Arbeit ebenfalls wichtige Quellen darstellen und anhand derer die Differenzierungsschwierigkeiten vertieft dargestellt werden können. All diese Denker stehen auch stellvertretend für die zahlreichen anderen, die Estermann, Yousefi, Kimmerle u. v. m. nennen, die hier nicht weiter dargestellt werden können, von denen jedoch viele auch für diese Arbeit wichtige Quellen sind, wie etwa Raúl Fornet-Betancourt, Georg Stenger und Niels Weidtmann.<sup>188</sup>

### 2.2.1. Franz Martin Wimmer (\*1942)

Wimmer<sup>189</sup>, der sich selbst aus der Analytischen Philosophie kommend sieht, beschreibt seinen Weg zur IKP als aus einer Krise geboren:<sup>190</sup> Nach Studium (und kurzzeitiger Mitgliedschaft im Jesuitenorden) und Promotion über «Verstehen, Erklären und Beschreiben in der Geschichtswissenschaft» sowie Unterrichtstätigkeit in diversen philosophischen Bereichen, habe ihm, nach anfänglicher Beschäftigung mit arabischen und chinesischen Denkern und einem Auslandsaufenthalt in Kalifornien, die Philosophie durch ihre Beschränkung auf die

---

<sup>188</sup> Zu Gregor Paul siehe kurz in Kapitel 3.3.1. Da ich u. a. aus Platzgründen Fornet-Betancourt nicht näher porträtieren kann, obgleich er ein enorm einflussreicher Denker in der IKP<sub>C</sub> ist, hier nur einige kurze Bemerkungen: Raúl Fornet-Betancourt (\*1946) hat, ähnlich wie Mall, eine transnationale Biographie, die seinen Weg zur interkulturellen Philosophie prägt – er stammt aus Kuba, verbringt einen Großteil seiner Studien- (Philosophie, Theologie) und Berufsjahre allerdings in Deutschland. Großen Einfluss auf seine Arbeit hat die lateinamerikanische Philosophie und die Theorie bzw. Theologie der Befreiung. Überhaupt ist es auffällig, dass viele Autoren der IKP<sub>C</sub> auch in der Theologie verwurzelt sind, darunter am prominentesten Fornet-Betancourt, aber auch Gmainer-Pranzl oder Schelkshorn. Eine weitere Analyse seiner Arbeit wäre auch interessant im Zusammenhang mit den Themen Deutschsprachigkeit und internationaler Verankerung der interkulturellen Philosophie. Siehe für eine gute Übersicht zu Fornet-Betancourt Becka 2004, 88–107, sowie Yousefi 2013, 186–189. Fornet-Betancourt wird auch als «Raúl Fornet y Betancourt» geführt. Vgl. Institut für katholische Theologie der RWTH Aachen (o. J.). Manche Quellen verzichten auf den Bindestrich zwischen den Namensteilen.

<sup>189</sup> Zum Überblick über Wimmer siehe etwa Becka 2004, 64–87, Yousefi 2013, 183–186, sowie Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 31–49. Zum Einstieg in Wimmers Schriften siehe z. B. Wimmer 2004 oder Wimmer 1996a, sowie seine Homepage, auf der viele kleinere Schriften und Skripte zugänglich sind.

<sup>190</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 400. Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 31. Dort gibt er zur Auskunft: «Nach einigen Jahren kam es zu einer verfrühten *midlife crisis* oder so etwa ähnlichem.» (Kursivschreibung im Original.)



europäische Tradition als «zunehmend irrelevant» zu erscheinen begonnen.<sup>191</sup> Er sei zu der Erkenntnis gekommen, dass Philosophie keinesfalls nur ein «Erzeugnis des Okzidents» sei, sondern vielmehr ein «generischer Begriff» für weltweite Versuche, in grundlegenden Fragen universal gültige, letztlich «überkulturelle» Aussagen zu treffen.<sup>192</sup>

Obgleich es Philosophie für ihn also nicht nur in einer Kultur oder Gesellschaft gegeben habe, geht Wimmer, im Gegensatz zur Auffassung anderer IKP<sub>C</sub>-Vertreter, jedoch nicht davon aus, dass Philosophie in allen kulturellen Traditionen oder Epochen anzutreffen sei.<sup>193</sup> Laut Wimmer müssten inhaltliche und formale Kriterien gegeben sein, um von «Philosophie» sprechen zu können: Inhaltlich nennt er ontologische, epistemologische oder wert- und normentheoretische Fragen, formal die Definition von Begriffen, die Entwicklung von Argumenten und die Reflexion über Methoden des Erkenntnisgewinns bzw. der Irrtumsvermeidung.<sup>194</sup> Mit diesen Kriterien wolle er zwar «Philosophie» von «Nichtphilosophie» abgrenzen, ohne aber, wie er betont, damit zu implizieren, dass alle Arten von Philosophie auf die exakt gleiche Weise durchgeführt werden müssten.<sup>195</sup>

Das Charakteristische an interkultureller Philosophie bestehe laut Wimmer zunächst im Versuch des Kennen- und Verstehen-Lernens im Sinne des «Hörbarmachens» von philosophischen Stimmen aus anderen «Kulturen», die gehört werden wollen. Sodann besteht IKP für ihn in einer Hinwendung zum systematischen Philosophieren, um die von ihm beobachtete, häufige Gleichsetzung von Philosophie und (eurozentrischer) Philosophiegeschichte sowie das damit verbundene konstante Rekurrenieren auf frühere Theorien, Denker und Begriffe zu überwinden.<sup>196</sup> Wimmer sieht die IKP hier in der Nachfolge anderer Strömungen stehend, die versucht hätten, «über eine bloße historische Orientierung hinauszugehen» und nennt dazu die Analytische Philosophie und die Phänomenolo-

---

191 Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 398–400. Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 31 f.

192 Vgl. Wimmer 2004, 34 und 26. Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 38 f. Siehe u. a. Kapitel 7.2.1. und 7.3. für meine kritische Auseinandersetzung mit der Vorstellung von Philosophie als «generischem Begriff» o. ä.

193 Vgl. Wimmer 2004, 26 f. Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 36. Dort sagt Wimmer sogar: «Ich glaube [...] nicht, daß in jeder Kultur dieser Schritt zur Philosophie stattgefunden hat, ich glaube nicht, daß jede kulturelle Formation Philosophie im Sinne eines Metadiskurses entwickelt hat. Eine solche Behauptung würde mir zu weit gehen und ist wohl auch nicht zu belegen.» (Ebd.) Siehe zu Wimmers Philosophieverständnis auch ausführlicher Kapitel 6.1. und Kapitel 7.2.

194 Vgl. Wimmer 2004, 26.

195 Vgl. Wimmer 2004, 25–27. Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 35 f.

196 Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 38 f.

gie.<sup>197</sup> Folgerichtig wendet sich auch Wimmer in seinem Schaffen intensiv und ausführlich der Philosophiegeschichte sowie der Historiographie zu, um damit zu zeigen, dass eine Erweiterung der bislang eurozentrischen Philosophiegeschichtsschreibung um nichteuropäische Traditionen sowohl möglich als auch nötig sei.<sup>198</sup> Wimmer formuliert selbst als programmatischen Kern einer IKP:

Es ist erstens eine neue Sicht auf die Geschichte des Philosophierens zu entwickeln [...], und es müssen zweitens in jeder Sachfrage solche Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Traditionen stattfinden, wie ich sie als *Polyloge* benannt habe, aufgrund des einfachen Sachverhalts, dass es niemals in irgendeiner kulturellen Tradition *eine* endgültige Begriffssprache, *eine* Ausdrucksform oder *eine* Methode der Philosophie gegeben hat oder gibt.<sup>199</sup>

Dementsprechend zeigt sich in Wimmers Forschung kein deutlicher geographischer Schwerpunkt: Obgleich Wimmer zur Auskunft gibt, ausreichend Chinesisch gelernt zu haben, um die «Klassiker» lesen zu können, beschäftigt er sich auch mit anderen Regionen (Afrika, Lateinamerika) und schlägt in seinen Veröffentlichungen einen sehr traditionsübergreifenden Ton an.<sup>200</sup> Da Wimmer die grundlegende Frage nach der «kulturellen Bedingtheit» menschlichen Denkens und im Speziellen auch der Philosophie stellt, formuliert er prominent das «Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie», das darin bestehe, «[...] dass Philosophie zwar nach Allgemeingültigkeit strebt, aber nur in einem kulturellen Kontext möglich ist».<sup>201</sup> Diese Einbettung in einen «kulturellen Kontext» bedeute ihm zufolge u. a., dass eine Philosophie ihre «Ausdrucksmittel» und Fragestellungen aus ihrem jeweiligen Kontext beziehe.<sup>202</sup>

Wimmer prägt die IKP vielleicht mit am stärksten durch seine Wortschöpfung «Polylog», mit der er den angestrebten Dialog zwischen verschiedenen Kulturen beschreiben möchte, der eben nicht nur dialogisch oder komparativ auf zwei Gesprächspartner beschränkt sei, sondern zwischen möglichst vielen stattfinden.<sup>203</sup> Der «Polylog» gehe laut Wimmer jeder Lösung in philosophischen The-

197 Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 39.

198 Vgl. Wimmer 2004, 75–134. Vgl. Yousefi 2013, 185. Siehe dazu auch Kapitel 6.1.

199 Wimmer 2004, 50. Kursivschreibungen im Original. Vgl. Wimmer 1996a, 184.

200 Vgl. Wimmer im Interview mit Hengst und von Barloewen 2003, 32.

201 Wimmer 2004, 42. Vgl. ebd., 9f. Vgl. z. B. auch Wimmer 2003, 7ff. Siehe auch Kapitel 5.5. und 6.2.

202 Vgl. Wimmer 2004, 9f. Vgl. u. a. Kapitel 5.5. und Kapitel 6.2.2.

203 Vgl. Wimmer 2004, 66–73, hier v. a. 66. Wimmer merkt an, dass *polylogía* im Griechischen zwar im Sinne von «Geschwätzigkeit» Verwendung finde und eben nicht als sein angestrebtes, vernunftgeführtes Gespräch vieler über ein Thema, schlägt aber dennoch diese Verwendung vor, da das Fremdwort in erster Bedeutung nicht gebräuchlich sei. In diesem Sinne verwende ich auch die Bezeichnung «Wortschöpfer», da Wimmer den «Polylog» als Begriff in die Philosophie eingeführt hat und in der skizzierten Bedeutung verwendet. Vgl. Wimmer 2004,

menfragen voran, als eine Art «dritter Weg» zwischen einem «zentristischen Universalismus» auf der einen und einer kulturrelativistischen Ethnophilosophie auf der anderen Seite.<sup>204</sup> Wimmer sieht interkulturelle Philosophie «als eine Frage der Praxis», die von Dialogen bzw. in seinem Sinne eben besser «Polylogen» geprägt sei. Das setzt für Wimmer v. a. eine

[...] Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nicht zentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit.<sup>205</sup>

Dabei will Wimmer eben nicht einzelne Philosophien nebeneinander aufgereiht sehen, mit denen man sich getrennt beschäftige – er spricht hier auch von einer Art «Schmetterlingsammlung», in dem die Exponate nebeneinander hingen – sondern vielmehr im Austausch und in Auseinandersetzung miteinander.<sup>206</sup> Die Relativierung der Begriffe und Methoden sowie das Desiderat der Beteiligung vieler am «Polylog», kommt auch seiner «Minimalregel» zum Ausdruck, die er als Caveat an die Philosophie formuliert und von der er sich erwartet, dass sie zu Veränderungen u. a. in der Wissenschaft führen werde:

In negativer Formulierung lautet die Regel: *Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.*

Positiv formuliert lautet sie: Suche wo immer möglich nach transkulturellen «Überlappungen» von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.<sup>207</sup>

Wimmers Minimalregel – man möchte fast von «Minimalmaxime» sprechen – enthält offensichtlich Potential für kritische Anfragen, etwa in Hinblick auf das wissenschaftliche Selbstverständnis, den Philosophiebegriff und das Verständnis von «Kultur», wie auch den Imperativ der Beteiligung möglichst vieler Traditionen, welche ich im Laufe dieser Arbeit immer wieder thematisieren werde. Es geht ihm da-

---

67, Fußnote 27. Vgl. Wimmer 2003, 129, Endnote 20. Siehe z. B. auch Wimmer 2003 oder Wimmer 1996a, sowie Wimmer im Interview mit Hengst und von Barloewen 2003, 37–40 zum Thema.

Zur Prägung der IKP<sub>C</sub>: Polylog als Begriff wird stark rezipiert, nicht nur durch die Benennung der Zeitschrift *Polylog*. Jüngere Sammelbände sind z. B. Gmainer-Pranzl und Graneß 2012 sowie Gmainer-Pranzl und Saal 2018. Vgl. Weidtmann 2016, 72–76 für eine weiterführende und problematisierende Besprechung.

<sup>204</sup> Vgl. Wimmer 2004, 66f. Siehe zum Polylog u. a. weiter in Kapitel 6.1.1., zur «Ethnophilosophie» siehe v. a. Kapitel 5.5., 6.1. und 7.5.

<sup>205</sup> Wimmer 2004, 51. Vgl. ebd., 50f. Vgl. auch Wimmer 1996a.

<sup>206</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 403f.

<sup>207</sup> Wimmer 2004, 51. Kursivschreibungen und Absatz im Original. Vgl. ebd. Siehe auch Kapitel 6.1.1. und 8.

bei, bei allen möglichen Einwänden, jedenfalls letztlich darum, «die wertvollen Beiträge aller Menschheitskulturen zu vermitteln», was er bereits 1988 in seiner ersten Veröffentlichung zum Thema als Ziel der Beschäftigung mit Philosophiegeschichte formuliert, lange bevor er von einer «Minimalregel» schreibt.<sup>208</sup>

### 2.2.2. Ram Adhar Mall (\*1937)

Nach dem Studium in Indien und Deutschland (u. a. prägend bei Plessner) promoviert Mall<sup>209</sup> über Hume und arbeitet, gleichermaßen prägend für seine spätere Arbeit zur IKP, bei Landgrebe über Husserl und die Phänomenologie, gefolgt von Lehrtätigkeiten an einer Vielzahl von Universitäten in Deutschland und Indien.<sup>210</sup> Die Interkulturalität scheint bei Mall, anders als bei Wimmer oder Kimmmerle, durch seinen Lebensweg bereits vorgezeichnet, sowohl in Auseinandersetzung mit indischen und europäischen Denkern, als auch durch persönliche Erfahrungen mit Rassismus und Diskriminierung: So sei ihm etwa in den 1970er Jahren zunächst verwehrt worden, in Deutschland zu habilitieren, begründet mit seiner indischen Herkunft.<sup>211</sup> Auch aus dieser persönlichen Motivation heraus leitet er ab 1973 im privaten Rahmen eine Art Arbeitskreis mit befreundeten Dozenten und Studenten, in dem über asiatische und europäische Philosophie diskutiert wird – 1991 geht daraus die bereits erwähnte «Gesellschaft für Interkul-

<sup>208</sup> Vgl. Wimmer 1988, 149.

<sup>209</sup> Siehe zum Überblick etwa Yousefi et al. 2007, 13–27, Becka 2004, 46–64, Yousefi 2013, 194–197 oder Mall im Interview mit Hengst und von Barloewen 2003, 51–81. Zum Einstieg in Malls Werk selbst siehe Mall und Peikert 2017, 17–43, für einen sehr konzisen ersten Überblick sowie wesentlich ausführlicher das Frühwerk Mall 1995, das bereits das Gros seiner Thesen enthält, die er seitdem in einer Vielzahl von weiteren Beiträgen weiter vertieft und exemplifiziert hat. Siehe dazu auch z. B. Mall 2005a.

<sup>210</sup> Vgl. Mall 2003, 102 ff. Vgl. Yousefi et al. 2007, 15 f. Vgl. Mall im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 53 f. Neben der Beschäftigung mit der IKP liegt ein weiterer Schwerpunkt Malls, auch als Schüler Plessners, in der philosophischen Anthropologie, etwa in seiner Veröffentlichung aus dem Jahr 2000 *Mensch und Geschichte*, in der er sich gegen ein anthropozentrisches Welt- und Geschichtsverständnis wendet, worin sich auch seine Arbeit zur IKP widerspiegelt. Siehe Mall 2000b.

<sup>211</sup> Vgl. Lange 2014. In dieser Pressemeldung der Universität Hildesheim wird Elberfeld mit folgender Aussage zitiert: «Ram Adhar Mall ist in seiner Qualifikationsphase in den 1970er Jahren im deutschen Universitätssystem auf persönlicher Ebene mit massivem Rassismus konfrontiert worden. An einer großen deutschen Universität wurde ihm die Möglichkeit verwehrt zu habilitieren – mit dem Argument: «Aber Sie sind doch Inder.» Die Habilitation Malls erfolgt dann erst 1981, über Locke, Berkeley und Hume. Vgl. Mall 2003, 102. Auch Wimmer nennt eine «gewisse Fremdheitserfahrung» Malls in Deutschland als Anlass für seine Beschäftigung mit der Thematik und der Arbeit an *Die drei Geburtsorte der Philosophie*. Vgl. Wimmer im Interview mit Gürses 2012 (2011), 400. Vgl. Estermann 2015, 115, der die IKP als «Produkt von transnationalen Biographien» bezeichnet.

turelle Philosophie» hervor.<sup>212</sup> Ebenfalls ab den 1970er Jahren beginnt Mall, komparativ zu Philosophie und Soziologie in Indien zu publizieren, was schließlich zu seinen beiden einflussreichen Werken *Die drei Geburtsorte der Philosophie* (1989, mit Hüllsmann) und *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (1995) führt; Mall ist darüber hinaus Begründer und Herausgeber zahlreicher Schriftenreihen.<sup>213</sup>

Einen wichtigen Einfluss auf Malls Denken stellt auch Karl Jaspers dar, der ebenfalls den für Malls zentralen Begriff der *philosophia perennis* verwendet, der beschreiben soll, dass es Philosophie in verschiedener Gestalt mit verschiedenen Namen an verschiedenen Orten immer gegeben habe. Die eine «immerwährende Philosophie» instanziiere sich laut Mall also in vielen Gestalten und sei nicht der Besitz oder das Produkt einer einzelnen Tradition.<sup>214</sup> Eine daraus resultierende Grundthese Malls zur Philosophie ist daher ihre «orthafte Ortlosigkeit», die genau diesen Umstand zum Ausdruck bringen soll: Philosophie ist für ihn «orthaft ortlos» in dem Sinne, dass sie keinen festen und ausschließlichen «Standort» habe, in allen Kulturen zu finden und nicht an einen bestimmten, exklusiven Ort gebunden sei, zugleich aber doch eben «Orte» kenne, obgleich diese die *philosophia perennis* nie ganz verkörpern könnten.<sup>215</sup> Yousefi, Braun und Scheidgen schreiben von «Orthafter Ortlosigkeit der Philosophie» als Leitmotiv in Malls Denken, als gleichermaßen Schlüssel dazu und Schluss daraus.<sup>216</sup> Zugleich ist interkulturelle Philosophie für Mall nicht nur Theorie, sondern auch eine Haltung, ein Denk- und Lebensweg sowie «[...] eine Praxis, ein Pfad, dessen Begehen zugleich konstitutives Element und erhabenes Ziel ist».<sup>217</sup> Die Unterscheidung zwischen «Philosophie» und «interkultureller Philosophie» sei dabei sekundär, letzteres sogar eine Tautologie, da, laut Mall, Philosophie, richtig verstanden, per se bereits «immer mehr oder weniger interkulturell» sei.<sup>218</sup>

Dieses Verständnis von Philosophie und der *philosophia perennis* führt bei Mall u. a. zur Suche nach «Überlappungen» zwischen den «Kulturen» und «Philosophien», da diese für ihn Kommunikation überhaupt erst ermöglichen: Ziel sei eine offene und kreative, keinesfalls aber «reduktive Hermeneutik», die das zu

212 Vgl. z. B. Mall im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 53f. Vgl. Yousefi et al. 2007, 26f.

213 Vgl. Yousefi et al. 2007, 16ff. und 25ff. Siehe Mall und Hüllsmann 1989 sowie Mall 1995.

214 Vgl. z. B. Mall 1995, 29, 159ff. et passim. Vgl. Yousefi et al. 2007, 18f. Vgl. zu Malls *philosophia perennis* auch v. a. Kapitel 5.5. und 7.2., sowie 3.1.2. und 6.1.

215 Vgl. Mall und Peikert 2017, 28–31. Erwähnungen der «orthaften Ortlosigkeit» oder Varianten davon tauchen im Werk Malls häufig auf, z. B. Mall 1995, 13, 22. «Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie» ist auch der Titel der Festschrift für Mall, siehe Yousefi et al. 2007. Vgl. Kapitel 6.1.

216 Vgl. Yousefi et al. 2007, 13f.

217 Mall 1995, 19. Vgl. ebd., 2

218 Vgl. Mall im Interview mit Hengst und von Barloewen 2003, 57f.

Verstehende für das Verständnis erst verändere oder «stufentheoretisch» einverleibe. Derartige «reduktive Verstehensmethoden» bezeichnet Mall als «gewalttätig», weil das «Fremde» nicht als etwas «Selbstständiges» seinen Standpunkt vertreten könne und gehört werde.<sup>219</sup> Statt einer «reduktiven» befürwortet Mall eine «analogische Hermeneutik» (was für ihn gleichbedeutend ist mit «interkultureller Hermeneutik»), die eben nicht reduziere oder «unzulässig» verallgemeinere, sondern vielmehr vergleiche.<sup>220</sup> Entscheidend ist für Mall auch, dass nicht «von einem Oberbegriff der einen Kultur» (oder auch der Philosophie), dem andere Kulturen oder Philosophien untergeordnet würden, ausgegangen werde.<sup>221</sup> Er wendet sich damit scharf gegen jede Form von Verabsolutierung – etwa eines Begriffssystems, einer kulturellen Konvention etc. – und plädiert für «Interkulturalität» als «Notwendigkeit» zur Erreichung dieses Ziels. «Philosophie» ist für Mall etwas «Universelles» und ein allgemeiner «Gattungsbegriff», unter den er die verschiedenen, konkreten Ausprägungen von «Philosophie» subsummiert und nur auf diese Weise plausibel von «deutscher», «indischer» oder «afrikanischer Philosophie» sprechen können will.<sup>222</sup> Mall postuliert eine «erkenntnistheoretische Bescheidenheit» der IKP<sub>C</sub>, weil sie methodisch ohne Privilegierung eines Begriffssystems operiere und einen «kognitiven Pluralismus» anerkenne.<sup>223</sup> In diesem Sinne gehe es bei der IKP<sub>C</sub> um nicht weniger als

[...] um die Zukunft einer Philosophie, die das eine Omniprésente in vielen Rassen, Kulturen, Philosophien und Sprachen hörbar macht. Sie hat ebenso das Ziel, in dem Zeitalter der globalen technologischen Formation die darin enthaltene mächtige Tendenz abzuwehren, das identitätsbildende Potential der eigenen Kultur zu globalisieren.<sup>224</sup>

«Interkulturalität» wie «Interkulturelle Philosophie» sind für Mall letztlich Bezeichnungen für eine «philosophische Einstellung», die die vielfältigen kulturel-

219 Vgl. Mall 1995 3, 14, 17, 39 ff., 82 et passim. Vgl. Mall und Peikert 2017, 31 ff. Vgl. Yousefi et al. 2007, 17 f. und 23 f. Siehe zu «Reduktion» durch die IKP<sub>C</sub> selbst Kapitel 7.5, zu Malls Kritik an Hegel kurz Kapitel 5.3.1. Zu «Überlappungen» siehe auch die Überlegungen zu *entanglements* und *entangled histories* in Kapitel 6.3.

220 Vgl. Mall 1995, 38 ff.

221 Vgl. Mall 1995, 38 ff.

222 Vgl. Mall 1995, 10 f. Vgl. Mall 2005a, 102–106. Zu meiner Problematisierung von Philosophie als «Gattungsbegriff» siehe Kapitel 7.2.

223 Vgl. Mall 1995, 8 f. Mall hat in mehreren seiner Werke nummerierte Doppel-Listen veröffentlicht, von denen je eine aufzählt, was interkulturelle Philosophie alles nicht sei, während die andere aufführt, was interkulturelle Philosophie sei. Die Listen sind in den diversen Werken nicht vollständig identisch, entsprechen einander aber im Wesentlichen. Siehe z. B. Mall 2000a, 309–312 oder Mall 2005a, 126–129.

224 Mall 1995, 8.

len Instanzierungen der *philosophia perennis* «wie ein Schatten» begleite und dafür Sorge, dass keine Verabsolutierung stattfinden könne.<sup>225</sup>

Eine seiner jüngeren Veröffentlichungen (zusammen mit Peikert) ist die Monographie *Philosophie als Therapie*, in der er nicht nur versucht, die Idee von «Philosophie als Therapie» interkulturell darzustellen im Sinne einer «reflexiv-meditativ-transformativen Übung des Selbst», sondern vielleicht mit diesem Titel auch eine angemessene Zusammenfassung liefert für seinen eigenen Anspruch, den er an die IKP<sub>C</sub> stellt: Nämlich ein Therapeutikum bzw. ein notwendiges Korrektiv zu sein für das, was er als bisherige Fehlentwicklungen wahrnimmt.<sup>226</sup>

### 2.2.3. Heinz Kimmerle (1930–2016)

Nach Studien bei Gadamer mit Fokus u. a. auf Kant und die Hermeneutik sowie nach jahrelanger, schwerpunktmäßiger Beschäftigung mit Hegel, u. a. als Mitarbeiter des Hegel-Archivs, ging Kimmerle<sup>227</sup> Ende der 1970er Jahre als Professor für Philosophie nach Rotterdam.<sup>228</sup> Seine Arbeit zu u. a. Derrida (über den er auch publizierte) bezeichnet er als das «entscheidende Zwischenglied» im «[...] lange[n] Weg von der Hermeneutik über die Dialektik und Differenzphilosophie zur interkulturellen Philosophie».<sup>229</sup> Der Wunsch nach konkreten Dialogen mit «den Philosophien anderer Kulturen» führte ihn ab Ende der 1980er Jahre zu mehreren Reisen und Forschungsaufenthalten nach Afrika und zur Beschäftigung mit subsaharisch-afrikanischem Denken: Afrikanische Philosophie und Versuche des Etablierens von Dialogen mit westlich-europäischen Philosophie bildeten einen großen Schwerpunkt seiner Arbeit in den folgenden Jahren, v. a. das Argumentieren dafür, dass es nicht nur in anderen schriftlichen Hochkulturen wie in China oder Japan Philosophie gegeben habe, sondern eben auch in Afrika südlich der Sahara, auch in mündlicher und überwiegend narrativer Tradition (letzteres im Gegensatz zu einer logisch-begrifflichen Tradition).<sup>230</sup>

<sup>225</sup> Vgl. Mall 1995, 7. Vgl. Mall 2005a, 127.

<sup>226</sup> Vgl. Mall und Peikert 2017. Zitat von ebd., 62 f. Zwar ist ein kurzer Abschnitt mit «Philosophie als Therapie ist nicht Philosophietherapie» betitelt, Mall bespricht darin jedoch nicht seine Thesen zur IKP. Vgl. ebd., 78–80.

<sup>227</sup> Von Kimmerles eigenen Schriften abgesehen (etwa Kimmerle 2002 zur IKP allgemein und die Autobiographie Kimmerle 2010) bieten eine gute Einführung und Überblick etwa Oosterling 2005, 13–35, Yousefi 2013, 179–183 sowie Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 127–150.

<sup>228</sup> Vgl. Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 129 ff. Vgl. Kimmerle 2010, 96 ff.

<sup>229</sup> Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 130. Vgl. ebd. 129 ff. Vgl. Kimmerle 2010, 117 und 138 ff.

<sup>230</sup> Vgl. Kimmerle 2010, 144–180, 236 ff. Vgl. Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 135 f.

Nach seiner Rückkehr aus Afrika organisierte Kimmerle Anfang der 1990er Jahre den vorzeitigen Rückzug von seinem Lehrstuhl und die Übernahme eines für diesen Anlass geschaffenen Stiftungs-Lehrstuhls für «Grundlagen der interkulturellen Philosophie», um sich vollständig diesem Fach widmen, es aufbauen und den Dialog mit afrikanischen Philosophen ausbauen zu können. Er etablierte zudem eine Forschungsgruppe, in der, neben seinen Themen, auch zu Philosophie in Indien und Japan gearbeitet wurde. Hatte er ursprünglich angestrebt, mit Jürgen Hengelbrock und Gerd-Rüdiger Hoffmann zusammen selbst eine Gesellschaft für IKP zu gründen, schloss er sich nach der Feststellung, dass Mall ihm bereits zuvorgekommen war, der GiP an und übernahm zusammen mit Mall von 1993 bis 2007 die Herausgeberschaft der *Studien zur Interkulturalität*.<sup>231</sup> Sein Werk *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff* im Jahr 1991 stellt eine der ersten Veröffentlichungen im deutschsprachigen Raum dar, die zur interkulturellen Philosophie expressis verbis gezählt werden dürfen, obgleich hier noch keine explizite Programmatik für die IKP<sub>C</sub> vorliegt.<sup>232</sup> Es folgen zahlreiche weitere Veröffentlichungen, wie etwa u. a. 1994 *Die Dimension des Interkulturellen* (als zweiter, ergänzender und abstrahierender Teil zu *Philosophie in Afrika* angelegt) sowie 2002 *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, zahlreiche «interkulturelle» Schriften zu Hegel, der Philosophiegeschichte, dem Philosophiebegriff und Afrikanischer Philosophie sowie die Herausgeberschaft von *Das Multiversum der Kulturen*, welches aus einer Vorlesungsreise in Rotterdam resultierte. Für meine Arbeit von besonderer Relevanz sind seine Argumente für einen anderen Zugang zu Philosophiegeschichte sowie für einen erweiterten und präzisierten Philosophiebegriff, die in den thematischen Kapiteln weitere Beachtung finden werden – dabei erweist sich Kimmerle als profilierter Kritiker des Eurozentrismus bei Hegel sowie der nachfolgenden Philosophiegeschichte.

Kimmerle sieht eine Notwendigkeit für interkulturelle Philosophie, weil sie mit der Neubestimmung des Verhältnisses der Kulturen und damit dem Abwenden vom Eurozentrismus ein aktuelles Kernproblem anspreche,

[...] von dessen Lösung die Ermöglichung menschlichen und menschenwürdigen Lebens wesentlich mit abhängt. Deshalb wird die Philosophie heute interkulturell sein, oder sie wird nichts anderes sein als eine akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz.<sup>233</sup>

---

231 Vgl. Kimmerle 2010, 162–166 und 144f. Vgl. Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 131. Kimmerle gibt zudem an, in den frühen 1990er Jahren eine «niederländisch-flämisch Schwestergesellschaft» zur GiP gegründet zu haben, und bezeichnet auch Wimmers WiGiP als eine solche «Schwestergesellschaft». In jener Forschungsgruppe sei für «indische Philosophie» Douwe Tiemersma zuständig gewesen, für «japanische» Henk Oosterling.

232 Siehe Kimmerle 1991.

233 Kimmerle 2002, 10. Vgl. ebd. Kimmerle zitiert sich hier aus einem anderen Werk selbst.



Bereits seine Plädoyers für die Beachtung afrikanischer Philosophie lesen sich als ein Ausdruck des Interesses an tatsächlicher polyzentrischer Interkulturalität. Laut Kimmerle sei es eben nicht genug, zu selektiv in der Suche nach Philosophie und ihren anderen «Geburtsorten» etwa in Hochkulturen wie China oder Indien zu verfahren: Auch Afrika und Lateinamerika (und sonstige vernachlässigte Orte) müssten Beachtung finden. Kimmerle ist überzeugt, dass alle Kulturen gleich alt seien, damit gleichrangig (obschon dem Inhalt nach verschieden), und dass in jeder Kultur ohnehin Philosophie als Teil der *conditio humana* anzutreffen sei.<sup>234</sup> Mit der IKP gehe es Kimmerle zufolge daher primär um Verstehen, Verständigung und Dialog, aber auch Respekt und Anerkennung des anderen darin, «[...] nicht Verstehbares im Kontext einer fremden Kultur gegebenenfalls stehen zu lassen [...]».<sup>235</sup>

#### 2.2.4. Hamid Reza Yousefi (\*1967)

Hamid Reza Yousefi stammt aus dem Iran, verlässt diesen nach seinem Militärdienst aufgrund der politischen Situation und kommt als Asylsuchender 1990 nach Deutschland.<sup>236</sup> Er findet Förderer, absolviert ein Studienkolleg und studiert schließlich u. a. Philosophie, letztere bis zur Habilitation.<sup>237</sup> Seine fachlichen Schwerpunkte liegen, neben der Interkulturalität und islamischen Denkmern, u. a. auf Gustav Mensching, Toleranzforschung sowie Religionswissenschaft, aber auch darüber hinaus in Kultursoziologie und Kommunikationswissenschaft.

Yousefi nimmt eine Art Zwischenstellung ein, welche die Schwierigkeiten der Unterscheidung von Beobachter und Beobachtetem par excellence exemplifiziert: Einerseits möchte ich ihn durchaus als deutlichen Vertreter der IKP<sub>C</sub> charakterisieren, da er eigene Thesen aufstellt und alle grundlegenden, zuvor besprochenen Kriterien erfüllt, etwa den Anspruch an Transformation in der Philosophie: «Eine grundlegende Forderung Interkultureller Philosophie besteht darin, sich im Denken umzuorientieren.»<sup>238</sup> Andererseits scheint er sich selbst auch in der Situation eines Beobachters zu sehen, der die anderen Vertreter der IKP<sub>C</sub>, insbesondere Kimmerle, Wimmer, Mall und Fornet-Betancourt zu analysieren und systematisieren trachtet. Damit hebt er sich deutlich von vielen anderen IKP<sub>C</sub>-Autoren ab. Viele seiner Veröffentlichungen sind in Duktus und Layout von Lehr- oder Schulbüchern zur praktischen Anwendung im Unterricht geschrieben und auch satztechnisch gestaltet. Sie erwecken den Anschein, objek-

<sup>234</sup> Vgl. Kimmerle 2002, 43 f., 48 ff. und 125 f. Vgl. Yousefi 2013, 182. Siehe zur Problematisierung von «Kultur» u. a. Kapitel 6.2.2.

<sup>235</sup> Kimmerle 2002, 15. Vgl. ebd., 14 f.

<sup>236</sup> Vgl. Yousefi 2011, 9–43.

<sup>237</sup> Vgl. Yousefi 2011, 93 ff. Yousefi 2010 ist die Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift.

<sup>238</sup> Yousefi 2013, 69.

tiv in die Materie einführen zu wollen, ohne klarzustellen, aus welcher Position der Autor Yousefi spricht.<sup>239</sup>

Yousefi zeichnet sich durch eine bemerkenswert große Anzahl an Veröffentlichungen zu Interkulturalität und IKP aus, als Autor und Herausgeber etwa zahlreicher Monographien, mitunter in Kooperation, Herausgeberschaften von Publikationsreihen wie der «Interkulturellen Bibliothek», «Weltphilosophien im Gespräch», «Studien zur Weltgeschichte – Denktraditionen neu entdeckt» u. v. m. – Estermann bezeichnet ihn wohl nicht zu Unrecht als «außerordentlich produktiv».<sup>240</sup> Dabei gilt der Fokus seiner großen Zahl an Veröffentlichungen nicht nur dem interkulturellen Philosophieren, sondern darüber hinaus auch anderen Wissenschaften in interkulturellem Kontext sowie der «Interkulturalität» an sich, mit der Tendenz, letztere selbst als Disziplin etablieren zu wollen, und folgerichtig die IKP dann als eine Teildisziplin des Fachs.<sup>241</sup> Yousefis Fokus auf «Interkulturalität» spiegelt sich auch in seinem institutionellen Engagement wieder: U. a. ist er seit 2011 (Gründungs)mitglied und Präsident eines «Instituts zur Förderung der Interkulturalität e. V.».<sup>242</sup>

### 2.2.5. Rolf Elberfeld (\*1964)

Rolf Elberfelds Arbeitsbereich ist bereits durch sein Studium der Philosophie, Sinologie und Japanologie breit und «kulturübergreifend» angelegt. Seit den späten 1990er Jahren veröffentlicht er zu Themen japanischer Philosophie, etwa zu Nishida Kitarō oder Dōgen Zenji, aber auch zur Komparativen Philosophie.<sup>243</sup> In den folgenden Jahren publiziert er zwar zu komparativer Ästhetik, aber auch bereits 1998 einen Band über Nishida in interkultureller Perspektive und bald auch zu interkulturellen Themen wie «Interkultureller Ästhetik». Seit 2008 ist er Pro-

---

<sup>239</sup> Siehe zum Beispiel Yousefi und Braun 2011, Yousefi 2013. Der Schulbuchcharakter wird u. a. durch zahlreich eingefügte, im Layout abgehobene Kästen o.ä. deutlich, in denen mit «Merke» o. ä. eingeleitete Zusammenfassungen gegeben werden oder «Übungsaufgaben» zur Wiederholung des Kapitelinhalts. Vgl. z. B. Yousefi 2013, 36f. Yousefi selbst spricht mitunter von «Studienbuch». Vgl. z. B. Yousefi und Braun 2011, 8.

<sup>240</sup> Vgl. Estermann 2015, 113f. Siehe z. B. auch Yousefi 2010, Yousefi 2013, Yousefi und Fischer 2010, Yousefi und Braun 2011.

<sup>241</sup> Vgl. Yousefi und Braun 2011, 27ff. Vgl. Yousefi 2012a, 177. Vgl. Yousefi 2013, 43. Siehe zu Yousefis Ansatz zur Interkulturalität auch u. a. in dieser Arbeit Kapitel 3.2. und 3.2.3.

<sup>242</sup> Vgl. Yousefi (o.J.).

<sup>243</sup> Vgl. Institut für Philosophie, Universität Hildesheim (o.J.). Paul 2000, 383, Fußnote 3, kritisiert diese frühen Veröffentlichungen scharf, da sie seines Erachtens nicht genug auf die «systematisch-kritische komparative und interkulturelle Philosophie» eingingen und «irreführend einseitig» in der Darstellung östlichen Denkens seien.

fessor für Philosophie in Hildesheim und hat dort etwa den Masterstudiengang «Philosophie und Künste interkulturell» mit entwickelt.<sup>244</sup>

Obgleich seine Arbeiten einflussreich in der IKP<sub>C</sub> sind und vieles ihn als IKP<sub>C</sub>-Autor qualifiziert, fällt es mir nicht leicht, Rolf Elberfeld einzuordnen, ähnlich wie im Fall von Holenstein: Ein beträchtlicher Teil ihrer Arbeit ist mit weiteren philosophischen Schwerpunkten gefüllt, die synergetisch und reziprok zusammenwirken, aber in der Regel nicht (oder nicht mehr) sehr offensiv mit dem Attribut «interkulturell» operieren, wie das bei anderen IKP<sub>C</sub>-Denkern der Fall ist. Oftmals scheinen mir Elberfelds Arbeiten besser etwa als «Kulturphilosophie» beschrieben oder als «Globalphilosophie», ohne sie notwendigerweise als «interkulturell» bezeichnen zu müssen. Seine Arbeit betrifft zwar auch die IKP, fördert und unterstützt diese, geht jedoch auch darüber hinaus oder vielmehr eigene Wege, die er in Veröffentlichungen der jüngeren Zeit (Elberfeld 2017a-c) präsentiert und als «transformative Phänomenologie» bezeichnet.<sup>245</sup> Auch «Interkulturalität» ist für ihn ein wichtiger Teil der «methodischen Transformation» im 20. Jahrhundert – allerdings neben multikulturellen und transkulturellen Auseinandersetzungen.<sup>246</sup> Elberfeld scheint also durchaus noch *mit* Interkulturalität zu argumentieren, aber mittlerweile nur noch eingeschränkt *für* Interkulturalität im Sinne eines Überbegriffes. Vielmehr scheint es ihm in seinen jüngeren Veröffentlichungen eben um den transformativen Charakter zu gehen, prominent etwa zur «Philosophiegeschichte in globaler Perspektive». Obgleich er mit diesem transformativen Anspruch in einer Reihe mit den anderen IKP<sub>C</sub>-Denkern steht, argumentiert er im Gegensatz zu diesen für eine pragmatische Verwendung von Bezeichnungen wie «interkulturell»: Es sollte

[...] nicht vorrangig darum gehen, bestimmte Wörter oder Begriffe zu verteidigen, sondern darum, Sachfragen im Kontext der Globalisierung auszuloten.<sup>247</sup>

Zugleich bemüht auch er die Sprache der IKP<sub>C</sub> – etwa den «Polylog» – und ist der IKP<sub>C</sub> trotz aller Emanzipation doch zumindest strukturell eng verbunden, so dass er letztlich doch in Kategorie C eingeordnet werden kann. «Interkulturell» bedeutet für ihn v. a. eine praktische und nachgerade «handwerkliche» Dimension – für die von ihm betreuten Studiengänge legt er großen Wert darauf, dass die Sprachen anderer «Philosophien» (etwa Japanisch, Chinesisch, Arabisch) ge-

<sup>244</sup> Vgl. Institut für Philosophie, Universität Hildesheim (o. J.). Vgl. Lange 2014.

<sup>245</sup> In 2017c gibt Elberfeld selbst zur Auskunft, dass er «seit gut 15 Jahren von einer *transformativen Phänomenologie*» spreche. (Elberfeld 2017c, 36. Hervorhebung im Original. Vgl. ebd.)

<sup>246</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 182 ff. Vgl. ebd., 205. Ähnlich wie Mall thematisiert auch er «Philosophie als Therapie» als Teil seiner Besprechung mit der Transformation der Philosophie. Vgl. Elberfeld 2017b, 395 ff.

<sup>247</sup> Elberfeld 2017b, 205. Vgl. ebd., 204 f.

lernt werden.<sup>248</sup> Letztlich gehe es ihm zufolge darum, mit dem «Stachel des Fremden» (ein Ausdruck von Waldenfels) zu arbeiten, kritisch Stellung zu beziehen und stets auch im Blick zu behalten, ob man den anderen gerecht werde.<sup>249</sup>

## 2.3. Zum Ethno- bzw. Eurozentrismus als Ausgangspunkt der IKP<sub>C</sub>

Bei aller Vielfalt der Ansätze in der IKP<sub>C</sub> laufen die Antworten auf die Frage nach Philosophie in globaler Perspektive doch letztlich alle wesentlich auf das Wortfeld «Interkulturalität» hinaus.<sup>250</sup> Daher stellt sich für mich als Beobachter die Frage nach einem möglichen gemeinsamen Anlass oder Ausgangspunkt der IKP<sub>C</sub>, der dazu führt, die «Interkulturalität» systematisch bzw. methodisch in das Zentrum ihrer Aufforderung an die wissenschaftliche Philosophie zu stellen und ihre Arbeit danach zu benennen.<sup>251</sup>

Schelkshorn, selbst Teil des Netzwerks<sup>252</sup> der IKP<sub>C</sub>, u. a. als ehemaliger Redaktionsleiter des *Polylog*, charakterisiert deren Ausgangspunkt so:

Die Erfahrung einer kontextuellen Situiertheit ist in jüngerer Zeit von den Vertretern der «interkulturellen Philosophie» zum Ausgangspunkt einer radikalen Umorientierung des philosophischen Denkens gemacht worden.<sup>253</sup>

«Kontextuelle Situiertheit» bedeutet hier die Erfahrung, dass die akademische Philosophie in einem europäisch-westlichen Kontext situiert und nicht per se universal sei – eine «trägerische Universalität», wie Schelkshorn anmerkt.<sup>254</sup>

Entsprechend geht es im heterogenen Feld der IKP<sub>C</sub> letztlich grundlegend stets um die Integrierung von Denkern, Texten und Traditionen von außerhalb

<sup>248</sup> Vgl. Lange 2014. Mit Elberfeld 2012 (*Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*) hat er ein wichtiges Grundlagenwerk zur Relevanz von Sprachvielfalt für die Philosophie veröffentlicht.

<sup>249</sup> Vgl. Lange 2014.

<sup>250</sup> Vgl. z. B. Yousefi 2013, 40: «Interkulturelle Philosophie [...] ist in ihrer Mannigfaltigkeit eine konzeptionelle Antwort auf die dargestellten epochalen Umwälzungen.»

<sup>251</sup> Dieser Abschnitt dient einer ersten Heranführung, die v. a. in Kapitel 4 und 5 vertieft wird.

<sup>252</sup> Ähnlich wie zuvor zu «Bewegung» angemerkt, verwende ich «Netzwerk» in einem allgemeinsprachlichen Sinne, ohne vertieften Bezug auf bestimmte soziologische o. ä. Theoreme. «Netzwerk» verstehe ich in diesem Sinne v. a. als soziales Netzwerk zwischen einer unbestimmten Anzahl an Personen und Institutionen mit gegenseitiger Beeinflussung und Interaktion, mit variabler Quantität, Qualität und Formen derselben.

<sup>253</sup> Schelkshorn 2009, 15.

<sup>254</sup> Schelkshorn bezieht dies auf Sartres Ausführungen zur Negritude, der bewusst zu europäischen Lesern spreche und sich eben *nicht* in einer «trägerischen Universalität» bewege. Vgl. Schelkshorn 2009, 14f.

des «Westens» in die philosophische Debatte sowie der Anerkennung derer philosophischen Leistungen als existent wie gleichberechtigt.<sup>255</sup> Damit verbunden ist das Ziel der Transformation der bisherigen Philosophie zu einer interkulturellen Philosophie. Die zentrale Grundannahme, *dass* es Philosophie weltweit gab und gibt, wird scharf verteidigt und die zentralen Anliegen vorgebracht: D. h., plural zu denken, andere Traditionen gleichberechtigt miteinzubeziehen und einen der Philosophie inhärenten Zentrismus, Rassismus, Orientalismus, Kolonialismus, etc. zu überwinden. So schreibt etwa Becka:

Eine wesentliche Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Vertretern interkultureller Philosophie besteht in der Überzeugung, dass abendländische Philosophie ihre Selbstgenügsamkeit aufgeben muss, um sich jenen Philosophien zu öffnen, die bisher kein Forum hatten und kein Gehör gefunden haben.<sup>256</sup>

Was bei Becka als «Selbstgenügsamkeit» eine eher allgemeine Formulierung findet, lässt sich m. E. noch spezifischer fassen: Denn während das Programm, die Arbeitsfelder und die Methoden der verschiedenen Vertreter der IKP<sub>C</sub> stark divergieren und sie zu einer überaus heterogenen Bewegung machen, lässt sich der Anlass für die Projekte interkulturellen Philosophierens m. E. doch verhältnismäßig leicht auf einen Nenner bringen – gewissermaßen einen kleinsten gemeinsamen Nenner: Diesen «Anlass» meine ich als «Eurozentrismus» benennen zu können, als eine spezielle Form des «Ethnozentrismus», der von den IKP<sub>C</sub>-Denkern implizit oder explizit kritisiert wird.<sup>257</sup> Obgleich diese Begriffe mitunter auch abstrahiert als «Zentrismus» oder «Zentrismen» gedacht werden und sich Teile der IKP<sub>C</sub> explizit gegen «Zentrismen» jeder Art stellen, beschreibt m. E. doch der Eurozentrismus die konkrete Ausgangssituation der akademischen Philosophie am treffendsten. Diese Unterscheidungen bedürfen also der Erläuterung.

### **Der kleinste gemeinsame Nenner**

Die Diagnose «Eurozentrismus» oder «Ethnozentrismus» wird bei weitem nicht nur von Denkern der IKP<sub>C</sub> gestellt. Neben der Komparativen Philosophie gibt es gerade auch außerhalb der Philosophie eine große Zahl an Veröffentlichungen aus den letzten Jahrzehnten, die «Eurozentrismus» wie «Ethnozentrismus» aus verschiedenen Perspektiven in den Geisteswissenschaften thematisieren und

---

<sup>255</sup> Siehe dazu die bisherigen Ausführungen in Kapitel 2, sowie die weiteren Abgrenzungen in Kapitel 3, Kapitel 5.5., Kapitel 6.1. und in Kapitel 7 u. a. Kapitel 7.2., die diese sehr generelle Aussage untermauern.

<sup>256</sup> Becka 2004, 46.

<sup>257</sup> Zum Verhältnis von Euro- und Ethnozentrismus siehe ausführlich in Kapitel 4. Die beiden Begriffe sind nicht synonym oder konvergent gedacht.

meist auch problematisieren, v. a. in Kultur- und Geschichtswissenschaften oder in der Postkolonialen Theorie.<sup>258</sup> Beide Begriffe scheinen zugleich innerhalb wie außerhalb der IKP<sub>C</sub> häufig recht unspezifisch, gar wie «Allgemeinplätze» verwendet zu werden, oft als nahezu beiläufige Werturteile und ohne tiefere Betrachtung zu erfahren, obgleich es sich um ein komplexes und vielfältiges Feld handelt.<sup>259</sup> Die Begriffe scheinen nahezu ubiquitär in ihrer beiläufigen Verwendung und in der Selbstverständlichkeit ihrer Bedeutung, sodass selten geklärt wird, was genau mit «Euro-» oder «Ethnozentrismus» gemeint ist und welche Hintergründe diese Begriffe haben. Hinzu kommt, dass «Eurozentrismus» selbst ausgesprochen vielfältige Teilaspekte und damit Darstellungsformen kennt, die nicht notwendigerweise den Begriff «Eurozentrismus» selbst verwenden. Mögliche Alternativen wären «Ethnozentrismus», «Logoentrismus», «Chauvinismus», «Rassismus», «Kolonialismus» oder ähnliche Beschreibungen von diagnostizierten Missständen, die ähnlich ubiquitär und ohne genauere Bestimmung verwendet werden, ohne dabei konvergent zu sein.<sup>260</sup>

Hier von einem «Ausgangspunkt», einer «Motivation» oder einem «Anlass» zu sprechen, soll ausdrücklich nicht besagen, dass die IKP<sub>C</sub> nur eine Reaktion auf andere Phänomene wäre.<sup>261</sup> Gemeint ist der wirkungs- und ideengeschichtliche «Ausgangspunkt» der IKP<sub>C</sub>, die «nicht aus dem Nichts heraus entstanden» sei, wie Kimmerle in Bezug auf ihre Vorgeschichte in der Komparativen Philosophie und Religionswissenschaft, aber auch etwa in der Sinologie oder Indologie schreibt.<sup>262</sup> Auch für die Frage danach, was die vielen Denkenden des erweiterten Spektrums der IKP<sub>BC</sub> motiviert und veranlasst, kann die Antwort m. E. kein «*ex nihilo*» sein. Ideengeschichtlich kann sie vielleicht auch als «Reaktion auf Globalisierungsprozesse» verstanden werden, wie Elberfeld mit Bezug auf komparative Philosophie schreibt.<sup>263</sup> «Eurozentrismus» ist daher m. E. An-

---

258 Siehe dazu beispielsweise als gute Einführung und Übersicht Conrad, Randeria und Römhild 2013 (*Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*). Für Komparative Philosophie siehe Kapitel 3.3., für Postkoloniale Theorie Kapitel 3.4.

259 Vgl. Antweiler 2011, 152. Dort schreibt er u. a.: «Ethnozentrismus» ist wie «Rassismus» und «Ausländerfeindlichkeit» eines der Wörter, die heute in den Medien, aber oft auch von Wissenschaftlern ohne genaue Spezifizierung verwendet werden.»

260 Beispielsweise Robert Bernasconi schreibt überwiegend zum «Rassismus» in der Philosophie, meint damit aber mitunter auch Formen des Eurozentrismus. Vgl. auch u. a. Kapitel 4.2, 4.4.3. und 5.0.

261 Mall betont beispielsweise, dass interkulturelle Philosophie keine «[...] bloße Reaktion oder Hilfskonstruktion angesichts der *de facto* pluralistischen Situation der philosophischen Szene im heutigen Weltkontext der Kulturen» sei. (Mall 2005a, 126. Kursivschreibung im Original.)

262 Vgl. Kimmerle 2009b, 89f.

263 Vgl. Elberfeld 2017b, 150.

lass, Motivation und Ausgangspunkt für die IKP<sub>C</sub> (wie auch für andere Formen von Globalphilosophie) in der Konfrontation mit anderen intellektuellen Traditionen als der europäischen Philosophie, gleichsam wie ein gesundheitlicher Missstand den Ausgangspunkt für einen Arzt bietet: Nach gestellter Diagnose (hier: «Eurozentrismus»), erfolgt die Behandlung, weitere Forschung zur Behandlung oder zumindest die Ausarbeitung eines Behandlungsplanes oder eines Planes zur Alltagsbewältigung mit der Erkrankung. Ein Dreischritt im Vorgehen der IKP<sub>C</sub>-Vertreter ist dabei: Erstens, die Feststellung, dass etwas in der Philosophie nicht in Ordnung ist bzw. falsch läuft. Zweitens die Diagnose, dass dies im Ethno- bzw. Eurozentrismus (oder einem begrifflich ähnlich gefassten Zustand) begründet liegt, wobei dieser Punkt häufig nicht ausführlich behandelt, sondern gewissermaßen als bereits bekannt vorausgesetzt oder mit Schritt eins vermischt wird. Drittens schließlich die Forderung und das Programm, dass ein Perspektivwechsel, eine Neuorientierung, gar eine Transformation nicht nur notwendig, sondern auch möglich sind, gefolgt von den diversen Vorschlägen der IKP<sub>C</sub>-Denker.

Auch im Zeitalter der Globalisierung, der Postkolonialen Theorie und der globalen Multipolarität sieht die IKP<sub>C</sub> diese Phänomene nicht oder nicht ausreichend in der akademischen Philosophie wiedergespiegelt, die vielmehr weiterhin einen impliziten oder expliziten Eurozentrismus pflegt. In der Tat sind andere Traditionen des Denkens – z. B. die theoretischen Texte einiger Schulen des Buddhismus, die Lehren indischer Pandits, die elaborierten Systeme konfuzianischer Gelehrter u. v. a. – nicht Teil dessen, was an Universitäten und Schulen als «Philosophie» gelehrt wird oder im weiteren Sinne als akademische Philosophie betrieben wird, insbesondere auch nicht in Lehrbüchern oder Curricula des Philosophie-Studiums. Diese anderen Traditionen

[...] gelten, wenn sie überhaupt Erwähnung finden, entweder als «Weisheiten» oder «Religionen» oder als religiöse «Philosophien», allenfalls als «Epigonen» der Griechen.<sup>264</sup>

Da diese nichteuropäischen intellektuellen Traditionen per se kaum Erwähnung und Behandlung in der akademischen Philosophie finden, wird die Situation der Hochschul-Philosophie sowie oftmals die Haltung der im akademischen Umfeld Philosophierenden, innerhalb wie außerhalb der IKP<sub>C</sub> als vorurteilsbehaftet<sup>265</sup>,

264 Yousefi 2013, 38. Vgl. ebd. Yousefi bezieht sich in dieser Aussage auf die Darstellung in Schulbüchern.

265 Z. B. Mall 1995, 147: «Die Ansicht, Philosophie gebe es nur dort, wo eine schriftliche Tradition vorhanden sei, engt unnötig [...] ein. [...] Das Haften an schriftlicher Überlieferung ist ein abendländisches Vorurteil.»

essentialistisch<sup>266</sup>, einseitig<sup>267</sup>, entmündigend<sup>268</sup>, diskriminierend<sup>269</sup>, kolonial oder kolonialistisch geprägt<sup>270</sup>, konstruiert<sup>271</sup>, rassistisch<sup>272</sup>, chauvinistisch<sup>273</sup>, als ethno- oder eurozentrisch wahrgenommen, um nur einige zu nennen. Die beiden letztgenannten Adjektive unterscheiden sich m. E. von den meisten anderen darin, dass sie nicht nur den wahrgenommenen Zustand beschreiben, sondern auch zumindest eine Ursache für die anderen sind oder sein können: Mit «Euro»- bzw. «Ethnozentrismus» ist m. E. eine grundlegende, weitaus umfassendere Beschreibung der Situation möglich als mit den genannten (und weiteren) Adjektiven. Diese Diagnose ist explizit oder implizit im Denken der IKP<sub>C</sub> als grundlegende, gemeinsame Motivation für interkulturelles Philosophieren verankert, mit dem Desiderat der Überwindung der eurozentrischen Strukturen hin zu einer offenen Beschäftigung mit bzw. Integration von nichtwestlichen Texten, Autoren und Traditionen in die universitäre Philosophie. Alle anderen Begriffe scheinen dem m. E. letztlich nachgeordnet und weniger «Diagnose» als Beschreibung zu sein.

Ethno- bzw. Eurozentrismus ist somit tatsächlich gewissermaßen die «Essenz», der kleinste gemeinsame Nenner, der den heterogenen Ansatzpunkten, den diversen sonstigen Hintergründen und durchaus auch persönlichen Motivationen, aus denen die IKP<sub>C</sub> hervorgeht, gemein ist: Philosophie könne nicht weiterhin so betrieben werden, wie das bislang der Fall gewesen war, Perspekti-

---

266 Z. B. Van Norden 2017, 16, schreibt unter der Überschrift «Essentialist Ethnocentrism»: «[...] [T]he essence of philosophy is to be a part of one specific Western intellectual lineage. This kind of essentialist argument against the existence of non-Western philosophy fails [...].»

267 Z. B. Mall 1995, 7: «[Es geht] um eine Emanzipation des nicht-europäischen Denkens von seinen Jahrhunderte alten in Europa entstandenen einseitigen und unzutreffenden Bildern.»

268 Z. B. Wimmer im Interview, Hengst und Barloewen 2003, 38: «Diese Haltung entmündigt ganze Regionen der Welt, noch bevor sie überhaupt zu Wort gekommen wären.»

269 Z. B. Park 2013, 1f: «[...] [H]istorians of philosophy began to exclude peoples they deemed too primitive and incapable of philosophy.»

270 Z. B. Kimmerle 2002, 8: «In Wahrheit ist es ein Erbe kolonialen Denkens, dass Philosophie für die westliche Geistesgeschichte reklamiert wird.»

271 «Konstruiert» bezieht sich hier auf die vermeintliche Konstruktion einer europäischen «Identität» in der Philosophie oder auch darüber hinaus in der Wissenschaft, die erst in jüngerer Zeit erfolgt sei. Vgl. Kapitel 5.3.

272 Z. B. Van Norden 2017, xix: «[I]gnoring non-Western philosophy in our research, curriculum, and hiring decisions is deeply racist, and is a practice we cannot endorse in good faith once we recognize this.» Van Norden bezieht sich mit dieser Aussage v. a. auf strukturellen Rassismus, weniger auf individuellen. Vgl. ebd.

273 Z. B. Wimmer im Interview, Hengst und Barloewen 2003, 38: «Nur das Griechische oder das Deutsche, Englische, Französische [...] werden als Sprachen der Philosophie anerkannt. Das ist natürlich eine Haltung, die nicht zu rechtfertigen und nicht begründbar ist, außer aus einem Chauvinismus heraus.»



venwechsel und Neuorientierung sollten stattfinden. Die wahrgenommene inhaltliche und institutionelle Benachteiligung anderer «Traditionen» müsse überkommen, die Herausforderungen der globalisierten, postkolonialen Welt angenommen, das Ungleichgewicht in der Philosophie beseitigt und eine neue Art des Philosophierens, eben eine interkulturelle, müsse etabliert werden. Es geht dabei keinesfalls um eine Psychologisierung der IKP<sub>C</sub>, auch nicht aus biographischen Elementen einzelner Vertreter heraus: Diese Faktoren mögen eine Rolle spielen in den einzelnen Ansätzen der IKP oder auch nicht – zentral ist hier die wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Verortung der IKP<sub>C</sub>.

### Stimmen anderer Beobachter

Diverse Beobachter außerhalb und innerhalb der IKP<sub>C</sub> kommen zu ähnlichen Urteilen. Beispielsweise Dhawan bringt es anschaulich auf den Punkt:

In the last few decades, intercultural philosophy has gained popularity in the Western academia as a «corrective» to the Eurocentric approach to philosophy.<sup>274</sup>

Estermann sieht die Entstehung dieses «Korrektivs» (Dhawan) von «zwei einschneidenden Erfahrungen» geprägt: Zum einen sei dies die Erfahrung des «Kultur-Zentrismus» bzw. der «kulturellen Bedingtheit» europäisch-westlicher Philosophie, und zum anderen die Erfahrung der Widersprüche zwischen «der kulturellen Globalisierung» und «der Zunahme von [...] kulturell bedingten Konflikten» weltweit.<sup>275</sup> Er schreibt:

Die Monokulturalität (Eurozentrismus, Okzident-Zentrismus) der nordatlantischen philosophischen Tradition wird in dem Maße immer offensichtlicher, als sich philosophische Ausdrucksformen außer-abendländischer Kulturen vernehmen lassen. Die Interkulturelle Philosophie kritisiert den absolutistischen und universalistischen Anspruch der abendländischen Philosophie als einen Fall von Ideologisierung.<sup>276</sup>

Elm formuliert ähnlich angesichts der verschiedenen Positionen der IKP<sub>C</sub>: «Gemeinsam ist ihnen das Aufbrechen kulturzentristischen Denkens [...].»<sup>277</sup> Jammal charakterisiert die IKP<sub>C</sub> vor allem bei Wimmer und Mall als eine «kritische Denkungsart» in der Philosophie, die «Zentrismuskritik» ausübe:

IP will [...] Philosophiebegriffe entkolonialisieren, in dem sie nicht abendländische Philosophien in ihren eigenen Begriffen sprechen lässt [...] und [...] zeigen, dass sie ebenso ernstzunehmende Philosophien sind wie auch die abendländische Philosophie. [...] IP

<sup>274</sup> Dhawan 2007, 16. Vgl. Dhawan 2011, 39.

<sup>275</sup> Vgl. Estermann 1999, 37.

<sup>276</sup> Estermann 1999, 37.

<sup>277</sup> Elm 2001, 35.

versucht somit, die Philosophiegeschichte neu zu schreiben, auch in dem sie sie vom Rassismus befreit [...].<sup>278</sup>

Diese Einschätzung ist ein exzellentes Beispiel für eine Beschreibung, in der der Begriff «Eurozentrismus» nicht explizit vorkommt, aber doch genau die Gegenbewegung beschrieben wird, die vom «Eurozentrismus» bzw. «Zentrismus» weg führen soll.

Schirilla formuliert als Gemeinsamkeit verschiedener Vertreter interkulturellen Philosophierens, dass diese bei aller Uneinheitlichkeit um die «Kulturgebundenheit jedes Denkens» kreisten:

Damit verbunden sind die Kritik an der Gleichsetzung von Philosophie und abendländischem Denken, also am Eurozentrismus etablierter Philosophie, und die Absage an die Suche nach einem reinen, kulturungebundenen Denken.<sup>279</sup>

Diese Einschätzung teile ich als Beobachter zwar, gewichte sie allerdings minimal anders: M. E. liegt die Wurzel der IKP<sub>c</sub> in der Feststellung von «Eurozentrismus» in der akademischen Philosophie, und davon abgeleitet folgen die Thesen zur Kulturgebundenheit etc. Diese Gewichtung spielt jedoch letztlich keine entscheidende Rolle: Mit Fug und Recht könnte eine Untersuchung wie die hier vorliegende auch zwischen den Polen von «Interkulturalität» und «Kontextgebundenheit des Denkens» o. ä. stattfinden, anstelle der Pole «Interkulturalität» und «Eurozentrismus». Damit wären lediglich andere Facetten des Untersuchungsgegenstandes in den Vordergrund gerückt.

### Beispiele aus der IKP<sub>c</sub>

Kimmerle, der im Ausschließlichkeitsanspruch europäischer Philosophie ein «Erbe kolonialen Denkens» sieht, will mit der «Dimension des Interkulturellen» alle Formen von Philosophie durchdringen und den Eurozentrismus überwinden: «Das Verhältnis der Kulturen, das seit der Aufklärung eurozentrisch gedacht worden ist, gilt es philosophisch neu zu bestimmen.»<sup>280</sup> Daher sieht Kimmerle einen regelrechten «need for intercultural philosophy»<sup>281</sup>, um dem Eurozentrismus Herr werden zu können:

The intercultural concept of philosophy has to be contrasted with the Hegelian Eurocentric concept. Insofar as Hegel's concept of philosophy can be regarded as typical of the European-Western philosophy as a whole, the horizon of that philosophy has to be transcended. An important starting point has to be the intercultural concept of philosophy

<sup>278</sup> Jammal 2012, 10. Vgl. ebd., 10f. Jammal kürzt «Interkulturelle Philosophie» als «IP» ab.

<sup>279</sup> Schirilla 2012, 159.

<sup>280</sup> Kimmerle 2002, 10. Vgl. ebd., 8 und 10ff.

<sup>281</sup> Kimmerle 2016, 115.

covering what European-Western and non Western philosophers recognize as philosophical.<sup>282</sup>

Kimmerle identifiziert den «Startpunkt» also in der Auseinandersetzung mit dem Philosophiebegriff selbst und erachtet dabei die interkulturelle Konzeption eines solchen als notwendigen Bestandteil einer erfolgreichen Überwindung des eurozentrischen Standpunkts, den er v. a. in Hegel begründet sieht.<sup>283</sup>

Oft ist bei Autoren lediglich von «Zentrismus» oder «Zentrismen» die Rede: Mall etwa wendet sich gegen die «Verabsolutierung einer philosophischen Konvention»<sup>284</sup> und will daher in seiner Konzeption «[...] einen Beitrag leisten zur Überwindung aller lokalen Zentrismen im Denken, Sprechen und Handeln».<sup>285</sup> Ansonsten formuliert Mall sein Anliegen auch häufig ganz ohne Rekurrenzen auf einen «Zentrismus» o. ä.: Er stellt die IKP als einen «emanzipatorischen Prozess» dar, der u. a. nötig geworden sei, weil die Philosophiegeschichte als Entsprechung der Geschichte der europäischen Philosophie verstanden werde, obgleich es dabei

[...] nicht um eine Emanzipation von Absolutismus, Dogmatismus, Religion usw. geht, wie es bei der europäischen Emanzipation und Aufklärung der Fall war, sondern um eine Emanzipation des nicht-europäischen Denkens von seinen Jahrhunderte alten in Europa entstandenen einseitigen und unzutreffenden Bildern.<sup>286</sup>

Als Teil dieser «unzutreffenden Bilder» müssen dann auch die Vorstellung von der besonderen Rolle Europas und viele andere Elemente des Eurozentrismus gelten.

Yousefi attestiert der IKP<sub>C</sub> einen «dezentralisierenden Charakter in Theorie und Praxis» – sie könne genau deswegen die ganze Philosophie umfassen, weil sie von keiner bestimmten Tradition als «archimedischem Punkt» ausgehe.<sup>287</sup> Auch Schelkshorn schreibt von «Dezentrierung»:

Die Herausbildung eines eigenständigen Diskurses innerhalb der kolonialen Welt erzwingt eine Dezentrierung der europäischen Philosophie. Europa ist nicht länger der selbstverständliche Gravitationspunkt, auf den alle Diskurswelten zustreben.<sup>288</sup>

---

<sup>282</sup> Kimmerle 2016, 117. Vgl. ebd.

<sup>283</sup> Mit der Erwähnung Hegels wird bereits die enge Verbindung zu philosophiehistorischen Vorstellungen deutlich. Siehe u. a. Kapitel 5.3.1. und 6.1.2.

<sup>284</sup> Mall 2005a, 127. Vgl. Mall 1995, 11.

<sup>285</sup> Mall 1995, 11.

<sup>286</sup> Mall 1995, 7. Vgl. ebd., 7 f.

<sup>287</sup> Vgl. Yousefi 2013, 45.

<sup>288</sup> Schelkshorn 2009, 15.

Auch die Formulierung «Dezentrierung» ist also eine mögliche Variante der geforderten Neuorientierung; dies setzt allerdings eine bereits bestehende «Zentrierung» voraus, von der abgekehrt werden kann.

Auch Wimmer befürwortet diesen «Perspektivenwechsel» und fordert einen «[...] neuen, nicht zentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit».<sup>289</sup> Wimmer sieht seine Vision interkulturellen Philosophierens – im Sinne des von ihm angestrebten methodischen Polylogs – als «dritten Weg» neben den von ihm so charakterisierten Alternativen des «bornierten Eurozentrismus» einerseits und dem «Separatismus der Ethnophilosophie» andererseits.<sup>290</sup>

### Eurozentrismus und Zentrismen

Die Behauptung, dass die IKP<sub>C</sub> aus einer anti-eurozentristischen Motivation heraus entstehe, ist also sicherlich nicht weit hergeholt. Von der Analyse – und oft auch dem Vorwurf – «Eurozentrismus» ausgehend entwickeln die Autoren ihr Programm der Interkulturalität zur Überwindung eben jener eurozentristischen Strukturen und Stereotypen sowie zur Emanzipation der «Anderen» (wer dies im Einzelfall auch immer sein mag). Wichtig ist zugleich, dass die IKP<sub>C</sub> in der Regel eben nicht bei einem simplen Anti-Eurozentrismus stehen bleibt, sondern jeglichen «Zentrismus» vermeiden möchte. Raúl Fonet-Betancourt sieht die IKP<sub>C</sub> als

[...] nicht nur anti-eurozentristisch, [sie] befreit die Philosophie nicht nur von ihrer Bindung zur europäischen Tradition, sondern kritisiert auch die abhängige, ausschließende Verbindung der Philosophie mit jeglichem kulturellen Zentrum. Deshalb kritisiert sie mit der gleichen Schärfe jede lateinamerikanisch-zentrierte oder afro-zentrierte Tendenz.<sup>291</sup>

Das entspricht auch meiner Rezeption und ist ein ausgesprochen wichtiger Punkt im Umgang mit der IKP<sub>C</sub>: Sie begeht keinesfalls den Fehler, den Eurozentrismus durch einen anderen «Zentrismus» ersetzen zu wollen, etwa mit Fokus auf chinesischem oder indischem Denken. Dies stellt m. E. einen großen Vorzug der Bemühungen der IKP<sub>C</sub> dar: Es handelt sich um einen sehr bewussten Versuch, eine Art Balance herzustellen zwischen verschiedenen intellektuellen Traditionen, anstatt das Pendel zum «Ausgleich» o. ä. in eine andere Richtung zu zementieren.<sup>292</sup>

Wenn Wimmer, Mall, Yousefi u. a. lediglich von «Zentrismus» sprechen, dann ist damit eine Art Abstraktion von konkreten Ethnozentrismen und ande-

<sup>289</sup> Wimmer 2004, 51. Vgl. ebd., 50 f. Vgl. zu Perspektivwechsel auch ebd., 57.

<sup>290</sup> Vgl. Wimmer 1996a, 184 f. Zu «Ethnophilosophie» bei Wimmer vgl. ebd., 173–177; siehe v. a. Kapitel 5.5., 6.1. und 7.5.

<sup>291</sup> Fonet-Betancourt 1997, 104. Vgl. ebd. Vgl. Wimmer, 2004, 53 f.

<sup>292</sup> Vielleicht könnte man jedoch sehr überspitzt von einem «Interkulturalitäts-Zentrismus» sprechen, da viele IKP<sub>C</sub> Denker sehr auf diesen Begriff fokussiert sind.

ren nicht-geographischen, nicht-ethnischen «Zentrismen» gedacht, etwa von Logo-zentrismus<sup>293</sup> oder Androzentrismus<sup>294</sup>. Die geforderte Umorientierung im Denken ist ganz wesentlich eine Neuorientierung jenseits von zentristischen, d. h. einseitigen Darstellungen und Wahrnehmungen der Philosophie. Jedoch ändert das nichts an meinem Argument: Der vorsichtige Umgang, das Caveat für «Zentrismen» aller Art stellt m. E. bereits mehr Teil der Antwortstrategien der IKP<sub>C</sub> dar, beschreibt aber nicht die konkrete Ausgangssituation, die sie in der akademischen Philosophie vorfindet. Denn diese kann nicht als beliebig «zentristisch» gedacht werden, sondern entspringt wenn, dann einem konkreten, eurozentrischen Rahmen, ohne auf diese Formulierung beschränkt zu sein.

Die Bezeichnung des Anlasses der IKP<sub>C</sub> als «Eurozentrismus» (als spezielle Form des Ethnozentrismus) ist in gewisser Hinsicht auch ein Stilmittel: Eine Synekdoche, die gleichermaßen das gesamte Feld verschiedener Zentrismen bezeichnen soll. Ethno- wie Eurozentrismus sind auch als implizite Urteile erkennbar, und insbesondere letzterer kennt viele Formulierungen: Dazu zählen die Hinweise auf imperialistische Dominanz, Kolonialität oder Erbe des Kolonialismus, oder wie Shohat und Stam formulieren das «colonial mindset», die westliche Hegemonie als den «Euro-hegemonism»<sup>295</sup>, sowie den «Occidentalocentrism»<sup>296</sup> bei Amin, ganz

---

293 Gerade «Logo-zentrismus» könnte im Falle der Philosophie einen passenden Begriff für eine effektive Analyse darstellen – schließlich könnte ihr der Zentrismus auf den *logos*, also die Vernunft, vorgeworfen werden: «Selbst die Grundlagen des eigenen Denkens geraten in den Fokus interkultureller Analyse [...]. Im Zuge des sogenannten postkolonialen Denkens wird in diesem Sinne die Herrschaft eines allein europäisch-nordamerikanisch geprägten «Logo-zentrismus» kritisiert und zu revidieren gesucht.» (Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13. Vgl. ebd., 13f.) Siehe zu «Logo-zentrismus» und meiner knappen Argumentation, warum ich diesen Begriff für weniger geeignet als «Eurozentrismus» halte, v. a. Kapitel 4.2.1.

294 Vgl. zu Androzentrismus z. B. Dhawan 2007, 25 f., die dort neben «androcentric systems of philosophical thought» auch vom «phallogocentrism» of the philosophical discourse» spricht. (Ebd., 26.) Patricia Purtschert will, auch mit Argumenten von Annemarie Pieper, auf einen Androzentrismus in der Philosophie hinweisen, der sich u. a. darin zeige, dass die Vernunft eben keine «geschlechtsneutrale Instanz» sei, sondern auf «männliches Erkenntnisinteresse» zurückgeführt werden könne, was aber nicht ausreichend hinterfragt werde. (Vgl. Purtschert 2006, 16f. Sie zitiert hier Piepers *Aufstand des stillgelegten Geschlechts*.) Purtschert betont die «strukturellen Ähnlichkeiten», die «das Wilde, Fremde, Nicht-Europäische» und «das Weibliche, Androgyne, Homosexuelle» als «Positionen der Alterität» bzw. als Repräsentanten der Differenz zeigten und «[...] es ermöglichen, das Subjekt implizit als männliches und europäisches zu markieren». (Purtschert 2006, 18. Vgl. ebd., 17f. Vgl. Dhawan 2007, 25 ff.) Purtschert gibt zudem auch die möglichen Wechselwirkungen zwischen «einer androzentrischen und einer eurozentrischen Logik» zu bedenken, wie etwa gegenseitige Verstärkungen – es fänden «[...] zwischen den verschiedenen Figuren der Alterität [...] kontinuierliche Überblendungen statt [...]». (Purtschert 2006, 18. Vgl. ebd., 17f. Vgl. Dhawan 2007, 26.)

295 Für beide Begriffe: Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364.

296 Amin 1988, 11. Vgl. Amin 1989, xiii.

allgemein bei Gieler den «westlichen Universalismus»<sup>297</sup> oder bei Cemil Aydin dem «universal West»<sup>298</sup>.

Weder ist «Eurozentrismus» also die einzige Formulierung, mit der der Ausgangspunkt charakterisiert werden könnte, noch steht die IKP<sub>C</sub> alleine: Andere Antworten auf die Probleme, die der Eurozentrismus verursacht, finden sich u. a. in Überlegungen zur Komparativen Philosophie, Globalphilosophie, Philosophie ohne gesonderte Bezeichnung, «Transkulturalität», *Postcolonial Studies* oder auch Globalgeschichte. Shohat und Stam, die kultur- bzw. medienwissenschaftlich arbeiten, schlagen einen *polycentric multiculturalism* vor, der eine Perspektive biete, den Eurozentrismus in Gesellschaft, Politik und Wissenschaft abzulösen.<sup>299</sup> «Interkulturalität» ist also nicht der einzige Lösungsvorschlag für die Probleme des Eurozentrismus und das Problem der «Zentrismen» ist nicht auf Europa beschränkt: Die Formulierung «Eurozentrismus» als eine spezielle Form des allgemeineren Ethnozentrismus verstanden erhält die grundsätzliche Anschlussfähigkeit an andere Regionen und «Zentrismen». Beide Begriffe finden vorwiegend in der Ethnologie, der Psychologie, den Sozialwissenschaften, der Geschichtswissenschaft, der Politologie und den Kulturwissenschaften Verwendung, außerhalb von IKP<sub>C</sub>-Kreisen allerdings selten in der Philosophie.

Ein Einwand gegen meine Position könnte lauten: Wenn sich die IKP<sub>C</sub> gegen Zentrismen aller Art wendet, ist es dann nicht bereits eine unzulässige Einschränkung, nur vom Eurozentrismus als Ausgangspunkt dieser Bewegung zu sprechen? Obgleich diese Gefahr sicher gegeben ist, halte ich es nicht nur für zulässig, sondern sogar für überaus angebracht: «Zentrismus» scheint eine wenig allgemeingebräuchliche und in diesem Zusammenhang vielmehr recht spezielle Prägung der IKP<sub>C</sub> zu sein. Als Autor und Beobachter möchte ich nicht ohne weiteres die Kategorien meines Untersuchungsgegenstandes übernehmen, sondern diese vielmehr einordnen. Zugleich bedeutet die Rede von «Zentrismus» eine beachtenswerte Unterscheidung: Durch sie wird klar, dass es nicht das Ziel der IKP<sub>C</sub> sein kann, von einem Eurozentrismus in eine andere Form von «Zentrismus» zu kippen, etwa einen Sinozentrismus, und die Errungenschaften der chinesischen Geistesgeschichte anstelle der europäischen in den absoluten Mittelpunkt hieven zu wollen. Vielmehr ist es ganz grundlegend Anspruch der IKP<sub>C</sub>, nicht nur den Eurozentrismus zu überwinden, sondern auch jede andere Form von «Zentrismus» zu vermeiden. Dass dieser Ansatz jedoch eigene Probleme

---

<sup>297</sup> Gieler 2006, xx.

<sup>298</sup> Aydin 2007, 15 et passim. Diese Beschreibungen weisen auch auf die später zu behandelnde Frage hin, was genau mit «Europa» und dem «Westen» gemeint ist. Siehe dazu v. a. Kapitel 4.4. und Kapitel 5.2.1.

<sup>299</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 46–49. Schlicht *Moving the Center* lautet ein Titel von Ngũgĩ wa Thiong’o, einem Literaturwissenschaftler, der gleichwohl immer wieder von IKP<sub>C</sub>-Autoren erwähnt wird. Vgl. Ngũgĩ 1993.

birgt, wie z. B. die Unmöglichkeit einer Standpunktlosigkeit und die Notwendigkeit, per definitionem eine Perspektive aus einer bestimmten Richtung zu haben, wird im weiteren Verlauf der Arbeit Thema sein.<sup>300</sup>

Durch ein bloßes Vermeiden eines eurozentrischen Zugangs (ganz abgesehen von der Frage, ob dies überhaupt möglich wäre) ist also noch keine «interkulturelle Philosophie» erreicht, sowohl weil andere Ansätze ebenfalls mit dem Begriff operieren und sich gegen seine Inhalte wenden, als auch aufgrund der Betonung der IKP<sub>C</sub>, «Zentrismen» aller Art vermeiden zu wollen. Den Schwerpunkt der Untersuchung setze ich dennoch mittels der Zuspitzung auf den Leitbegriff «Eurozentrismus», ganz abgesehen von seiner Eigenschaft als Synekdoche, aus einer Vielzahl von Gründen:

Erstens entspricht dies am ehesten meinem Leseindruck und meinen Analysen über den Ausgangspunkt und die Motivation der Vertreter der IKP<sub>C</sub>, zumal auch Vertreter der IKP<sub>C</sub> oft genug selbst diese Bezeichnung für das Phänomen verwenden, gegen das sie sich wenden. Zudem gehen sie in der Regel nicht näher darauf ein, was mit diesem Begriff gemeint ist, als ob bereits klar sei, was er bezeichnet, woraus m. E. vertiefter Klärungsbedarf entsteht. Auch daher verspricht die Auseinandersetzung mit diesem Begriff, auch in der Gegenüberstellung zum Interkulturalitätsideal der IKP<sub>C</sub>, besonders ertragreich an Erkenntnissen zu sein.

Zweitens beschreibt der Begriff am ehesten die konkrete Situation der Philosophie als akademischer Disziplin, treffender als die allgemeinen Formulierungen «Kulturgebundenheit des Denkens» oder «Ethnozentrismus»: «Eurozentrismus» verweist darauf, wie sie historisch entstanden und gewachsen ist und spätestens nun im 21. Jahrhundert mit einer Vielzahl von anderen intellektuellen Traditionen konfrontiert ist, die bislang eher im Rahmen von Fachwissenschaften wie Japanologie, Indologie, Religionswissenschaft etc. behandelt worden sind und Reibungspotential bereithalten. Daher sehe ich im Eurozentrismus die für die Philosophie relevanteste Form von «Zentrismen»: Schließlich wird insbesondere sie und ihr etablierter «Wissenskanon» als zu «europalastig» kritisiert; schließlich ist es sie, die sich in den Augen der IKP<sub>C</sub> fälschlicherweise als eine europäische Errungenschaft bzw. Wissenschaft versteht etc., wo doch Philosophie vielmehr weltweit vorkomme.<sup>301</sup> «Europa» ist in diesem Falle keine streng geographische Bezeichnung und bezeichnet auch ihre außereuropäischen Ableger.

Drittens ist der Begriff «Eurozentrismus», auch in seiner Verbindung zum «Ethnozentrismus», m. E. der anschlussfähigste an die Behandlung in anderen Wissenschaftszweigen und an ihre Terminologie, die sich mit ähnlichen Themen auseinandersetzen, und damit potentiell förderlich auch für den interdisziplinären Erkenntnisgewinn. «Eurozentrismus» wird breit debattiert in Soziologie und Geschichtswissenschaft, und als Sonderform des Ethnozentrismus auch

300 Siehe z. B. Kapitel 6.1. und 6.2.

301 Vgl. z. B. Kimmerle 2002, 8 f.

in der Ethnologie. Auch «Ethnozentrismus» allein wäre durchaus anschlussfähig, scheint mir aber für den Fall der Philosophie zu allgemein, um die konkrete historische Situation der Philosophie zu verorten.

Viertens ist m. E. «Zentrismus» zwar eine nachvollziehbare, aber doch auch bislang unübliche Form der Abkürzung aller ethno-, euro-, kultur-, logozentrischen o. ä. Vorwürfe. Sie wirkt recht artifiziell und so weitgreifend, dass sie auf alles Anwendung finden kann: Man könnte also einen «Metaphysikzentrismus», «Ethikzentrismus» oder gar einen «Philosophiezentrismus» behaupten, ohne damit notwendigerweise viel zu sagen. Damit wäre auch der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit, der ja ohnehin schon relativ weitgefasst ist, auch in dieser Hinsicht derartig erweitert, dass eine angemessene Behandlung, vor allem in Anbetracht der Punkte 2 und 3, sehr erschwert würde.

Bedeutend ist jedoch, dass durch die Wahl des Begriffs «Eurozentrismus» die anderen Formen von «Zentrismen» nicht ausgeschlossen sind, im Gegenteil: Sie sind explizit mitangesprochen. «Logo»- und «Kulturzentrismus» sind Bestandteile des Eurozentrismus, «Ethnozentrismus» ist eine allgemeinere Form des Spezialfalls Eurozentrismus, der im Falle der Philosophie der entscheidende ist. Ebenfalls angesprochen sind andere Begriffe in diesem Feld, die ganz ohne «Zentrismus» operieren, etwa «Kolonialismus», «Imperialismus», «Orientalismus» oder «Rassismus», die alle auf gewisse Weise auch gemeint sein können, wenn in dieser Arbeit von Ethno- / Eurozentrismus die Rede ist, da sie im Zusammenhang mit der Genese des Eurozentrismus stehen und Teilaspekte oder Folgen desselben darstellen können.<sup>302</sup> Ich entscheide mich jedoch bewusst für die Verwendung dieses Begriffspaares mit Betonung des Eurozentrismus, da es sich m. E. um eine weniger wertende Beschreibung handelt, die zudem flexibler und historisch akkurater ist und zugleich auch oft – um nicht zu sagen, öfter als die anderen Begriffe – in der IKP<sub>C</sub> Verwendung findet. Wenn die IKP<sub>C</sub> eine Neuorientierung fordert, so ist das auch eine Wegorientierung von Kolonialismus oder Rassismus in der Wissenschaft, sowie eine Aufarbeitung der von kolonialem, imperialistischem Denken geprägten Wissenschaftsgeschichte. Grundlegend aber, und die anderen Begriffe mit bedingend, ist es der Eurozentrismus als Sonderform des Ethnozentrismus, der m. E. die zentrale Schaltstelle des Umorientierens darstellt.

---

<sup>302</sup> «Rassismus» als eine denkbare Beschreibung für das Verhältnis von Philosophen zum Rest der Welt ist m. E. bereits weitaus spezifischer und weniger flexibel, und kann zudem ohne weiteres in das Begriffsverständnis von «Eurozentrismus» integriert werden. Siehe zu «Rassismus» u. a. Kapitel 4.4.3, zu «Orientalismus» u. a. Kapitel 4.4.4. «Kolonialismus» als Leitbegriff hingegen wäre weit schwieriger in der vielseitigen Anwendung: etwa wegen der spezifischen historischen Kontexte, aus denen er stammt, oder auch wegen der erschwerten Bezugnahme auf die Philosophie. Siehe zur Postkolonialen Theorie Kapitel 3.4., sowie zu Kolonialismus u. a. Kapitel 4.3.





### 3. Die Haltung der IKP<sub>C</sub> in Abgrenzung und Einbettung

Dass es Probleme in der Philosophie im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit nichtwestlichem Denken gibt, ist oft genug festgestellt worden.<sup>1</sup> Viel interessanter sind daher die Fragen: Warum gibt es diese Probleme (noch)? Und: Wie kann damit umgegangen werden? Obgleich zur Beantwortung letztlich Untersuchungen nötig sein werden, die weit über das Fassungsvermögen dieser Arbeit hinausführen, geht es auch hier darum, einige für die vorliegende Untersuchung notwendige Grundlagen zu erörtern. Dieses Kapitel dient insbesondere als ein Beitrag zur zweiten Frage und ist als differenzierende Weiterführung der Inhalte des vorherigen Kapitels gedacht, um so das Bild der IKP<sub>C</sub> noch etwas klarer zu fassen, als Teil einer wissenschafts-übergreifenden Strömung, die sich kritisch mit dem westlich-eurozentrisch geprägten Erbe der modernen Welt, seiner Entstehung und seiner andauernden Reproduktion auseinandersetzt.

«Interkulturalität» habe ich einleitend als Aufforderung an die akademische Philosophie von Seiten der IKP<sub>C</sub> bezeichnet. Gut zusammengefasst ist die Haltung «interkulturellen Philosophierens» im «Leitbild» der Zeitschrift *Polylog*, das im Einband jeder Ausgabe abgedruckt sowie auf der Homepage veröffentlicht wird:

Wir sehen im interkulturellen Philosophieren die Bemühung, in die philosophischen Diskurse Beiträge aller Kulturen und Traditionen als gleichberechtigte einzuflechten, also nicht bloß vergleichend nebeneinander zu stellen, sondern so in einen offenen gemeinsamen Raum – möglichst in der jeweils angemessenen Form und Weise – zu bringen, dass alle Positionen in diesem *Polylog* für Veränderungen offen gehalten bleiben. Interkulturelles Philosophieren halten wir also nicht für eine bestimmte Theorie, Disziplin oder Schule, sondern für eine Neuorientierung in der Praxis des Philosophierens, die – ebenso wie deren Methoden – zu reflektieren, Angelegenheit dieser Zeitschrift ist.<sup>2</sup>

«Interkulturalität» ist in diesem Sinne sowohl Aufforderung an die Philosophie als auch eine Antwort auf die als problembehaftet wahrgenommene Situation der

---

1 Damit beziehe ich mich sowohl auf die Arbeit der IKP<sub>C</sub> als auch auf viele Werke anderer globalphilosophischer Denker, etwa Maffie 2014, Chakrabarti und Weber 2016, Ma und van Brakel 2016 oder Nelson 2017. Vgl. u. a. auch Kapitel 5.

2 *Polylog*-Redaktion (o. J.).

akademischen Philosophie wie Wissenschaft in globaler Perspektive, vielmehr noch: ein Bündel von Antworten oder zumindest Antwortstrategien für die «Neuorientierung» der Philosophie. Der Fokus auf «Interkulturalität» ist dabei nur *eine* Variation von (philosophischer) Auseinandersetzung mit Eurozentrismus, Globalisierung und intellektuellem Denken außerhalb des europäisch-westlichen Kanons, und bedarf der weiteren Abgrenzung, Einbettung und Kontextualisierung in die Pluralität von «globalphilosophischen» sowie anderen Ansätzen, die sich in globaler Perspektive mit ähnlichen Problemstellungen auseinandersetzen.

Ogleich es, wie mit Elberfeld, auch Stimmen gibt, die die Wichtigkeit von Begriffen wie «Interkulturalität» nicht in den Vordergrund stellen und eher die Auseinandersetzung in tatsächlichen Sachfragen betonen, ist es der IKP<sub>C</sub> im Allgemeinen zu eigen, ausdrücklich nur den interkulturellen Zugang zur Philosophie für adäquat zu halten.<sup>3</sup> Paul etwa will deutlich machen, dass IKP sich nicht nur von allen anderen «philosophischen Disziplinen» unterscheide, sondern auch, dass sie «[...] Notwendiges leistet und dass dies keine andere und dabei auch keine andere philosophische Disziplin zu leisten vermag».<sup>4</sup> Noch dramatischer klingt es, wenn etwa Ghasempour «Interkulturalität» als «unser» alternatives «epochales Schicksal» bezeichnet.<sup>5</sup> Daher erscheint es mir als sehr relevante Frage, wodurch sich die IKP<sub>C</sub> von anderen Haltungen, Zugängen und Antwortstrategien auf die Probleme der globalisierten Welt im Allgemeinen und der Philosophie in globaler Perspektive im Speziellen unterscheidet oder potentiell unterscheiden kann, anders als durch die Einstellung, keine Disziplin sein zu wollen?

Denn obwohl sie diese Kategorisierung scheut, kann sie natürlich dennoch in einigen Hinsichten deutlich abgegrenzt werden von anderen, ähnlichen Zugängen zu Philosophie und Wissenschaft in globaler Perspektive. Die Übergänge zu anderen Richtungen der thematischen Auseinandersetzung mit globaler Philosophie, Eurozentrismus, Interkulturalität etc. sind oft fließend. Die Einteilung in die Kategorien A., B. und C., in denen ich von interkultureller Philosophie spreche, war eine erste Annäherung an eine solche Differenzierung, die versucht, durch interne Unterscheidungen des Feldes interkulturellen Philosophierens, dieses zugänglicher zu machen. Ging es zuvor also darum, die einnehmende Haltung der IKP<sub>C</sub> zur IKP<sub>AB</sub> zu veranschaulichen und mittels der «internen» Diffe-

3 Vgl. z. B. Elberfeld 2017b, 205.

4 Paul 2008, 13. Diese deutliche Forderung wird m. E. durch den Umstand konterkariert, dass Paul selbst einen verhältnismäßig unscharfen Begriff der «interkulturellen Philosophie» pflegt und letztlich nicht von komparativer Philosophie abgrenzt, also in den Augen vieler einer anderen philosophischen Disziplin, die in ähnlichen, wenn nicht denselben Bereichen agiert wie die IKP<sub>C</sub>. Vgl. dazu Kapitel 3.3.

5 Vgl. Ghasempour 2006, 97.

renzierungen die IKP<sub>C</sub> von anderen Bestrebungen, die auch als interkulturell bezeichnet werden, zu separieren, soll es nun darum gehen, in den folgenden Abschnitten die gewissermaßen «externen» Unterscheidungen der IKP<sub>C</sub> näher zu bestimmen. Dies soll dazu dienen, einerseits die Unterscheidungen, die die IKP<sub>C</sub> von anderen Richtungen bzw. ähnlichen Bestrebungen selbst trifft, zu beleuchten, andererseits aber auch ihre Antwort-Strategien bzw. Lösungsvorschläge durch weiterführende Abgrenzungen zu ergänzen. Ziel ist dabei auch, die Bedeutung von «Interkulturalität» im Verständnis der IKP<sub>C</sub> sowie einige Gründe für die Wahl von «Interkulturalität» als Selbstreferenz noch mehr zu verdeutlichen – dies natürlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit, sondern vielmehr bewusst fokussierend auf bestimmte Grundunterscheidungen.

### Ausblick auf das Kapitel

Es geht daher in diesem Kapitel um Fortführungen und Konkretisierungen der Abgrenzungsversuche, und zwar, neben der Konsolidierung der gemeinsamen Haltung interkultureller Philosophen, in vierfacher Hinsicht: Im ersten Abschnitt (3.1.) liegt der Schwerpunkt auf der Unterscheidung der interkulturellen von multikulturellen bzw. transkulturellen Ansätzen und auf der Begründung für die Bevorzugung des Präfix «inter». Darauf folgt im zweiten Abschnitt (3.2.) eine Abgrenzung der IKP<sub>C</sub> von anderen «Disziplinen» oder akademischen Strömungen, die «Interkulturalität» thematisieren oder sie gar im Namen tragen, insbesondere von der Interkulturellen Kommunikation (IKK). Im dritten Abschnitt (3.3.) geht es um die bereits angeklungenen Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu Vertretern einer «komparativen Philosophie», was für den weiteren Verlauf der Arbeit von großer Wichtigkeit sein wird. Im vierten Abschnitt (3.4.) spreche ich rudimentär das Verhältnis zur Postkolonialen Theorie bzw. *Postcolonial Studies* an, die der IKP<sub>BC</sub> im Umgang mit dem eurozentrischen Erbe eng verbunden ist.

## 3.1. Trans-, Multi- und Interkulturell

In diesem Abschnitt geht es v. a. um die Präfixe «trans» und «multi» sowie ihre Ablehnung durch die IKP<sub>C</sub> zu Gunsten von «inter». Dabei vernachlässige ich bewusst den zweiten Wortteil «-kulturell», «-kulturalität», «-kulturation» oder «-kulturalismus» o. ä., zum einen mit Blick auf meine Behandlung von «Kultur» in Kapitel 6. Zum anderen herrscht zu den Präfixen allein bereits sowohl interdisziplinär als auch innerhalb einzelner Disziplinen große Uneinigkeit.<sup>6</sup> Diese Feststellung hätte umso mehr Gültigkeit, wenn hier auch die weiteren Wortbe-

---

<sup>6</sup> Vgl. Antor 2006, 26 f.

standteile betrachtet würden – also etwa mit Fragen, ob und welche Unterschiede zwischen *multiculturalism* und «Multikulturalität» oder zwischen «Transkulturalität» und «Transkulturation» bestehen, oder über mögliche Differenzierungen zwischen adjektivischem und nominalen Gebrauch. Oftmals sind diese Unterscheidungen sehr unscharf, in einigen Fällen sind die verwendeten Begriffe letztlich synonym gemeint.<sup>7</sup> Ihre Gemeinsamkeit liegt wohl unzweifelhaft in ihrer Referenz auf das Überschreiten der Grenze lediglich einer «Kultur»:

Der Gegenbegriff zu allen dreien ist «monokulturell». Die Physik ist transkulturell, die Literatur interkulturell, die Filmindustrie multikulturell, ein Haberfeldtreiben monokulturell, d. h. nur in einer Kultur vorkommend (in diesem Fall der bayerischen).<sup>8</sup>

Darüber hinaus sind das Verhältnis der Präfixe zueinander und ihre Bedeutungen klärungsbedürftig. Ganz allgemein gesprochen definiert z. B. Lüsebrink sowohl «Multi»- als auch «Transkulturalität» als «[...] Phänomene, die völlig anders gelagert sind als der Gegenstandsbereich der Interkulturalität, aber zugleich mit ihm verknüpft sind».<sup>9</sup> Roy Sommer hingegen charakterisiert ihr Verhältnis als wesentlich enger: «Das Paradigma der Interkulturalität umfaßt neben der Multikulturalität als zweites zentrales Konzept die Transkulturalität.»<sup>10</sup> Auch hier besteht also ein gewisser Dissens über das Verhältnis. Daher gilt es nun zunächst, «interkulturell» bzw. «Interkulturalität» von diesen ähnlichen Ausdrücken abzugrenzen, speziell in der Darstellung einiger IKP<sub>C</sub>-Autoren, die die Überlegenheit von «inter» betonen. Zugleich kann trans- oder multikulturelles Philosophieren im Sinne von Kategorie B. aber auch als «interkulturell» verstanden werden, d. h. die Vertreter der IKP<sub>C</sub> subsumierten, wie Antor formuliert, jene Ansätze «[...] unter das Paradigma des «Interkulturellen»».<sup>11</sup> Ziel ist es also hier nicht, «multi» und «trans» umfassend zu analysieren, sondern diese kurze Auseinandersetzung zu nutzen, um ein deutlicheres Bild von den Vorstellungen der IKP<sub>C</sub> zu erarbeiten.

### 3.1.1. Multi-kulturell

Die erste Verwendung von «multikulturell» als *multicultural* wird in der Literatur auf das Jahr 1941 datiert, laut Elberfeld allerdings zunächst mit Bezug auf

---

<sup>7</sup> Vgl. Antor 2006, 26 f.

<sup>8</sup> Mecklenburg 2008, 92. Vgl. ebd. Vgl. dazu z. B. Dhawan 2011, die bereits im Titel die «Überwindung der Monokulturen» anspricht, sowie Dhawan 2007.

<sup>9</sup> Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 18.

<sup>10</sup> Sommer 2001, 48. Vgl. Antor 2006, 26, der Sommer rezipiert.

<sup>11</sup> Antor 2006, 26. Vgl. ebd., 26 ff.

einzelne Personen, deren Herkunft von mehr als einer Kultur geprägt sei.<sup>12</sup> Die heute prävalente, auf Gesellschaften bezogene Verwendung könne ebenfalls in die 1940er zurückgeführt werden, sei Elberfeld zufolge aber erst in den 1960er Jahren prominent verwendet worden.<sup>13</sup> Lüsebrink definiert «Multikulturalität» in diesem Sinne als das «[...] Nebeneinander verschiedener Kulturen (im anthropologischen Sinn) innerhalb eines sozialen Systems (meistens einer Nation) [...]».<sup>14</sup> Laut ihm gebe es in der Forschung drei Modelle für «multikulturelle Gesellschaften», die das mögliche Verhältnis von «Kulturen» zueinander innerhalb einer Gesellschaft beschreiben: das «assimilationistische Modell», das die «kulturelle Anpassung» der Minderheiten bzw. Einwanderer anstrebe, das «Apartheid-Modell», geprägt von Abschottung und Hierarchisierung «kultureller Minderheiten» und ethnischer Gruppen, sowie das «polyzentrische Modell» mit einem «[...] prinzipiell gleichberechtigte[n] Nebeneinander verschiedener Kulturen innerhalb einer Gesellschaft [...]».<sup>15</sup>

«Multikulturalität» ist also zunächst stark gebräuchlich als eine Beschreibung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse verschiedener «Kulturen» innerhalb eines Systems, durchaus auch in abwertender Manier von «Multi-Kulti».<sup>16</sup> Auch vielleicht aufgrund dieser Konnotation verwenden andere Autoren «Plurikulturalismus», um im Wesentlichen dasselbe zu bezeichnen.<sup>17</sup> Darüber hinaus gibt es auch disziplinübergreifende Bemühungen, mit «multi» Lösungen für das Problem des Eurozentrismus und der Postkolonialität anzubieten. So schlagen etwa Shohat und Stam in ihrer Kritik des Eurozentrismus einen «polycentric multiculturalism» als Lösung vor, obgleich sie den Begriff *multiculturalism* durchaus kritisch sehen in Anbetracht seiner Bedeutungs- und Verwendungsvielfalt: Er sei als Begriff

[...] polysemantically open to various interpretations and subject to diverse political force-fields; it has become an empty signifier on to which diverse groups project their hopes and fears.<sup>18</sup>

12 Vgl. Elberfeld 2017b, 195 f. Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 18 f. Elberfeld benennt den Roman *Lance. A Novel About Multicultural Men* von Edward F. Haskell als vermutlich erstes Auftreten des Adjektivs.

13 Vgl. Elberfeld 2017b, 197 f.

14 Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 18. Vgl. ebd., 18 f. Vgl. Elberfeld 2017b, 195.

15 Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 19. Vgl. ebd., 18 f. Lüsebrink bezieht sich mit diesen drei Modellen auf: Leggewie, Claus (1993): «Vom Deutschen Reich zur Bundesrepublik – und nicht zurück. Zur politischen Gestalt einer multikulturellen Gesellschaft», in: Lothar Bredella und Herbert Christ (Hrsg.): *Zugänge zum Fremden*. Gießen: Verlag der Ferber'schen Universitätsbuchhandlung, 37–55.

16 Vgl. Stenger 2006, 1015 f.

17 Vgl. z. B. Dhouib 2015, 40–42. Er bezieht sich nach eigenen Angaben damit auf Fathi Triki.

18 Shohat und Stam <sup>3</sup>2014, 47. Vgl. ebd., 46–49.

Für sie habe *multiculturalism* daher keine «Essenz», sondern weise vielmehr auf eine Debatte hin, die im Gegensatz zu Theorien zur «Postkolonialität» und «Hybridität» auch der allgemeinen Öffentlichkeit zugänglich seien.<sup>19</sup> Sie setzen ihre Hoffnung darauf, im Bewusstsein der Mehrdeutigkeit des Begriffs diesen eher als «radical critique of power relations» ausrichten zu können, «[...] turning it into a rallying cry for a more substantive and reciprocal intercommunalism».<sup>20</sup>

Dass Shohat und Stam entsprechend für einen «polyzentrischen Multikulturalismus» argumentieren, rückt sie auf dieser Ebene durchaus in die Nähe von Wimmers polylogischen Bestrebungen: Sie argumentieren, dass die Themen der Multikulturalität grundlegend relational und dialogisch gedacht werden müssten, was sie als «Polyzentrismus» beschreiben, welcher ihres Erachtens den Multikulturalismus globalisiere.<sup>21</sup> Keine wirtschaftliche oder politische Macht solle epistemologisch privilegiert, sondern «interkommunale Beziehungen» restrukturiert und das «poly» als Mittel der Differenzierung und Kontextualisierung verstanden werden:

Within a polycentric vision, the world has many dynamic cultural locations, many possible vantage points. The emphasis in «polycentrism», for us, is not on spatial or primary points of origin but on fields of power, energy, and struggle.<sup>22</sup>

Mit diesem polyzentrischen Verständnis und dem Anspruch auf Restrukturierung rückt ihr *multiculturalism* in deutliche Nähe des Anliegens der IKP<sub>C</sub> und übersteigt damit auch eine reine Feststellung multikultureller Gegebenheiten im Sinne nebeneinander existierender «Kulturen» – Shohat und Stam selbst sprechen von einem «radikalen» Verständnis des Begriffs.<sup>23</sup> Auch ihre Bezeichnung von «Multikulturalität» als *empty signifier* gilt in ähnlicher Hinsicht für das Wortfeld «Interkulturalität», auf das dann die IKP<sub>C</sub> und andere ihre Hoffnungen zu projizieren geneigt sind.<sup>24</sup>

### «Multi» und Philosophie

Auch in der Philosophie selbst wird «Multikulturalität» thematisiert, obgleich von «multikultureller Philosophie» zu sprechen zumindest auf Deutsch eher unüblich ist. Im englischen Sprachraum hingegen ist durchaus von *multicultural philosophy* die Rede, prominent aktuell etwa bei van Norden, der für einen multi-

19 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 46 f.

20 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 47. Vgl. ebd., 47 f.

21 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 48.

22 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 48. Vgl. ebd., 48 f.

23 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 46–49.

24 Siehe zur begrifflichen Auseinandersetzung mit «Interkulturalität» auch Kapitel 6.2.

kulturellen Zugang zur Philosophie argumentiert.<sup>25</sup> Darunter versteht er einen Ansatz, der in der Lage sein soll, dem Ungleichgewicht und der thematischen Enge in den philosophischen Fakultäten etwas entgegenzusetzen: Aus geopolitischen, philosophischen wie demographischen Gründen gelte es, jene «Philosophien», die nicht aus dem angloeuropäischen Kanon stammen, zu behandeln und zu unterrichten. Er bezeichnet sie als *less commonly taught philosophies (LCTP)* und nennt etwa chinesische, indische, islamische aber auch feministische Philosophie als Beispiel.<sup>26</sup> Auch bei van Norden geht es letztlich darum, ethnozentrische oder anderweitig «zentristische» Zugänge zur Philosophie zu überwinden und sie auch als akademische Disziplin zu diversifizieren.<sup>27</sup>

Die Ähnlichkeiten zum Anliegen der IKP<sub>C</sub> führen zur Frage, wie diese sich zu «multi-» als alternativem Präfix zu «inter-» positioniert. Stenger etwa beklagt, dass «Multikulturalismus» ein «Schlagwort» geworden sei und überwiegend «mit Interkulturalität gleichgesetzt» werde, sieht aber selbst profunde Unterschiede zwischen beiden «Paradigmen»: «Multikulturalismus» beschreibe ihm zufolge mehr einen eher an der Oberfläche verhafteten, auf moderne Zivilisationen bezogenen «soziologischen Befund», der es methodisch nicht vermag, die «tieferliegenden», auch philosophischen Probleme kultureller Diversität zu analysieren und Lösungen dafür zu präsentieren.<sup>28</sup> In der multikulturellen Gesellschaft sieht Stenger lediglich einen «[...] erste[n] Übungsweg für eine zukünftige, gesamt menschheitlich gelebte Interkulturalität».<sup>29</sup> «Interkulturell» bleibt für ihn also der wesentlichere und grundlegendere Begriff, auch als eine der zentralen Konklusionen seiner Forschung:

Multikulturalismus stellt sich so als ein auf dem Boden eines universalen Vernunftbegriffs stehender Antwortversuch auf die Herausforderung der interkulturellen Gesamtsituation dar. Daß dies nicht nur nicht hinreicht, dieser unter dem Zeichen der Interkulturalität veränderten Globalsituation adäquat zu begegnen, sondern darüber hinaus die Brüche und Differenzen zwischen den Kulturwelten [...] auf Kosten dieser Welten abschleift und nivelliert [...] ist eines unserer hauptsächlichen Ergebnisse.<sup>30</sup>

25 Siehe van Norden 2017 (Bereits im Titel: *A Multicultural Manifesto*). Dort schreibt er beispielweise von einem «multicultural approach to philosophy». (Ebd., xxiii)

26 Vgl. van Norden 2017, 2–8, v. a. 2f. Vgl. Garfield und van Norden 2016.

27 Vgl. van Norden 2017, 8–12. Siehe dazu auch Garfield und van Norden 2016 (Bereits im Titel: *If Philosophy won't diversify, let's call it what it really is*) sowie Kapitel 5 und 7.

28 Vgl. Stenger 2006, 1015–1023. Die Auseinandersetzung Stengers ist dort weitaus komplexer, als die Darstellung hier erlaubt, und steht noch mehr im Kontext von Stengers phänomenologischem Ansatz.

29 Stenger 2006, 1023. Vgl. ebd.

30 Stenger 2006, 1023. Vgl. ebd.



Ein Antwortversuch, der mit dem Attribut «multikulturell» operiert, ist im Denken Stengers also zum Scheitern verurteilt, weil sie für ihn nicht über eine bloße Beschreibung hinauszukommen droht, also nicht weit oder tief genug reicht.

Kimmerle versteht unter «Multikulturalität» ebenfalls das gesellschaftliche Zusammenleben von aus unterschiedlichen Kulturen stammenden Menschen. Da er die Themen der Inter- wie Multikulturalität als sehr ähnlich bis identisch erachtet, sei laut Kimmerle die Chance gegeben, beide Bereiche «fruchtbar» in Bezug zu setzen.<sup>31</sup> An anderer Stelle schreibt Kimmerle vom «Multiversum der Kulturen» – eine Formulierung, die er von Ernst Bloch übernimmt – womit er die «Vielfältigkeit der Kulturen» und ihrer Strukturen betonen wolle, in Abgrenzung zu einem gewissermaßen «Uni-versum» lediglich westlicher Prägung.<sup>32</sup> Göller sieht in den verschiedenen Konzeptionen, die «interkulturell» im Namen tragen wie etwa «Interkulturelle Kommunikation», «Interkulturelle Pädagogik» oder auch «Interkulturelle Philosophie» die Gemeinsamkeit, dass sie sich um Lösungen für die Problematiken bemühten, «[...] die durch eine durch kulturellen Pluralismus und Multikulturalismus geprägte internationale Situation entstanden sind [...]».<sup>33</sup> Multikulturalismus bzw. kultureller Pluralismus sind hier also mindestens begrifflich mit Problemen assoziiert, die durch Interkulturalität gelöst werden sollen.

Dhawan schreibt pointiert: «The notion of multiculturalism seems to be extremely popular among intercultural philosophers.»<sup>34</sup> Leider wird bei ihr jedoch nicht ganz klar, auf welche Denker sie sich bezieht – zuvor bespricht sie Wimmer und Mall, stellt jedoch keine direkte Verbindung her. Das angeführte Zitat entspricht zwar auch meinem Leseindruck, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen: «Multiculturalism» bzw. die Vorsilbe «Multi» scheint populär in der IKP<sub>C</sub> als Mittel der Abgrenzung von eigenen, interkulturellen Bestrebungen sowie mitunter als Beschreibung der Vielzahl von Kulturen und zur Betonung dessen, dass es nicht nur eine Kultur gebe. Dhawans Einschätzung scheint daher auf einem anderen Begriff von «Multikulturalität» zu beruhen als bei vielen in der IKP<sub>C</sub>.<sup>35</sup> So betont z. B. Wimmer, dass die Vergangenheit der Philosophie zwar als «multikulturell» anerkannt werden und darüber hinaus gegen einen «exklusiven und meist expansiven (Europa-)Zentrismus» verteidigt werden müsse – das aber zugleich nicht der zentrale Schritt sei, da diese Betonung des «Nebeneinanders» und diese Verteidigung ihrer multikulturellen Konstitution sie noch nicht «interkulturell» mache:

---

31 Vgl. Kimmerle 2002, 13 f.

32 Vgl. Kimmerle 1996b, 9 f.

33 Göller 2000, 15. Vgl. ebd.

34 Dhawan 2007, 24.

35 Dhawan positioniert sich durchaus auch kritisch gegen *multiculturalism*. Vgl. Dhawan 2007, 23–25.

Die multikulturelle Abstammung der menschlichen Weisheit (*philo-sophia* heißt im Griechischen ‚Liebe zur Weisheit‘) ist eine notwendige, nicht eine hinreichende Bedingung für interkulturelle Philosophie. Denn ‚multi-‘ heißt einfach nur ‚viel-‘, es drückt noch kein Verhältnis zwischen den Vielen aus.<sup>36</sup>

Und um genau dieses «Verhältnis» und seine Ausgestaltung geht es der IKP<sub>C</sub> ja im Wesentlichen, etwa in Form eines «Polylogs». Insgesamt ist die Haltung der Vertreter der IKP<sub>C</sub> wohl gut mit einer Stimme außerhalb ihrer Reihen zusammengefasst: «Eine Postmoderne, die auf Multikulturalität fixiert ist und sich nicht auf Interkulturalität einlässt, bringt uns nicht weiter.»<sup>37</sup> Genau in diesem Sinne scheint auch die Mehrheit der IKP<sub>C</sub>-Denker die Bedeutung der Vorsilben zu verstehen: Also dass mehr nötig sei, um den Problemen der Philosophie in globaler Perspektive im 21. Jahrhundert zu begegnen als nur «Multikulturalität». Wertneutraler klingt dies in Waldenfels Formulierung, demzufolge die Bedeutung von «Interkulturalität» schlicht über die gewöhnliche Verwendung von «Multi» hinausgehe: «Interkulturalität bedeutet mehr als Multikulturalität im Sinne einer kulturellen Vielfalt, mehr auch als Transkulturalität im Sinne einer Überschreitung bestimmter Kulturen.»<sup>38</sup> In diesem Sinne will auch Ghasempour «Interkulturalität» und «Multikulturalismus» als keinesfalls synonym verstanden wissen. Er sieht erstere als «Theorie einer konstruktiven Multikulturalität» und formuliert:

Während die Multikulturalität den faktischen Bestand einer plural strukturierten Wirklichkeit beschreibt, bezeichnet die Interkulturalität die angemessene Theorie einer solchen Wirklichkeit. [...] Soll Multikulturalität über die bloße Parallelexistenz diverser Weltversionen hinaus eine fruchtbare Koexistenz derselben bedeuten, so soll sie sich von einer interkulturellen Geisteshaltung leiten und gestalten lassen. Nicht also die Multikulturalität an sich, sondern die Weise ihrer konstruktiven Gestaltung stellt einen Wert dar.<sup>39</sup>

Im Denken der IKP<sub>C</sub> werden die Begriffe also relativ streng unterschieden, ohne dass sie sich ausschließen: «Multikulturalität» oder gar eine «multikulturelle Philosophie» ist in ihrem Verständnis schlicht nicht genug (obgleich die Begriffsauffassung anderer Autoren sehr nahe an das Interkulturalitäts-Verständnis der IKP<sub>C</sub> heran kommt). Für die IKP<sub>C</sub> bedarf es der Interkulturalität als einer theoretischen und programmatischen Ausrichtung für einen fruchtbaren Umgang auch mit «multikulturellen» Gegebenheiten, etwa erneut mit Ghasempour gespro-

<sup>36</sup> Wimmer 2004, 18. (für beide Zitate) Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 18f. Zum Verhältnis von «Weisheit» und «Philosophie» siehe in dieser Arbeit, Kapitel 7.1.1.

<sup>37</sup> Hagenbüchle 2002, 194. (Im Titel wohl richtungsweisend: *Von der Multi-Kulturalität zur Inter-Kulturalität*.) Vgl. ebd., insbesondere auch 151–155 für seine Kritik an «Multikulturalität».

<sup>38</sup> Waldenfels 1997, 110. Vgl. ebd., 110f.

<sup>39</sup> Ghasempour 2006, 97. Vgl. ebd.

chen: «Interkulturelle Philosophie ist somit die Bedingung der Möglichkeit einer gelungenen Multikulturalität.»<sup>40</sup>

### 3.1.2. Trans-kulturell

Von allen anderen denkbaren Alternativen hat neben «multi» das Präfix «trans» in der Literatur zum Thema die größte Signifikanz und Relevanz für die Debatte.<sup>41</sup> Elberfeld weist nach, dass «trans» in Kombination mit dem Wortfeld «Kultur» ebenfalls seit den 1940er Jahren gebräuchlich ist, in der Philosophie seit Mitte der 1950er Jahre.<sup>42</sup> Sie habe von Beginn an in enger Verbindung zu *crosscultural* gestanden – es sollte also beschrieben werden, dass der Rahmen einer, mehrerer oder aller Kulturen überschritten werde, der lateinischen Bedeutung von «trans» entsprechend.<sup>43</sup> Elberfeld stellt fest, dass die Kombination mit «trans» in der Regel letztlich «[...] eine universale Ebene bezeichnet, die die Verschiedenheit des Kulturellen *übersteigt* bzw. *transzendiert*».<sup>44</sup> Auch für Lüsebrink verweist der Begriff «Transkulturalität» auf «Phänomene und Prozesse der kulturellen Grenzüberschreitung» und werde ihm zufolge häufig in ähnlicher Weise wie «Interkulturalität» oder «Hybridität» verwendet oder ginge oft mit diesen einher.<sup>45</sup> So nennt Lüsebrink die unveränderte weltweite Verbreitung des lateinischen Alphabets als Beispiel für einen «transkulturellen Prozess», der zugleich *nicht* interkulturell gewesen sei, wohingegen ihm zufolge etwa die weltweite Verbreitung von amerikanischen TV-Formaten oder Fastfood nicht nur einen «Transfer» bedeutet habe, sondern auch von interkulturellen Veränderungen und Anpassungen an diverse Kulturräume geprägt gewesen sei, etwa sprachlicher oder ästhetischer Natur.<sup>46</sup>

---

40 Ghasempour 2006, 97.

41 Andere Formen wie etwa «bikulturell», «plurikulturell» oder auch «metakulturell» werden in der Literatur manchmal am Rande erwähnt, scheinen mir jedoch eher hypothetische Überlegungen von oft idealsprachlicher Natur zu sein, bislang ohne größere Signifikanz für die Debatte. Siehe z. B. Elberfeld 2017b oder Dhouib 2015.

42 Vgl. Elberfeld 2017b, 199–204. Ihm zufolge sei die erste belegbare Verwendung von *transcultural* die Formulierung «transcultural value» in der Rezension eines sozialpsychologischen Werks aus dem Jahr 1944 (wohingegen im rezensierten Werk selbst noch von «cross-cultural comparisons» die Rede gewesen sei). Zuvor sei bereits 1940 auf Spanisch «transculturación» von dem kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz verwendet worden, den auch Lüsebrink als Schöpfer des Begriffs nennt. Vgl. ebd., 200 und 203. Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 16.

43 Vgl. Elberfeld 2017b, 199f. Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 19f.

44 Elberfeld 2017b, 202. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original. Diese Interpretation findet sich natürlich auch bei vielen anderen, z. B. Mecklenburg 2008, 93: «Transkulturell in diesem Sinne [...] heißt also universal.»

45 Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 19f. Kurzzitat ebd., 20.

46 Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 19f.

Wenn von Elberfeld und anderen «transkulturell» also letztlich als mehr oder weniger gleichbedeutend mit «universal» im Sinne von «über das Kulturelle hinaus» verstanden wird, ist leicht ersichtlich, wieso der Begriff innerhalb der IKP<sub>C</sub> eine weitgehend kritische Bewertung findet.<sup>47</sup> Dass alle Philosophie interkulturell sei, kann also durchaus als eine Gegenthese zu der Auffassung, dass alle Philosophie transkulturell sei, verstanden werden – weil die IKP<sub>C</sub> «Kulturen» eben nicht transzendieren, sondern die Kulturalität des Denkens gerade betonen und den steten interkulturellen Austausch anerkennen und weiter befördern will. Wimmer beispielsweise argumentiert, dass alle Philosophie mit Sprache betrieben werde und jede Sprache stets kulturgebunden sei, somit also auch Philosophie, ohne damit jedoch einen Universalitätsanspruch aufgeben zu wollen.<sup>48</sup> Transkulturelles Philosophieren bedeutet für Wimmer daher tatsächlich so etwas wie einen «Traum von der Universalisierung»<sup>49</sup> – und damit wohl etwas, das etwas fernab von realen Verhältnissen liegt.

«Transkulturell» kann also, mindestens in den Augen der IKP<sub>C</sub>, als Anspruch gesehen werden, den Einfluss kultureller Prägung ganz hinter sich zu lassen und zu kulturunabhängigen Ergebnissen zu kommen, während mit «interkulturell» gerade die kulturelle Einbettung von Philosophie betont wird. Wimmer argumentiert mit diesem Gedanken für die IKP:

Die Frage nach einem interkulturell orientierten Philosophieren ist dann nicht bloß noch eine weitere, vielleicht aus exotisierenden Motiven interessante Frage, sondern sie ist fundamental für ein Denken, das sich der kulturellen Bedingtheit des eigenen wie jeder anderen Terminologie und Methodik ebenso bewußt ist wie es den Anspruch auf Allgemeingültigkeit doch nicht aufgeben will. Der Versuch, zugleich illusorisch und als Leitidee notwendig, über die Kulturbedingtheit philosophischen Denkens hinauszukommen, wird nur durch einen Polylog vieler, kulturell unterschiedlich geprägter Richtungen möglich sein.<sup>50</sup>

Interkulturelles Philosophieren ist für Wimmer also ebenso ein in letzter Konsequenz illusorischer wie dennoch notwendiger Versuch, den Anspruch der Philosophie auf «Allgemeingültigkeit» aufrecht zu erhalten, gerade indem die «Kulturalität» des Denkens betont wird und Kulturen in einen «Polylog» treten sollen.

---

<sup>47</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 199 f. Dort schreibt Elberfeld auch: «Man verweist mit der Bezeichnung <transcultural> auf eine *universale Ebene jenseits des Kulturellen* und reagiert damit möglicherweise auf den Kulturrelativismus in der damaligen Ethnologie.» (Ebd., Kursivschreibung im Original) Er bezieht sich auf die 1970er Jahre. Vgl. auch Mall 2005a, 107: «Die Universalisierungstendenz der Vorsilbe <trans...>, die sich den kulturellen Gestalten der Philosophie verweigert, endet im Leeren, weil die trans-philosophische Bestimmung das <Zwischen> im voraus [sic] festlegt.» Vgl. ebd., 106 f.

<sup>48</sup> Vgl. Wimmer 1996a, 165 f. und 171 ff.

<sup>49</sup> Wimmer 1996a, 171. Siehe zu Universalität insbesondere auch Kapitel 5.5.

<sup>50</sup> Wimmer 1996a, 166. Vgl. ebd.

Ähnlich verhält es sich bei Mall: Zwar hält er fest, dass Philosophie «multikulturell» sei und folglich «[...] Kulturphilosophie mehrere Orte kennt».<sup>51</sup> Transkulturell hingegen sei sie ihm zufolge nicht, obgleich sie diesen Anspruch erhebe – wie zuvor im Portrait Malls gesehen, ist Philosophie für ihn zwar eigentlich «ortlos» im Sinne der *philosophia perennis*, aber doch «orthaft», also immer an eine «Kultur» gebunden. Mall warnt daher vor einer Verwechslung der beiden Präfixe und lehnt «trans» als «eigentlich philosophisch und theologisch überbesetzt» ab, weil es einen Ort jenseits der Kulturen bezeichne und so nahezu immer in Verbindung mit dem Anspruch stehe, von einem «alles überschauenden» Standpunkt aus zu sprechen, womit Gefahr eines «Kulturimperialismus» einhergehe.<sup>52</sup> Für Mall würde also «transkulturelle Philosophie» ein Philosophieverständnis bedeuten, das «[...] den *einen* kulturell geprägten Philosophiebegriff in den absoluten Stand setzt, verbunden mit dem Anspruch auf universelle Geltung und Akzeptanz».<sup>53</sup> Mall führt aus, dass darin der Traum von einer «allverbindlichen Letztbegründungsinstanz» bzw. einem «allbestimmenden archimedischen Punkt» zum Ausdruck komme, was ihm zufolge tatsächliche interkulturelle Verständigung verhindere.<sup>54</sup>

Auch hier argumentiert Mall also gegen den Absolutheitsanspruch eines bestimmten Denkens (in diesem Fall des europäischen bzw. eurozentrischen) und leistet damit eine durchaus differenzierte Argumentation: Einerseits verneint er deutlich den «transkulturellen» Charakter der Philosophie, und argumentiert andererseits gleichzeitig für die eine *philosophia perennis*, die in den verschiedenen kulturellen Prägungen zum Ausdruck kommen soll – es gehe mit interkultureller Philosophie ihm zufolge um eine «Einheit ohne Einheitlichkeit».<sup>55</sup> Anders als in der Philosophie oder den Geisteswissenschaften habe «Transkulturalität» laut Mall etwa in den Begriffsapparaten der Naturwissenschaften oder Technologie durchaus Berechtigung, was dann aber eben nicht mit dem «Geist der Interkulturalität» bzw. mit den Erfordernissen der «Interkulturalität auf den Gebieten der

---

51 Mall 1995, 56. Vgl. ebd., 56 f. Mall verwendet in diesem Werk den Begriff «Kulturphilosophie» weitgehend undifferenziert von «interkultureller Philosophie» und scheint damit, ebenso wie mit «vergleichender Kulturphilosophie» oder «Philosophie im Vergleich der Kulturen», letztlich meist das Gleiche zu meinen. Diese weitgehend synonyme Verwendung ist ein plakatives Beispiel für die Betonung der kulturellen Prägung des Denkens in der IKP<sub>C</sub>. Von dieser speziellen Verwendung abgesehen jedoch unterscheiden IKP<sub>C</sub>-Denker in der Regel die Begriffe sehr streng. Vgl. z. B. Fornet-Betancourt 2005, 66.

52 Vgl. Mall 2006b, 112. Kurzzitat von ebd. Vgl. Mall 2000a, 310 (wo er u. a. formuliert: «Das Präfix *trans-* im Sinne eines jenseitigen Ortes ist abzulehnen.» Kursivschreibung im Original) Vgl. Mall 2005a, 106 f.

53 Mall 2000a, 310. Vgl. ebd. Meine Hervorhebung durch Kursivschreibung.

54 Vgl. Mall 2005a, 107.

55 Vgl. Mall 2000a, 312.

Gesellschaftswissenschaften» verwechselt werden dürfe.<sup>56</sup> Zur Verdeutlichung führt Mall die Unterscheidung zwischen «Hardware» und «Software» als Analogie an – die «Hardware» der Naturwissenschaften und Technik sei durchaus transkulturell, nicht aber die «Software» der Kultur. Er warnt: «Die Einförmigkeit der Hardware darf nicht die gesunde Vielfalt der Software der Kulturen, Philosophien und Religionen einverleiben.»<sup>57</sup>

In der IKP<sub>C</sub> wird «Transkulturalität» bzw. «transkulturelle Philosophie» in der Regel als eine der kulturellen Bezogenheit von menschlichem Denken letztlich entgegenstehende Auffassung verstanden, die «Philosophie» als unabhängig von «Kulturen» sieht. An diesem Verständnis von «trans» entfaltet sich die zentrale Kritik der IKP<sub>C</sub>. Mall führt beispielsweise drei konkrete, die interkulturelle Verständigung belastende «Mängel» an, die bei «inter» als Präfix nicht vorkämen, wohl aber, wenn Philosophie als «ausschließlich trans-kulturell» verstanden werde: Es

[...] stellt sich die Frage erstens nach dem Fixpunkt eines *tertium comparationis*, der in einer bestimmten Tradition nicht fixiert werden darf, zweitens nach einer möglichen transkulturellen, fast platonischen Verankerung der Philosophie und drittens nach einer fast apriorischen, bloß analytischen und nominalistischen Bestimmung der Philosophie.<sup>58</sup>

Mit der Ablehnung von «trans» als Vorsilbe sind also einige grundsätzliche Positionsbestimmungen der IKP<sub>C</sub> verbunden, die im weiteren Verlauf der Arbeit Thema sein werden.<sup>59</sup>

### «Transkulturalität» bei Welsch

Wolfgang Welsch, dessen Thesen, auch in der IKP<sub>C</sub>, breite Rezeption erfahren, argumentiert für ein etwas anderes Verständnis von «Transkulturalität», die er scharf von Multi- und Interkulturalität abgrenzt.<sup>60</sup> Welsch will sich damit gegen

<sup>56</sup> Vgl. Mall 1995, 8. Mall fährt dort fort: «Hierin mag u. a. der Grund dafür zu suchen sein, daß, während Physiker, Mathematiker und Technologen aus verschiedenen Kulturen ohne große Mißverständnisse und mit einer Leichtigkeit Fachgespräche führen, dies für die Philosophen, Theologen und Politiker sehr viel schwieriger ist.» Vgl. Mall 2000a, 312. Vgl. auch z. B. Mall 2006b, 110. Vgl. Çakır 2014, 63.

<sup>57</sup> Mall 1995, 8. Vgl. ebd., 8 f., 26 f. et passim. Vgl. Mall 2006b, 110. Vgl. auch die *ti yong* 体用 (*essence-function*) Unterscheidung der konfuzianischen «Philosophie».

<sup>58</sup> Mall 2005a, 106 f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>59</sup> Zum *tertium comparationis* siehe Kapitel 3.3.3. und Kapitel 7.4, zum Philosophiebegriff siehe v. a. Kapitel 7.

<sup>60</sup> Welschs Beiträge erscheinen auch in Publikationen aus IKP<sub>C</sub> Kreisen (etwa Welsch 2012 in einem Band zur «Interkulturalitätsdebatte» oder auch in Bickmann et al. 2006); seine Thesen finden Rezeption etwa bei Antor 2006, Elberfeld 2017b, Mall 2000a, 310, Yousefi 2010, 38 ff. Vgl. auch Mecklenburg 2008, 94–98.

eine Vorstellung von «Kulturen» als eine Art «Kugeln» wenden, welche er v. a. auf Herder zurückführt und als überholt ansieht. In diesem Kugelmodell würden, ihm zufolge, «Kulturen» eben wie einzelne Kugeln als voneinander klar abgrenzbare Entitäten gedacht, was verbunden sei mit einem «Homogenisierungsgebot» nach innen und einem «Abgrenzungsgebot» nach außen.<sup>61</sup> Auch Stimmen aus der IKP<sub>C</sub> argumentieren deutlich gegen ein solches Verständnis von «Kulturen» als klar abgrenzbare, statische Einheiten – sie plädieren vielmehr für ein Verständnis von ihnen als offen, relational, sich also gegenseitig durchdringend oder grundsätzlich bereits interkulturell konstituiert.<sup>62</sup> Welsch plädiert auf ähnliche Weise für «Transkulturalität»:

Die begriffliche Revision, die das Konzept der Transkulturalität vorschlägt, bezieht sich [...] auf die extensionale Bedeutungsdimension von ‚Kultur‘. Es rät, diese Extension anders zu verstehen als traditionell. Nämlich nicht mehr nach dem alten Modell klar gegeneinander abgegrenzter Kulturen, sondern nach dem Modell von Durchdringungen und Verflechtungen. Und zwar deshalb, weil Kultur heute [...] de facto derart permeativ und nicht separatistisch verfasst ist.<sup>63</sup>

Der für diese Arbeit entscheidende Punkt ist, dass Welsch den Interkulturalitätsbegriff (ebenso wie «Multikulturalität») für gänzlich ungeeignet hält, diese neue Auffassung der «Durchdringungen und Verflechtungen» auszudrücken. Welsch präferiert «Transkulturalität», da er die anderen Begriffe eben zu sehr mit einer Vorstellung von Kultur im Sinne des Kugelmodells verhaftet sieht und damit als nicht in der Lage, kulturellen Austausch bzw. «Verflechtungen» zu beschreiben.<sup>64</sup>

Deutliche Kritik an dieser Auffassung stammt beispielweise von Elberfeld, der zwar viele der von Welsch gestellten, kritischen Fragen als wichtig erachtet, sich aber gleichzeitig scharf gegen dessen Argumentation wendet und Welschs Interpretation Herders als «schlicht falsch» bezeichnet, u. a. da Herder nie den Plural «Kulturen» gebraucht habe.<sup>65</sup> Elberfeld bemängelt auch darüber hinaus Welschs «äußerst schlechte und an bestimmten Stellen falsche Rekonstruktion

61 Vgl. Welsch 2010, v. a. 40–42. Vgl. Welsch 2012, 146 f.

62 Z. B. spricht Yousefi davon, dass in der Tradition Herders Kulturen als einheitliche Gebilde, gleichsam Kugeln, die aufeinander prallen, gedacht worden seien. Vgl. Yousefi im Interview, Braun und Scheidgen 2008, 28 f. Mall warnt mit Bezug auf Welsch vor dem Missverständnis, Interkulturalität mit der «Insel- oder Kugelverfassung der Kulturen» zu assoziieren. Vgl. Mall 2000a, 310.

63 Welsch 2010, 40. Vgl. ebd., 39 ff. «Verflechtungen» und ähnliche Begriffe sind wiederum auch im Gebrauch bei interkulturellen Philosophen, die ebendiese durch das Präfix «inter» beschreiben wollen.

64 Vgl. Welsch 2010, v. a. 40 und 49–52. Vgl. Welsch 2012, 147–152. Siehe auch Kapitel 6.2.3.

65 Vgl. Elberfeld 2017b, 202 f., Fußnote 203.

des Kulturbegriffs»<sup>66</sup>, v. a. weil er feststellt, dass diese Interpretation weite Verbreitung gefunden und die Kritik an Herder sich verselbstständigt habe sowie ohne direkten Bezug auf Originalquellen mittels «Wissenschaft vom Hörensagen» reproduziert werde. Er kommt zu dem Schluss: «Die Verbreitung des Adjektivs <transkulturell> in der Deutung von Welsch ist leider ein Lehrstück für schlechte Wissenschaftskultur.»<sup>67</sup> Diese Kritik Elberfelds kann sich letztlich auch gegen IKP<sub>C</sub>-Denker richten, insofern sie zu dieser Reproduktion beitragen und damit potentiell ebenfalls eine «schlechte Wissenschaftskultur» befördern würden. Beispielsweise gibt Yousefi das auf Herder bezogene Kugelmodell häufig wieder und scheint es, im Kontext der Begründung der Wahl von «Interkulturalität», unhinterfragt als Exempel für ein veraltetes Modell zu übernehmen.<sup>68</sup>

Die Vertreter der IKP<sub>C</sub> verfolgen in ihrer Definition von «Interkulturalität» letztlich ein ähnliches Ziel wie Welsch mit der «Transkulturalität»: Während jene jedoch «Transkulturalität» als nicht zutreffende Beschreibung erachten, hält dieser wiederum «Interkulturalität» für ungeeignet. Die Quintessenz beider Betrachtungsweisen ist jedoch, dass «Kulturen» als im Austausch begriffen werden, als sich gegenseitig beeinflussend, als durchdrungen und verflochten und nicht als separat gedacht werden können. Der Germanist Norbert Mecklenburg konstatiert allgemein, dass die begrifflichen Vorlieben terminologisch irrelevant seien, lediglich unterschiedliche Konnotationen zum Ausdruck brächten und schnell eine «falsche Konkurrenz» zwischen «interkulturell» und «transkulturell» konstruiert werde.<sup>69</sup> Zu einem sehr ähnlichen Schluss kommt auch Elberfeld:

Ob dieses Vorgehen <interkulturell> oder <transkulturell> genannt werden kann, ist letztlich eine Frage arbiträrer Bezeichnungen. Durch beide Wörter kann eine methodische Vertiefung vom Diskurs des Vergleichs hin zum interkulturellen Polylog angezeigt werden.<sup>70</sup>

Es ist nach den obigen Ausführungen evident geworden, dass die meisten Denker der IKP<sub>C</sub> nicht zustimmen würden, wenn Elberfeld von «arbiträren Begriffen» spricht – sie sehen eine deutliche Überlegenheit der Bezeichnung «interkulturell» und pochen daher nachdrücklich auf diesen Begriff. In einer gewissen Verallgemeinerung kann wohl auch festgehalten werden, dass für die IKP<sub>C</sub> das Attri-

<sup>66</sup> Elberfeld 2017b, 202 f., Fußnote 203. Vgl. ebd.

<sup>67</sup> Elberfeld 2017b, 202 f., Fußnote 203. Vgl. ebd. Vgl. auch Mecklenburg 2008, 97 f., der u. a. bemängelt, dass Welsch «[...] ohne jedes eigene Herderstudium eine <verbreitete Fehlauffassung> [reproduziert]».

<sup>68</sup> Vgl. z. B. Yousefi und Braun 2011, 16 und 108, oder Yousefi 2010, 38 ff., 45–50. Ähnlich auch bei Mall, vgl. z. B. Mall 1995, 36 f.

<sup>69</sup> Vgl. Mecklenburg 2008, 92 f.

<sup>70</sup> Elberfeld 2017b, 220.



but «multikulturell» nicht weit genug geht, weil es die Kulturen nur nebeneinander stehen lässt, während «transkulturell» wiederum schon zu weit geht, weil es die Kulturalität zu transzendieren sucht. Die Lösung für die IKP<sub>C</sub> liegt gewissermaßen und buchstäblich *dazwischen* – sie ist *interkulturell*.

Allerdings gibt es in jüngerer Zeit auch Stimmen in der IKP<sub>C</sub>, die von dieser Linie mehr und mehr abzuweichen scheinen – eben gerade Elberfeld, der z. B. an anderer Stelle ausdrücklich auch festhält:

Die Unübersichtlichkeit, Brisanz und Dynamik des Wortfeldes zeigt aber auch, dass die Probleme und Fragestellungen insgesamt die Menschen sehr bewegen, unabhängig davon, ob sie es unter den Bezeichnungen *interkulturell*, *multikulturell* oder *transkulturell* tun. Dies soll nicht bedeuten, dass es egal wäre, wie man die Sachverhalte bezeichnet.<sup>71</sup>

Während für Elberfeld die Wahl der Begriffe also arbiträr, aber keinesfalls egal ist, so gibt es auch in Kreisen der IKP<sub>C</sub> leise, aber doch zunehmende Stimmen, die solchen Differenzierungen keine wichtige Rolle mehr beimessen, etwa bei Schirilla, die schreibt:

So ist es meiner Meinung nach irrelevant, ob das Projekt inter- oder transkulturelle Philosophie genannt wird, ob wir von globaler Philosophie sprechen etc. Zentral sind die Fragestellungen, die kritischen Impulse und die [...] Herausforderungen.<sup>72</sup>

Diese Offenheit ist sicherlich wohlmeinend, übersieht jedoch, dass man auch mit der Wahl von bestimmten Begriffen (wie «interkulturell») bereits viel über «Fragestellungen» und «kritische Impulse» auszusagen vermag. Schirilla möchte jedenfalls die eigentlichen Sachfragen in den Vordergrund von begrifflichen Rivalitäten stellen und ist damit letztlich doch bei Elberfeld, der klarstellt, dass es für ihn in erster Linie um das Explorieren von «Sachfragen im Kontext der Globalisierung» gehe, und eben nicht um die Verteidigung von bestimmten Begriffen.<sup>73</sup>

Die IKP unterliegt steter und gerade wegen ihrer Vielseitigkeit auch rasanter Entwicklung – manche, die im Feld der IKP<sub>C</sub> operieren, weichen ihre vagen Grenzen weiter auf, indem sie darüber hinaus denken. Elberfeld spricht in neueren Publikationen wesentlich distanzierter von der IKP<sub>C</sub> und verfolgt, sie inkludierend, sein Programm der «transformativen Phänomenologie». Wimmer äußert in jüngster Zeit vereinzelt Bedenken, ob «Interkulturalität» ein sonderlich geeignetes Wort sei, das Gemeinte zu beschreiben. Auf die Interviewfrage, wie er ein Projekt wie die interkulturelle Philosophie heute bezeichnen würde, wenn er es jetzt erst begänne, antwortet er: «Mir gefällt dieses Wort ›Interkulturelle Philosophie‹ seit langem nicht mehr. Aber wie würde ich so etwas nennen? Das

71 Elberfeld 2017b, 204. Kursivschreibungen im Original.

72 Schirilla 2012, 172.

73 Vgl. Elberfeld 2017b, 205.

weiß ich eigentlich nicht.»<sup>74</sup> Vielleicht ist es also nicht zuviel gesagt, dass häufig von «interkultureller Philosophie» in Ermangelung einer besseren Alternative die Rede ist, die eben «transkulturell» o. ä. für die IKP<sub>C</sub> nicht darstellen kann.

### 3.2. Verschiedene Zugänge zu «Inter» und «Interkulturalität» – «Interkulturalität» in verschiedenen «Disziplinen»

Auch ohne direkten Bezug auf die Philosophie ist das Phänomen «Interkulturalität» ein überaus komplexes, wie z. B. die Veröffentlichung *Die Interkulturalitätsdebatte: Leit- und Streitbegriffe* aus dem Jahr 2012 zeigt.<sup>75</sup> Darin setzen sich zahlreiche Autoren (einige davon aus der IKP<sub>C</sub>) mit Teilaspekten der «Interkulturalitätsdebatte» auseinander, zum Beispiel Stenger mit «Differenz», Kimmmerle mit «Authentizität» und zahlreiche andere Autoren zu Begriffen wie «Universalismus», «Ethnozentrismus», «Heteronomie» oder «Modernity» u. v. m. Die Vielfalt der Implikationen und Konnotationen von «Interkulturalität» wird durch diese Themen und Begriffe gespiegelt, mittels derer die Autoren (nicht zuletzt auch durch ihre diversen fachlichen Hintergründe) ein komplexes Mosaik zeichnen. Ohne damit die große Relevanz dieser und weiterer Themen absprechen zu wollen, werde ich nur am Rande auf einzelne davon im thematischen Kontext eingehen können. Ich beschränke mich hier auf einige Aspekte, die mir spezifisch wichtig scheinen für die Abgrenzung der IKP zu anderen Verwendungen von «interkulturell».

Földes spricht von Interkulturalität treffend als einer «Blackbox», als «Mysterium» oder nennt sie auch die «unbekannte Bekannte», um die Ambiguität des Begriffs zu erfassen, ähnlich wie ich sie zuvor in Anlehnung an Pörksen und Niethammer als «Plastikwort» bezeichnet habe.<sup>76</sup> Das sind alles letztlich blumige Umschreibungen dafür, dass «Interkulturalität» als Begriff selbst extrem konnotativ ist und damit stets Gefahr läuft, nicht mehr als ein *empty signifier* (im Sinne Shohats und Stams) zu sein.<sup>77</sup> Relevanter als die möglichen inhaltlichen Interpretationen ist daher m. E. die Bedeutung, die diesem Wortfeld gegeben wird: Gerade weil es inhaltlich so schwer zu bestimmen und zu füllen ist, ergibt sich seine Signifikanz aus dem, was mit diesem Begriff an Erwartungen, Hoffnungen und

<sup>74</sup> Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 410. Im weiteren Verlauf der Antwort sagt Wimmer noch: «Vielleicht würde ich es auch nicht mehr mit dem Wort Kultur benennen, aber irgendwas mit ›inter‹ schon.» (Ebd.) Vgl. auch Kapitel 6.2.2.

<sup>75</sup> Siehe Kirloskar-Steinbach et al. 2012.

<sup>76</sup> Vgl. Földes 2009, 503 et passim, 519. Vgl. Heimböckel und Weinberg 2014, 123. Vgl. Kapitel 2, 4.4.1 & 6.2.

<sup>77</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 47. Sie selbst bezeichnen *multiculturalism* als *empty signifier*, auf den Hoffnungen und Befürchtungen projiziert würden. Vgl. auch Kapitel 3.1.1.

Programmatik verbunden ist und wie er verwendet wird.<sup>78</sup> Auch in diesem Abschnitt liegt der Fokus mehr auf dem Präfix als auf der «-kulturalität», ohne die Wichtigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff bestreiten zu wollen.<sup>79</sup> Man könnte wie Mecklenburg sogar von einer gewissen Abhängigkeit des Interkulturalitätsbegriffs von der Bestimmung von «Kultur(en)» sprechen.<sup>80</sup> Zugleich formuliert Oosterling treffend, dass dem Präfix «inter» eine «entscheidende Bedeutung» zukomme, weil «[...] das Denken immer ein Denken in und mittels Relationen ist».<sup>81</sup>

Da die IKP<sub>C</sub> nicht als einzige das Attribut «interkulturell» nutzt (ganz zu schweigen von der Vorsilbe «inter»), ist eine Abgrenzung v. a. von der «Interkulturellen Kommunikation» sowie von der Vorstellung von «Interkulturalität» als Disziplin nötig, aufgrund der Überschneidungsmöglichkeiten, die auch aktiv von IKP<sub>C</sub>-Autoren thematisiert werden.<sup>82</sup> Zur weiteren Reflexion werde ich in diesem Unterkapitel zunächst kurz die Geschichte der Verwendung des Worts thematisieren, sodann «Interkulturalität» als Methodenbegriff und als Namensbestandteil anderer Disziplinen ansprechen, und schließlich den Ansatz der «Interkulturalität» als Disziplin besprechen.

### 3.2.1. Grundlegende Gedanken zu «Inter», «Interkulturell» und «Interkulturalität»

Bereits die vermutliche Herkunft von «interkulturell» ist bezeichnend: Elberfeld verfolgt die erste Verwendung des Adjektivs als englisches *intercultural* ins Jahr 1916 in einem biologischen Artikel über Bakterienkulturen zurück, die erste geis-

---

78 Anders als für den Begriff «Philosophie» in v. a. Kapitel 7.6 verzichte ich auf eine Analyse von «Interkulturalität» im Sinne der Ordinary Language Philosophy (OLP), da sie mir für den Zweck dieser Arbeit nicht sinnvoll erscheint, u. a. da ich dafür plädiere, «Interkulturalität» begrifflich weitgehend zu meiden bzw. nicht zentral zu verwenden. Zugleich wäre der Ansatz der OLP, Bedeutung an der Verwendung eines Wortes in der (Alltags-)Sprache festzumachen, auch hier vielversprechend zur Begriffsbestimmung.

79 Siehe für die Auseinandersetzung mit «Kultur» Kapitel 5.5. und Kapitel 6.2., sowie *passim*.

80 Vgl. Mecklenburg 2008, 91 f.

81 Oosterling 2005, 10. Vgl. *ebd.*

82 Weitere Abgrenzungen wären etwa zur Interkulturellen Germanistik, Soziologie, Religionswissenschaft o. ä. möglich (vgl. Yousefi und Braun 2011, 31), die ich hier jedoch mangels Relevanz für den Fokus dieser Arbeit auslasse. Da häufig Autoren als Kontributoren zur IKP mit Anerkennung bedacht werden, die sich weniger *philosophisch* profilieren als durch ihre anderweitige Auseinandersetzung mit «Interkulturalität», stellt sich beispielsweise die Frage, wie «interkulturell» von «interkulturell-philosophisch» differenziert werden kann?

teswissenschaftliche Erwähnung erst ins Jahr 1927 mit Bezug auf Religionen.<sup>83</sup> Laut Elberfelds Darstellung habe *intercultural* in einer ersten Phase, die er ungefähr bis Ende des 2. Weltkriegs datiert, v. a. in der Religionswissenschaft, der Pädagogik und der Anthropologie «diskursverändernd» gewirkt, insbesondere in Chicago und New York. Dies sieht Elberfeld auch in Verbindung mit den «damaligen Migrationswellen» in die Vereinigten Staaten und den daraus resultierenden Problemen:

Hinter dem neu gebildeten Wort «intercultural» verbergen sich die komplexen Schwierigkeiten und Probleme, die in einer Gesellschaft entstehen, wenn die Mitglieder dieser Gesellschaft aus vielen Gegenden der Welt stammen und ein Zusammenleben immer neue Reibungsflächen und darüber hinaus Gewalt erzeugt.<sup>84</sup>

Diese lebensweltlichen Probleme sieht Elberfeld nicht nur als interdisziplinäre, sondern sogar «den Fächerkanon sprengende» Herausforderung an die Wissenschaft, die in der Entstehung neuer Fachrichtungen resultiert habe: Die erste Professur für *Intercultural Relations* sei ihm zufolge 1950 entstanden, gefolgt von der Entwicklung des Fachs *Intercultural Communication*. Nach dem 2. Weltkrieg sieht Elberfeld eine verstärkte Verwendung von *intercultural* im politischen Bereich, u. a. durch die Gründung der UNESCO, sowie eine weiterhin sehr prominente in der Pädagogik. Ab Mitte der 1960er Jahre sei schließlich auch «interkulturell» in deutschsprachigen Veröffentlichungen allmählich aufgetaucht, mit einer rasanten Zunahme in den 1980er und 90er Jahren sowie erste Erwähnungen des Nomens «Interkulturalität» im Titel einer Publikation im Jahr 1990.<sup>85</sup> Die Nominalisierung ist also zumindest zeitlich sekundär zur adjektivischen Verwendung. Elberfelds Darstellung folgend ist zudem interessant, dass der Ursprung des Wortfeldes mit *intercultural* zwar englischsprachig ist, sich ihm zufolge die deutschen Begriffe aber bereits früher in den Alltagswortschatz integriert und die deutschsprachigen Publikationen zum Thema gehäuft hätten, als das für

<sup>83</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 187–199, hier v. a. 187–189. Er merkt an, dass die meisten der frühen Autoren in den 20er und 30er Jahren, die *intercultural* in ihren Werken nutzten, mindestens im erweiterten Netzwerk mit der *University of Chicago* verbunden gewesen seien. Dies führt Elberfeld auf das im Rahmen der Weltausstellung von 1893 in Chicago stattfindende erste Weltparlament der Religionen zurück und vermutet, dass dessen Diskussionen sich fortgesetzt und zur Verbreitung des Adjektivs *intercultural* geführt hätten. Vgl. ebd., 188 f.

<sup>84</sup> Elberfeld 2017b, 192. Vgl. ebd., 189–193.

<sup>85</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 192–194. Zugleich nimmt Elberfeld an, dass es auch schon frühere deutschsprachige Verwendungen von «interkulturell» gegeben haben müsse. (Vgl. ebd., 194). Elberfeld spricht hier von der ersten *Buch*publikation (meine Hervorhebung), ohne Angabe über die Titel anderer Publikationsformen. Er merkt an, dass «interculturality» sogar erst 1991 zum ersten Mal in einem Buchtitel verwendet worden sei (obgleich ebenfalls in einem deutschen, akademischen Kontext). Vgl. Elberfeld 2017b, 194.

die englischen Begriffe der Fall gewesen sei, nämlich erst ab Anfang des 21. Jahrhunderts.<sup>86</sup>

Wenn man mit Lüsebrink «Interkulturalität» jedoch als «alle Phänomene, die aus dem Kontakt zwischen unterschiedlichen Kulturen entstehen»<sup>87</sup> versteht, dann ist klar, dass das, was mit dem Wortfeld bezeichnet werden soll, nicht erst im 20. Jahrhundert aufkommt. D. h. also, dass nicht nur in diesem Sinne «interkulturelle» Phänomene *avant la lettre* zu finden sein müssen, sondern auch alternative Kategorisierungen und Bezeichnungen derselben. Diese Termini würden entsprechend auch in der aktuellen Forschung Verwendung finden, wie Lüsebrink treffend beobachtet, und an Stelle von «Interkulturalität» auftreten, etwa «Métissage», (kulturelle) «Hybridität» oder (kultureller) «Synkretismus».<sup>88</sup> Elberfeld nennt seinerseits etwa «Melting Pot» und «cultural pluralism» als entsprechende Begriffe vor dem Aufkommen von «intercultural».<sup>89</sup> Sie alle

[...] bezeichnen unterschiedliche Formen der Kulturmischung, in erster Linie im ästhetischen Bereich. Ihr gemeinsames Charakteristikum ist die kreative Verbindung und Verschmelzung von Elementen aus unterschiedlichen Kulturen, häufig als Konsequenz unmittelbarer interkultureller Kontakte.<sup>90</sup>

Gleichzeitig ist mit diesen alternativen Begriffen nicht unbedingt dasselbe gemeint – so gibt es Stimmen, die sich dezidiert gegen eine Gleichsetzung von etwa «Hybridität» und «Interkulturalität» wenden, da letztere weniger ein Verschmelzen im Sinne des Aufgebens der ursprünglichen Kulturen vorsehe, sondern diese Kulturen als verflochten, aber doch unterscheidbar verstehen möchte.<sup>91</sup>

Elberfeld zufolge verbinde das Präfix «inter» «verschiedene Bedeutungsebenen», was hier auch die Abgrenzung von Hybridität oder Synkretismus erleichtern kann:

Zeitliches Zwischen (Intermezzo, intermenstrual), räumliches Zwischen (intergalaktisch, interozeanisch), Gegenseitigkeit (interaktiv, interagieren, interdependent), das Zwischen von zwei oder mehreren Polen (interpersonal, interindividuell, international), die Kombination aus Verschiedenem (intermodal), Verbindung, Gemeinsamkeit (internationale Symbole), Vermittlung (intervenieren), Zusammenarbeit (interdisziplinär).<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 194. Siehe Kapitel 2.1.4. für meine Ausführungen zur IKP<sub>C</sub> als deutschsprachiges Phänomen.

<sup>87</sup> Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 15.

<sup>88</sup> Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 15–18.

<sup>89</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 189f.

<sup>90</sup> Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 16. Vgl. ebd., 16–18. Hervorhebung im Original durch Fettdruck.

<sup>91</sup> Siehe zu «Hybridität» etc. und «Interkulturalität» auch kurz in Kapitel 3.4.

<sup>92</sup> Elberfeld 2017b, 206. Vgl. ebd. 205 ff.

Elberfeld verdeutlicht damit also, dass etwa mit der Ebene von «Kombination» und «Verbindung» deutliche Überschneidungen zum Bedeutungsspektrum von «Hybridität» und «Synkretismus» gegeben sind. Gleichzeitig gehen andere Bedeutungsebenen von «interkulturell», gerade in der Betonung des «Zwischen», wohl weit darüber hinaus:

Die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten der Wörter ‹interkulturell› und ‹Interkulturalität› erschließen sich somit erst, wenn das ‹inter› zumindest im Sinne von ‹zwischen›, ‹Wechselseitigkeit/Gegenseitigkeit›, ‹Vermittlung›, ‹Zusammenarbeit› und ‹Gemeinsamkeit› verstanden wird. Erst dann lässt sich eine Wissensdynamik profilieren, die auf der einen Seite mit kulturellen Differenzen rechnet [...] und auf der anderen Seite die mögliche gemeinsame und vermittelnde Zusammenarbeit betont.<sup>93</sup>

Diese sehr hilfreiche Differenzierung Elberfelds kann dazu beitragen, die Faszination für dieses «Plastikwort» zu erklären, finden in ihm doch die vielen Bedeutungsebenen und Konnotationen zusammen, die für sich genommen bereits einigen Reiz haben mögen, in Kombination aber diesen noch zu potenzieren in der Lage sind.

«Interkulturalität» stellt für Kirloskar-Steinbach et al. 2012 «eines der typischen Charakteristika der Gegenwart» dar.<sup>94</sup> Elberfeld betont die fortdauernde Bedeutung von «Interkulturalität» für Wissenschaft und Gesellschaft: Im Jahr 2006 sei das Wort erstmalig im *Brockhaus* erfasst worden (und dann sogleich als «Schlüsselwort»), und in der UNESCO *Konvention zum Schutz der kulturellen Vielfalt* aus dem Jahr 2007 komme es «an herausgehobener Stelle» vor.<sup>95</sup> Dort wird definiert:

‹Interculturality› refers to the existence and equitable interaction of diverse cultures and the possibility of generating shared cultural expressions through dialogue and mutual respect.<sup>96</sup>

Elberfeld misst der Konvention große Bedeutung zu, da er nicht nur eine inhaltliche Bestimmung darin sieht, sondern v. a. auch eine Art Katalysator für die zukünftige Verbreitung des Wortfelds über die Amtssprachen der UN hinaus in die Sprachen der diese Konvention ratifizierenden Länder.<sup>97</sup> Zugleich stagniere seines Erachtens aktuell der Diskurs zum Wortfeld «Interkulturalität» durch die Konkurrenz zu «Multi-» und «Transkulturalität» und die daraus resultierende Ausdifferenzierung.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Elberfeld 2017b, 206. Vgl. ebd. 205 ff.

<sup>94</sup> Vgl. Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13.

<sup>95</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 205 f.

<sup>96</sup> UNESCO 2013, 8. Vgl. Elberfeld 2017b, 205.

<sup>97</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 205 f.

<sup>98</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 194. Siehe dazu auch Kapitel 3.1.

Eine tiefergehende Betrachtung der Begriffe als die hier mögliche müsste, wie zuvor bereits angedeutet, wohl auch auf eine Unterscheidung der Wortarten und Ursprungssprachen eingehen – also auf die Unterscheidung von «interkulturell» und «Interkulturalität» bzw. die Entsprechungen in anderen Sprachen. Während viele Autoren dem keine sonderliche Bedeutung beizumessen scheinen, kann es m. E. doch einen entscheidenden Unterschied bedeuten, ob von «interkultureller Philosophie» oder «Interkulturalität der Philosophie», sowie erst recht, ob von «Philosophie der Interkulturalität» gesprochen wird – ganz zu schweigen von entsprechenden Formulierungen auf Englisch.<sup>99</sup> Auch auf Ebene der Wortarten evoziert die Beschreibung «interkulturell» andere Bilder als die Nominalisierung «Interkulturalität», mit der bisweilen auch Probleme der Essentialisierung, Reifikation oder gar platonischen Ideenhaftigkeit einhergehen mögen. In anderen Fällen, wie den unten ausgeführten Überlegungen zum Methodenbegriff «Interkulturalität», mag es keinen großen Unterschied machen, ob eine adjektivische oder nominale Version Verwendung findet.

Historisch gesehen trifft wohl Elberfelds Darstellung zu, dass zunächst das Adjektiv Verwendung fand, auch mit Bezug auf die Philosophie selbst. Zwar wird «interkulturelle» Philosophie ab den späten 1980er Jahren vor allem im deutschsprachigen Raum zum Phänomen – jedoch weist Elberfeld auch auf vereinzelte, frühere Verwendungen von *intercultural* im losen Zusammenhang mit Philosophie in den Jahren 1947 und 1948 hin.<sup>100</sup> Estermann hingegen zitiert als erste Erwähnung von *intercultural* in einem dezidiert philosophischen Kontext John Deweys Einführung in die erste Ausgabe der «legendären Zeitschrift» *Philosophy East and West* im Jahr 1952.<sup>101</sup> Elberfeld datiert die seines Wissens erste direkte Verbindung von *intercultural* und *philosophy* in das Jahr 1954 und merkt lakonisch an, dass sich diese in den Vereinigten Staaten aber nicht gegen *comparative philosophy* habe durchsetzen können.<sup>102</sup> Diese frühen Verwendungen treffen noch nicht den Kern der IKP<sub>C</sub> und legen vielmehr eine Verwendung im Sinne der IKP<sub>B</sub> nahe, erhalten aber durch die Einordnung in den Gesamtkontext des Wissenschaftsbetriebs auch für meine Arbeit einiges an Relevanz: Während die ersten unspezifischen, unsystematischen Verbindungen von «interkulturell» und «Philosophie» ebenso erfolgen wie die Kombinationen mit anderen Begriffen (Kommunikation, Religionswissenschaft etc.), erlebt «interkulturelle Philoso-

---

<sup>99</sup> Stenger merkt an, dass die «Philosophie der Interkulturalität» zugleich auch die «Interkulturalität der Philosophie» bedeute. Vgl. Stenger 2006, 21 f. Daran könnten sich Überlegungen zu Art und Funktion des Genitivs anschließen, also ob es sich je um einen *genitivus subiectivus*, *genitivus obiectivus* o. ä. handeln mag.

<sup>100</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 193.

<sup>101</sup> Vgl. Estermann 2015, 82.

<sup>102</sup> Elberfeld 2017b, 193.

phie» in der weiteren Auffächerung und Herausbildung verschiedener Disziplinen oder expliziter Strömungen einen vergleichsweise späten Aufschwung.

### Interkulturalität als «Perspektive» und «Methodenbegriff»

Elberfeld erachtet Interkulturalität als «Forschungsperspektive» in einigen Hinsichten bereits als «etabliert», plädiert zugleich aber auch für die Fortsetzung des Vollzugs der «[...] interkulturelle[n] Transformation einzelner Wissenschaften bzw. Wissensfelder [...]».<sup>103</sup> In der Vielfalt der bereits skizzierten Bedeutungsebenen und Interpretationsvarianten des Begriffs versteht Elberfeld «Interkulturalität», im Sinne einer «Forschungsperspektive, auch als «Methodenbegriff» in der Wissenschaft. Anhand von Medizin (am Beispiel Traditionell Chinesischer Medizin), Recht (u. a. am Beispiel von Mediation und anderer, alternativer Schlichtungsverfahren auch in japanischer Perspektive), Geschichte (ebenfalls am Beispiel des japanischen Blicks auf eurozentrische Geschichtsschreibung und die Überwindung der europäischen Moderne) und Ästhetik versucht er bündig aufzuzeigen, welche Wichtigkeit die interkulturelle Perspektive für eine Weiterentwicklung und Transformierung der genannten Disziplinen seines Erachtens hat.<sup>104</sup> Auch die «interkulturelle Philosophie» sieht Elberfeld in dieser Reihe: «Interkulturalität» sei ihm zufolge auch hier ein «Methodenbegriff», worunter er eine thematisch variierende, aber dennoch «methodische Vorgehensweise in sehr verschiedenen Themenfeldern» versteht.<sup>105</sup>

Damit legt Elberfeld eine grundsätzlich schlüssige Erklärung für das Bestreben der IKP<sub>C</sub> vor, keine eigene Disziplin sein zu wollen – sondern eben Philosophie in einer bestimmten «methodischen» Fokussierung und damit ggf. ein Schritt zur «Transformierung».<sup>106</sup> Zugleich entstehen jedoch auch Anschlussfragen aus dieser Konzeption Elberfelds, v. a. bzgl. der Terminologie: Zunächst wäre weiterhin zu klären, worin genau diese «Methode» oder «Methoden» der Interkulturalität bestehen – inwieweit wäre sie phänomenologischer, hermeneutischer, dialogischer o. ä. Art? Erschwert wird dieser Klärungsversuch selbstredend durch die tendenziell flexible Begriffsverwendung sowie die Heterogenität der Ansätze, die mit «Interkulturalität» operieren. Wie zuvor ausgeführt, erachtet Yousefi sie als «kompositorisch» und sieht eine Pluralität an methodischen Zugängen, die kombiniert, kumuliert und erweitert werden können, was Weidtmann hingegen scharf kritisiert und sich an klassischen, methodischen Zugängen

<sup>103</sup> Elberfeld 2017b, 187. Vgl. ebd., 182–187.

<sup>104</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 205–220. Siehe z. B. zu Interkulturalität und TCM Wallner et al. 2011, zu Perspektiven auf die Überwindung der europäischen Moderne am Beispiel Japan Hijiya-Kirschner 1996.

<sup>105</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 218–220. Kurzzitat von ebd., 220.

<sup>106</sup> Siehe zum «Methodenbegriff» auch Kapitel 5.2.



orientiert, die nicht kombinierbar seien, wohl aber ihm zufolge verschiedene Ebenen bzw. Dimensionen der Reaktion auf die «interkulturelle Situation» darstellten.<sup>107</sup> Beide Autoren verstehen also, auf sehr unterschiedliche Art und damit bereits als Exemplifizierung des zur Debatte stehenden Punkts, die «Interkulturalität» als methodenpluralistisch und responsiv zu kulturspezifischen Faktoren.<sup>108</sup>

Wenn Elberfeld nun (innerhalb eines Kapitels) sowohl von «Interkulturalität» als «Methodenbegriff»<sup>109</sup> und «Forschungsperspektive»<sup>110</sup> als auch als «Methodenperspektive»<sup>111</sup> spricht, dann wird mir nicht ersichtlich, inwiefern diese Begriffe alle dasselbe bezeichnen sollen oder wodurch sie als Aspekte der «Interkulturalität» unterschieden werden, auch da alle Ausdrücke sehr vage bleiben. Worum es ihm dabei geht, wird zwar letztlich deutlich, nämlich die «methodische» und «innovative Transformation» der «Wissensordnungen» und «Wissenschaftsinhalte» zu beschreiben und weiter zu befördern:<sup>112</sup>

Bei Interkulturalität im Rahmen der Wissenschaften kann es darum gehen, *interkulturelle Verschiedenheit in ein theoriwirksames Spannungsfeld zu bringen*, wobei es weder um einfache Vergleiche noch um exotisierende Darstellungen des Fremden geht. Zentral für Interkulturalität als wissenschaftliche Methodenperspektive ist, dass sie von Anfang an auf konkrete interkulturelle Erfahrungen angewiesen ist und gezielt das Gespräch mit Menschen aus verschiedenen Wissenschafts- und Wissenstraditionen sucht, um die im-

107 Vgl. Kapitel 2.1.2., Yousefi und Braun 2011, 37–39 bzw. Yousefi 2013, 53–55 und Weidtmann 2016, 50–111.

108 Vgl. Yousefi 2013, 53–55. Während Weidtmann in einer ausgedehnten, phänomenologischen Auseinandersetzung (in der er kritische Fragen zwar stellt, aber kaum beantwortet) letztlich keine deutliche Definition der «Methoden» der Interkulturalität liefert, versucht sich Yousefi zwar an Beispielen, muss aber auch vage bleiben. Vgl. Yousefi 2013, 55–63. Vgl. Weidtmann 2016, 50–111, v. a. auch 98–111.

Letztlich liefere ich mit dieser Kritik an Weidtmanns Ansatz wohl auch ein Beispiel für die Schwierigkeiten der interkulturellen Verständigung *in nuce* ab, da mir als eher sprachanalytisch orientiertem Autor der Zugang zu seinem phänomenologischen Ansatz zu fehlen scheint. Etwa würde ich erwarten, dass in einem Kapitel zum Thema «Methoden» eine definierende Antwort zumindest versucht wird. Dies weist auch auf die Grenzen eines Dialogs (erst recht: eines polyphonen) zur Problemlösung hin, der vielleicht nicht mehr zu leisten vermag, als die Schwierigkeiten der Verständigung und die Differenzen in den Zugängen zu thematisieren.

109 Z. B. Elberfeld 2017b, 205 und 220: «Abschließend möchte ich festhalten, dass ‹Interkulturalität› im Rahmen der Wissenschaften als *Methodenbegriff* aufgefasst werden kann.» (Ebd., 220.) Kursivschreibung im Original.

110 Z. B. Elberfeld 2017b, 187 und 208: «‹Interkulturalität› kann in diesem Sinne selbst zu einer Forschungsperspektive für die Wissenschaften in Europa werden, die in der interkulturellen Auseinandersetzung erneuert und ergebnisoffen reflektiert werden können.» (Ebd., 208.)

111 Z. B. Elberfeld 2017b, 220: «Zentral für Interkulturalität als wissenschaftlicher Methodenperspektive [...]»

112 Vgl. Elberfeld 2017b, 182 f.

*mer wieder* neu entstehenden blinden Flecken der eigenen Wissensordnungen aufzuklären und zu transformieren.<sup>113</sup>

Das Anliegen, blinde Flecke klären und transformieren zu wollen, ist ein hehres, dem kaum widersprochen werden kann. Jedoch entsteht auch in Elberfelds Konzept m. E. nur eine vage Ahnung der «Methode» der «Interkulturalität» und inwiefern sich diese von der «Perspektive» oder der «Haltung» unterscheidet, zumal Elberfeld es ja, wie oben erwähnt, als ausdrücklich «arbiträr» erachtet, ob ein entsprechendes Vorgehen als «interkulturell» oder «transkulturell» bezeichnet werde. Insofern es ihm dabei um eine «methodische Vertiefung vom Diskurs des Vergleichs hin zum interkulturellen Polylog» geht, besteht die «Methode» wohl darin,

[...] dass nicht nur Texte aus anderen Kulturen zu Wort kommen, sondern Menschen gemeinsam im Gespräch die verschiedenen Perspektiven und Möglichkeiten ausloten. Hierdurch nimmt die Vielzahl der Ansätze zu und es entstehen unerwartete Perspektiven, die sogar den Anspruch einer Wissenstradition insgesamt betreffen können.<sup>114</sup>

So verstanden bestünde die «Methode» der Interkulturalität darin, direkten Austausch zwischen Menschen und Institutionen zu befördern und auf diese Weise andere und neue «Perspektiven» zu erfahren, sodass letztlich Wissen transformiert und blinde Flecke enttarnt würden. So wäre, ganz im klassischen Sinne der Definition von «Methode», die Methode der «Interkulturalität» der Weg zu einem Ziel, das jedoch ebenfalls in «Interkulturalität» und die durch sie beförderte Transformation (etwa von «Wissensordnungen») besteht. Die Methode wäre so gleichbedeutend mit der Perspektive, der (Erkenntnis)weg gleichbedeutend mit dem Ziel der Erkenntnis. Ob dieser Ansatz systematisch genug ist, um als «Methodenbegriff» qualifiziert zu sein, ist m. E. fraglich, da diese vagen Aussagen noch nicht elaboriert genug sind, um einem kritischen, belastbaren und differenzierten Methodenbegriff zu genügen. Als «Perspektive» oder «Haltung» im Sinne einer Einstellung zur Forschung und zur Welt mag dies hingegen ausreichend sein, zumal das «Ziel» der Interkulturalität bei Elberfeld deutlich wird.

### **3.2.2. Zum Verhältnis zu anderen interkulturellen Fächern am Beispiel der Interkulturellen Kommunikation**

Obgleich also «Interkulturalität» mit Elberfeld und anderen als «Methodenbegriff» in der Wissenschaft im Allgemeinen gesehen werden kann und prinzipiell letztlich wohl nahezu alle Wissenschaften im Sinne Elberfelds interkulturell betrieben werden können (oder gar sollten?), sind doch einige Fachbereiche ent-

<sup>113</sup> Elberfeld 2017b, 220. Kursivschreibungen im Original.

<sup>114</sup> Elberfeld 2017b, 220. Vgl. ebd. Zur Kritik der IKP<sub>C</sub> am Vergleich siehe u. a. Kapitel 3.3.

standen, die sich selbst dezidiert mit dieser Bezeichnung versehen und dadurch in ihr mehr als nur einen «Methodenbegriff» zu sehen scheinen. Neben bspw. der Interkulturellen Germanistik, die wie die IKP vielmehr auch als «Strömung» denn als feste Disziplinen gesehen werden kann, gehört dazu v. a. wohl am prominentesten und etabliertesten die Interkulturelle Kommunikation (fortan meist als IKK abgekürzt), mit deren Entstehung die oben skizzierte allmähliche Verbreitung der interkulturellen Terminologie ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eng verbunden ist.<sup>115</sup> Es ist auch innerhalb der IKK nicht unstrittig und Teil der wissenschaftlichen Debatte, ob es sich dabei um eine Disziplin bzw. eigenständiges Fach handelt.<sup>116</sup>

Weder IKP im Allgemeinen noch die IKP<sub>C</sub> im Speziellen kann (zumindest nicht ohne weiteres) als Subdisziplin der IKK gesehen werden, sondern steht in einem komplexen Verhältnis zu ihr. Auch die IKK steht in einem ebenso komplexen Verhältnis zu anderen Wissenschaften, u. a. auch den Disziplinen, aus denen sie sich herausgebildet hat, v. a. aus ihrer Mutterdisziplin Ethnologie bzw. Kulturanthropologie, wie Moosmüller darlegt, in Verbindung mit der besonderen Situation in den Vereinigten Staaten (die oben bereits mit Elberfeld angeklungen ist). Er beschreibt, wie sie in Teilen auch aus einer Art «Missionsgedanken» heraus entstanden sei, da Edward T. Hall, der heute allgemein als Begründer der Interkulturellen Kommunikation gesehen werde, ursprünglich in den 1940er Jahren damit beauftragt worden sei, Schulungsprogramme zur praxisnahen Vorbereitung von Auslandsaufenthalten unter Einbezug ethnologischer, psychologischer und linguistischer Erkenntnisse zu entwickeln. Dies habe dazu beitragen sollen, die Welt nach amerikanischem Bild zu formen, also den *American way of life*, die *pax americana* und die Überlegenheit dieser «Kulturform» zu verbreiten und Freunde dafür zu gewinnen (sowie den Kommunismus zu verhindern).<sup>117</sup> Dieser Ursprung der IKK und die Entwicklung zu ihrem heutigen Format bzw. ihrer Ausrichtung ist sicher nicht ohne ironischen Bei-

---

115 Zur Interkulturellen Germanistik siehe z. B. Göller 2000, 67–74, oder auch Mecklenburg 2008 für eine sehr ausführliche und durchaus kritische Betrachtung von «Germanistik als interkultureller Literaturwissenschaft».

116 So thematisieren mehrere Autoren in dem von Alois Moosmüller herausgegebenen Band *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin* die Frage, ob es sich bei ihr überhaupt um eine eigene Disziplin handle oder vielmehr um einen interdisziplinären Gegenstandsbereich oder Diskurs. Vgl. z. B. Moosmüller 2007a, Moosmüller 2007b und Bolten 2007, sowie ebd. viele weitere Autoren.

Durch meine Bezeichnung als «Disziplin» beziehe ich in dieser Debatte keine aktive Position, sondern folge im Sprachgebrauch dem Umstand, dass Interkulturelle Kommunikation zumindest insofern eine eigene Disziplin oder «Fach» ist, als sie als solche an Universitäten institutionell existiert und studiert werden kann – über die Eigenständigkeit ihrer Theoriebildung ist damit noch keine Aussage getroffen. Vgl. Bolten 2007, 171–173.

117 Vgl. Moosmüller 2007a, 13 f.

geschmack, war die ursprüngliche Intuition anscheinend gerade nicht, auf «Augenhöhe» zu kommunizieren oder gar bessere Kenntnisse über andere «Kulturen» um derentwillen zu erlangen. Dies ist heute wohlweislich nicht mehr der Fall und ändert sich bereits in ihrer Entstehungszeit rasch, in der es schließlich bald auch v. a. darum gegangen sei, «[...] den kulturellen Bias der Teilnehmer bewusst zu machen und damit aufzulösen».<sup>118</sup> Heute wolle dieses Fach (wenn man es dann als solches bezeichnen möchte) vielmehr grundlegend wichtige Beiträge zur globalen Verständigung leisten, in enger Verbindung zu anderen Fächern:

Insofern sich Interkulturelle Kommunikation mit den Beziehungen zwischen Kultur und dem Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln von Individuen beschäftigt, steht sie der Psychologischen Anthropologie nahe, und insofern es ihr um die Umsetzung ethnologischen Wissens in spezifischen Handlungssituationen und um die Generierung systematischen Wissens aus individuell erlebten Praxiszusammenhängen geht, steht sie der angewandten Ethnologie (applied anthropology) sehr nahe.<sup>119</sup>

Moosmüller entwickelt in seinem Beitrag eine spannende Gegenüberstellung einiger Konzepte und Methoden von Kulturanthropologie und IKK. Dies wäre auch mit Bezug auf die IKP und insbesondere IKP<sub>C</sub>-Autoren möglich, stellen sie doch die Kulturgebundenheit des (philosophischen) Denkens in den Vordergrund ihrer Arbeit und beziehen sie sich doch häufig auch auf ethnologische Werke, etwa von Clifford Geertz oder Claude Lévy-Strauss.<sup>120</sup> Obgleich ich nicht weiter auf die spezifische Beziehung zur Ethnologie werde eingehen können, ist dieses Thema zweifelsohne von Relevanz und begleitet auch meine Arbeit, zumindest indirekt: Kann Philosophie zum Gegenstand kulturanthropologischer oder ethnographischer Forschung werden und was bedeutet dies für das Verständnis von «Philosophie», auch in Abgrenzung von «Religion», «Mythen» oder «Weisheiten»?<sup>121</sup> Ähnliches gilt für die Thematisierung des Verhältnisses zu

<sup>118</sup> Moosmüller 2007a, 14. Vgl. ebd., 13–15.

<sup>119</sup> Moosmüller 2007a, 15. Vgl. ebd., 14f. Obgleich evident ist, dass es der IKK heute nicht mehr um Indoktrination o. ä. geht, bleibt die grundlegende Gefahr, durch das Verstehen der «fremden Kultur» die Inhalte der eigenen transportieren zu wollen, allgemein bestehen. Dieser epistemologische Mechanismus zeigt sich in den Jahrhunderten zuvor bspw. mit den jesuitischen Bemühungen um das Erlernen anderer Sprachen (wie Sanskrit) unter der Prämisse der Missionierung zum Christentum. Siehe darüber hinaus zu Zivilisierungsmissionen auch v. a. Kapitel 4.3 und 5.

<sup>120</sup> Siehe zum Beispiel bei Kimmerle 2002, 68–72 et passim, oder Stenger 2006, 815–834 et passim.

<sup>121</sup> Vgl. neben den entsprechenden Stellen in dieser Arbeit, v. a. Kapitel 7, auch z. B. Schmied-Kowarzik 2017, v. a. 239–243, für diese und ähnliche Fragen (im Untertitel: «Philosophische Reflexionen zur Kulturanthropologie und zur Interkulturellen Philosophie») sowie andere Publikationen von Schmied-Kowarzik.

anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen, wie bspw. der Japanologie: Im thematischen Kontext der Auseinandersetzung mit «Philosophie» außerhalb westlicher Gesellschaften und der akademischen Verortung derselben werde ich sie zwar ansprechen, aber nicht explizit ihr Verhältnis zur IKP erörtern.

Wichtig ist es m. E. festzuhalten, dass die IKK – wie auch die Philosophie – nicht nur ein akademisches Fach ist, sondern darüber hinaus auch als außerakademische, praktische Tätigkeit angelegt ist.<sup>122</sup> Diese weitere Dimension, die die akademische Disziplin ergänzt (und im Falle der IKK wohl auch ihr primäres Ziel darstellt), darf auch in dieser eher wissenschaftshistorischen Auseinandersetzung nicht übersehen werden. Lüsebrink definiert das Grundanliegen der IKK wie folgt:

Interkulturelle Kommunikation zielt auf die *kommunikative Dimension der Beziehungen* zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen, aus verbaler, non-verbaler und medialer Ebene.<sup>123</sup>

In enger Verbindung dazu steht «Interkulturelle Kompetenz», auf die die IKK in praktischer Ebene wohl hinzielt. Diese Kompetenz zeige sich laut Lüsebrink im Verhalten, in der verbalen, non-verbalen und para-verbalen Kommunikation sowie im Verstehen wie Interpretieren anderer Kulturen und habe eine affektive wie kognitive Dimension: Es komme für interkulturelle Kompetenz also sowohl auf «Einfühlung» und «Sensibilisierung» an als auch auf («kulturspezifisches») «Wissen».<sup>124</sup>

Bereits sehr rudimentäre Definitionen wie die Lüsebrinks machen einen zentralen Konflikt im Selbstverständnis insbesondere der IKP<sub>C</sub> deutlich, nämlich wie sich ihr Verhältnis zur IKK konstituiert und konstituieren kann. Dieses Verhältnis scheint aktuell noch in einer überraschenden Leerstelle zu bestehen, da nicht so viel Literatur dazu vorhanden ist, wie angesichts der grundlegenden, thematischen Überschneidungen zu erwarten wäre. In meinem Leseindruck thematisieren viele IKP<sub>C</sub>-Autoren die IKK nicht oder nicht zentral und machen sich die Erkenntnisse und Methoden der IKK wenig zunutze. Fast scheint es so, als sei die *Interdisziplinarität* – wenn man von einer solchen angesichts des vagen Status als «Disziplin» beider Strömungen sprechen möchte – hier noch nicht sonderlich ausgeprägt. Eine grundlegende Frage dabei ist: Wie unterscheidet sich die IKP<sub>C</sub> von der Interkulturellen *Kommunikation* letztlich, da es ihr doch um «Dialog» bzw. «Polylog» geht? Kann sie etwas anderes sein, als die Prinzipien der IKK (insbesondere die kognitive Dimension interkultureller Kompetenz) auf den besonderen (und womöglich auch besonders hartnäckigen) Fall der Philosophie bezogen anzuwenden?

---

122 Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 7f.

123 Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 15. Hervorhebung im Original durch Fettdruck.

124 Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 8–10.

So schreibt etwa Kimmerle, dass er sich in seiner Einführung in die IKP «[...] auf die interkulturelle Kommunikation auf dem Gebiet der Philosophie» limitieren wolle.<sup>125</sup> Er fordert, dass die IKP alle «philosophischen Disziplinen [...] durchdringen» solle, dass alles philosophische Arbeiten «[...] die Dimension des Interkulturellen in sich aufnehmen» solle, mit der es um Kontakt und Austausch, um Verstehen und Verständigung zwischen den Kulturen gehe.<sup>126</sup> Er sieht zudem in Fornet-Betancourt einen Mitstreiter, der sich ebenfalls «[...] den konkreten Problemen der interkulturellen Kommunikation stellen» wolle.<sup>127</sup> Und Dhawan analysiert allgemein: «The standard discourse on intercultural philosophy is one of facilitating communication across cultures.»<sup>128</sup> Natürlich kann «IKK» in diesen Fällen stets auch allgemein als Kommunikation zwischen «Kulturen» gelesen werden, ohne direkten Bezug auf akademische Theoriebildungen. Aber auch dann wäre IKP jeglicher Couleur eine Form oder ein bestimmter Teilbereich *dieser* IKK, etwa als «philosophische Kommunikation zwischen den Kulturen» oder als «Kommunikation zwischen den philosophischen Kulturen».<sup>129</sup>

Welche Beziehung besteht also zwischen der IKK, anderen interkulturellen «Disziplinen» und der IKP? Bereits in Bezug auf die IKK ist das Verhältnis zur IKP<sub>C</sub> unklar und kann hier nur andeutungsweise bearbeitet werden: Als Beobachter zweiter Ordnung ist mein Eindruck, dass in den Werken der IKP<sub>C</sub>-Denker, die ich für diese Arbeit rezipiert habe, kein besonderer Augenmerk auf das Verhältnis zur IKK oder anderen als «interkulturell» benannten oder betriebenen Disziplinen gelegt wird, insofern es nicht nur darum geht, zu betonen, dass «Interkulturalität» in vielen Wissenschaften auf dem Vormarsch sei, worauf tatsächlich sehr gerne verwiesen wird. Darüber hinaus scheint kein vertieftes Interesse in den Werken der prominenteren Vertreter der IKP<sub>C</sub> an einer Auseinandersetzung mit anderen interkulturellen Disziplinen zu bestehen (mit der Ausnahme Yusefis, siehe unten). Auch wenn sicherlich weitere, kürzere Kommentare ähnlich dem Kimmerles in der umfangreichen Literatur der IKP<sub>C</sub> zu finden sein werden, nehmen sie dennoch keinen zentralen Platz im Denken der IKP<sub>C</sub>-Denker ein. Dies fällt auch anderen Autoren auf: Elias Jammal beispielsweise thematisiert das grundlegende Verhältnis von der IKP<sub>C</sub> zur IKK sehr pointiert, und obgleich er IKP<sub>C</sub>-Autoren wie etwa Wimmer, Mall und Kimmerle positiv gegenübersteht, erachtet er es doch als «symptomatisch» und als einen «Mangel» bei ihnen, «[...] dass sie den Stand der Diskussionen in der interkulturellen Kommunikation

---

125 Kimmerle 2002, 14.

126 Vgl. Kimmerle 2002, 10–16, v. a. 10 und 13. Kurzzitate von ebd., 10.

127 Vgl. Kimmerle 2002, 12f. Kurzzitat von ebd., 13.

128 Dhawan 2007, 25.

129 Zudem wäre dies eine konsistente Erklärung für Auffassung der IKP<sub>C</sub>, keine Disziplin darstellen zu wollen.

nicht kommentieren». <sup>130</sup> Der Auffassung (wie dem Anspruch) folgend, dass Philosophie die «Grundbegriffe» sowie die «impliziten Grundannahmen der Wissenschaften» problematisiere, regt Jammal eine größere Bezugnahme der IKP<sub>C</sub> auf die IKK an, die er im Jahr 2012 eben noch nicht ausreichend gegeben sieht:

IP könnte vor allem die Begriffe und Argumente der interkulturellen Kommunikation reflektieren und zur Weiterführung der Diskussionen um die zentralen Begriffe derselben beitragen, so z. B. in Bezug auf die Begriffe Kultur und Interkulturalität. Das steht noch aus.<sup>131</sup>

Es verwundert also, dass zwischen der IKP und der IKK weitaus weniger Austausch und Verbindung besteht, als zu erwarten wäre. Vielleicht liegt dies auch daran, dass die IKP<sub>C</sub> ihr interkulturelles Arbeiten als so allumfassend versteht, dass eine Trennung implizit nicht für nötig gehalten wird oder die Ansätze der IKK als derart selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass kein prominenter Bezug auf die Forschungsergebnisse der IKK hergestellt wird.

Dies verwundert mich umso mehr, wenn Moosmüller als «das zentrale Anliegen» der IKK doch die «Kultursensibilisierung» definiert, worunter er versteht, nicht nur fremde Kulturen zu studieren und als Kulturen ernst zu nehmen, sondern eben auch über die eigene Kultur und v. a. die eigenen kulturellen Prägungen zu reflektieren (was gemeinhin eher vernachlässigt werde) und damit die eigene Prägung nicht für selbstverständlich zu nehmen.<sup>132</sup> Damit scheinen Kernforderung und Ausgangspunkt der IKP<sub>C</sub> bereits getroffen, nämlich die Anerkennung von und die Reflexion über die kulturelle, eurozentrische Prägung der (akademischen) Philosophie. Spitz formuliert: Wozu also dann noch IKP, wenn die IKK das gleiche, grundlegende Anliegen zu haben scheint und wesentlich breiter angelegt denkt? Genügt der Verweis auf die spezielle philosophische Ausrichtung bereits, oder wird damit letztlich nur das Narrativ vom Sonderstatus der Philosophie reproduziert, ohne so stichhaltiger zu werden? Wenn «Philosophie» als grundlegendes, breit angelegtes Reflektieren über ein sehr breites Themenspektrum gedacht wird, wäre dann der deutlich breitere Ansatz der interkulturellen Verständigung und Kompetenzbildung der IKK nicht sogar als «philosophi-

---

<sup>130</sup> Jammal 2012, 12. Vgl. ebd. Bei Yousefi sieht Jammal zwar Bezugnahmen, konstatiert aber: «Auch er bleibt leider hinter dem Forschungsstand in der interkulturellen Kommunikation zurück [...]» (Ebd.)

<sup>131</sup> Jammal 2012, 19. Vgl. ebd., 12–14 und 18–19. Jammal kürzt «Interkulturelle Philosophie» als «IP» ab.

<sup>132</sup> Vgl. Moosmüller 2007a, 18f. Moosmüller bespricht an dieser Stelle das Werk *Introduction to Intercultural Communication* von John Condon und Fatih Yousef (London und New York 1975), das er als «Meilenstein der Entwicklung» dieser Disziplin bezeichnet und deren Auffassung er sich anzuschließen scheint. Vgl. ebd., 17–19.

scher» oder philosophie-relevanter zu bezeichnen als die Ansätze der IKP<sub>C</sub>, wenn diese sich doch in ihrem Anspruch nur auf «Philosophie» beschränken?

Oder muss die IKP<sub>C</sub>, die ja keine Disziplin sein will, letztlich doch als eine methodische und thematische Sonderform von IKK gesehen werden, so dass es sich bei ihr also vielmehr um interkulturelle *Kommunikation* in Anwendung auf philosophische Themen handelt? Worin unterscheidet sich interkulturell-philosophische Kommunikation von allgemein interkultureller Kommunikation? Ist nicht vielmehr – gerade wenn es um dialogische oder polylogische Auseinandersetzungen oder hermeneutische Bemühungen um das Verstehen des «Fremden» geht – die Kommunikation und der Austausch immer im Vordergrund, und der Zusatz «Philosophie» nur eine Klassifikation der thematischen Inhalte, die letztlich überhaupt nicht so relevant sind wie die kommunikativen Aspekte? Und welcher Begriff von «Kommunikation» wird überhaupt zugrunde gelegt?<sup>133</sup> Auch wenn diese Fragen hier letztlich keine Beantwortung finden können, ist es mir nichtsdestotrotz wichtig, sie zu stellen, um den Problemhorizont bewusst zu machen. Welche Antwort man auch favorisieren mag: Die ausdrückliche Differenzierung und Betonung von *interkultureller* Philosophie zeigt doch zumindest an, dass es sich bei der Philosophie um einen besonders hartnäckigen Fall handeln muss, der sich dem interkulturellen Austausch bzw. der Kommunikation zu widersetzen scheint. Es muss daher besondere Gründe für die ausdrückliche Betonung *interkultureller* Philosophie geben, etwa das mangelnde Bewusstsein eines gewissen Eurozentrismus als ausgeprägtem wissenschaftstheoretischem wie -historischem blinden Fleck in der akademischen Philosophie.

### 3.2.3. Interkulturalität als Disziplin

Neben der Selbstreferenz «interkulturell» in verschiedenen Fachbereichen und dem Verständnis von «Interkulturalität» als «Methodenbegriff» o. ä. für alle Wissenschaften kann es mitunter naheliegen, «Interkulturalität» selbst als eine eigene Disziplin zu verstehen. Folglich wären dann IKP oder IKK etc. Unterformen derselben, was die fließenden Übergänge zwischen den einzelnen dann Teildisziplinen und so ihre mitunter enge Verbindung treffend erklären könnte.

Während etwa Chini nur die Frage stellt, ob Interkulturalität nun eine Denkrichtung, eine Praxis oder eine Disziplin darstelle, vertritt v. a. Yousefi prominent und explizit die Auffassung von «Interkulturalität» als eigener Disziplin:

---

133 Vgl. Pörksen 1988, z. B. 41 und 79, der «Kommunikation» als «Plastikwort» einordnet. Bzgl. des Kommunikationsbegriffs bei Luhmann in interkultureller Perspektive siehe z. B. Reinhardt 2005.



Interkulturalität umfasst als eine wissenschaftliche Disziplin unterschiedliche Teildisziplinen, vor allem die Theorie der interkulturellen Kommunikation, die selbst unterschiedliche Teilbereiche in sich vereint.<sup>134</sup>

Als Beispiele für diese Teilbereiche der «Interkulturalität» nennt er neben der IKP u. a. auch «Interkulturelle Theologie», «Interkulturelle Ethnologie» oder «Interkulturelle Rechtswissenschaft».<sup>135</sup>

Yousefi und Braun definieren «Interkulturalität» als wissenschaftliche Disziplin im Sinne der «methodischen» Untersuchung von «Interkulturalität», die sie verstehen als eine «Theorie und Praxis» vom «[...] historischen und gegenwärtigen Verhältnis aller Kulturen und der Menschen als deren Träger auf Grundlage ihrer völligen Gleichwertigkeit [...]».<sup>136</sup> Sie sei darauf angelegt, «gemeinsame Perspektiven» aus den vielen unterschiedlichen Fragestellungen und Lösungsvorschlägen der diversen Kulturen «methodisch-diskursiv» zu erarbeiten.<sup>137</sup> Inhaltlich gehe es laut Yousefi u. a. um eine Revision des eurozentrischen Kulturbegriffs, aber auch um «die konsequente Vermeidung einer eurozentrischen Überwindung des Eurozentrismus» sowie um die Erforschung von Menschenwürde und Menschenrechten.<sup>138</sup>

Dieser Definition folgend sieht Yousefi dann die interkulturelle Philosophie als Teildisziplin, die

[...] in Theorie und Praxis darauf ausgerichtet ist, die Vielfalt philosophischer Zugänge zur Welt kritisch-würdigend zu thematisieren und mithin unterschiedliche Traditionen und Kontexte miteinander ins Gespräch zu bringen.<sup>139</sup>

Yousefi und Braun unterteilen «Interkulturalität» dann weiter in verschiedene, wie sie formulieren, «Korrelatbegriffe» (wie «Toleranz», «Semantik», «Hermeneutik» u. a.) und methodische Ansätze, die in ihr vereint würden: Grundsätzlich sei ihnen zufolge die «Methode» der Interkulturalität pluralistisch, indem sie viele Komponenten (etwa «analytisch», «empirisch», «normativ», «dialektisch» u. v. a.) zusammenführe – anscheinend je nach Bedarf.<sup>140</sup>

Laut Yousefi sei dabei an dieser *Disziplin* «Interkulturalität» ihre eigene *Interdisziplinarität* «charakteristisch».<sup>141</sup> Yousefi und Braun sehen für die Interkul-

134 Yousefi und Braun 2011, 8. Vgl. Chini 2004. Siehe zu «Interkulturalität als Disziplin» bei Yousefi z. B. Yousefi und Braun 2011, 27–39, sowie Yousefi 2012a und Yousefi 2012b, 127–130.

135 Vgl. Yousefi und Braun 2011, 31. Vgl. Yousefi 2012a, 190 f.

136 Yousefi und Braun 2011, 29. Vgl. ebd.

137 Vgl. Yousefi 2012a, 183.

138 Vgl. Yousefi 2012a, 183–185. Kurzzitat von ebd., 184.

139 Yousefi 2013, 43. Vgl. ebd.

140 Vgl. Yousefi und Braun 2011, 30 und 37–39. Zur «Methode» siehe auch kurz in Kapitel 3.2., 3.3 sowie 2.1.2.

141 Vgl. Yousefi 2012a, 183.

turalität als akademisches Fach gar eine Notwendigkeit, eben da sie bislang in verschiedenen Disziplinen thematisiert und damit höchst unterschiedlich behandelt worden sei:

Die Wahrnehmung und Anerkennung der Interkulturalität als eines in sich zusammenhängenden Phänomens ermöglichen es, ihre akademische Heimatlosigkeit zu beenden und in der Zusammenführung der teils beachtlichen Leistungen unterschiedlicher Disziplinen oder Teildisziplinen eine Programmatik zu formulieren, die der Verständigung zwischen und innerhalb kultureller Kontexte und Traditionen theoretisch wie auch praktisch förderlich sein kann.<sup>142</sup>

Durch die Etablierung der Disziplin «Interkulturalität» will Yousefi also eine akademische Heimat für dieses Phänomen schaffen und letztlich auch seine theoretische Schlagkraft bündeln. Er transzendiert damit gewissermaßen seinen Status als IKP<sub>C</sub>-Denker und will auch die IKP<sub>C</sub> in das größere Ganze der «Interkulturalität» einordnen.

Obleich mit Yousefis Ansatz einige der bislang skizzierten Schwierigkeiten der fachlich fragmentierten Auseinandersetzung mit interkulturellen Themen konsequent weitergedacht und ggf. behoben wären, ist auch die Idee von «Interkulturalität» als Disziplin nicht ohne Probleme: Zum einen die praktische Umsetzung im akademischen Alltag, in dem nun dieses neue Fach institutionell, personell, finanziell usw. verankert und etabliert werden müsste, was sich als ausgesprochen schwierig erweisen würde. Zum anderen bliebe auch weiterhin das Definitionsproblem bestehen, nicht zuletzt da die erwähnten Korrelatbegriffe und diversen methodischen Ansätze ihrerseits ebenfalls stark erklärungsbedürftig sind. Allein für «Kommunikation» und «Kultur» wären umfangreiche Vor- und Nebenstudien nötig – etwas, das viele in der IKP<sub>C</sub> umfangreich zu leisten versuchen und dabei m. E. neue Probleme generieren.<sup>143</sup>

Obleich Yousefi zu Recht die gemeinsame Linie der interkulturellen Ansätze oder «Disziplinen» hervorhebt, wird für mich noch nicht evident, wieso der Schritt zur eigenen Disziplin «Interkulturalität» erfolgen muss. Können interdisziplinäre Forschung und Studien im Hinblick auf «interkulturelle» Themen nicht auch ohne diesen Schritt gelingen? Und wie sollte die neue fachliche Teilung vorstattgehen? Wenn alle die «Interkulturalität» betreffenden Themen aus ihrem ursprünglichen, fachlichen Kontext (also etwa aus der Soziologie, Ethnologie, Psychologie, Kommunikationswissenschaft etc.) herausgeschnitten und dann zum neuen Fach zusammengefügt würden: Wie würde dann unterschieden werden zwischen relevanten und nicht relevanten Themen, insbesondere wenn Interkulturalität so allgemein gedacht wird, dass letztlich jeder Austausch- oder

---

142 Yousefi und Braun 2011, 8. Vgl. ebd., 7 f.

143 Siehe zur Kritik an «Interkulturalität» und «Kultur» v. a. Kapitel 6.

Kommunikationsvorgang als «interkulturell» erachtet werden kann?<sup>144</sup> Auch in Yousefis Ansatz bleibt vieles vage: Die Vielzahl an «Methoden», die er aufzählt, eröffnen zwar eine gewisse Perspektive, bleiben aber m. E. doch zu allgemein für ein konkretes Verständnis der Umsetzung von «Interkulturalität».

So bleibt «Interkulturalität» letztlich, wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt ein «Plastikwort», eine «unbekannte Bekannte», ein «Mysterium» oder gar eine «Blackbox» – vielleicht sogar eine «Box der Pandora», die eine Wittgenstein'sche Verhexung des Geistes durch Sprache noch verstärkt. Heimböckel und Weinberg sehen «Interkulturalität» daher «[...] weit davon entfernt, ein Paradigma zu sein [...]», und damit wohl auch weit davon entfernt, eine «Disziplin» zu sein.<sup>145</sup> Ihres Erachtens trage sie vielmehr die Merkmale eines «Projekts», für das in ihrem Verständnis «[...] das Unbekannte seines Ausgangs ebenso wie die sich zum Teil widersprechenden Teilziele konstitutiv [sind]».<sup>146</sup> Ihnen zufolge werde damit das «Prozessuale» hervorgehoben:

Ein Projekt [...] kann zwar einen ungefähren Ausgangspunkt benennen, die Voraussetzungen, unter denen sich der Gedanke des Projekts formierte; das Ergebnis ist aber [...] ganz und gar offen.<sup>147</sup>

Die Tatsache, dass «Interkulturalität» also nicht genau bestimmt werden kann, die Vagheit und die Ungewissheit wären somit also Programm, und Heimböckel und Weinberg zufolge nicht Zeichen eines «Scheiterns». Es gehe ihnen zufolge ja mit «Interkulturalität» gerade darum, die gewohnten Denk-, Handlungs-, Seh- und Sprechweisen in Frage zu stellen, sie zu dekonstruieren und umzugestalten: «Interkulturalität ist Übersetzung in eine unvertraute Sprache – und das heißt in eine Sprache, die davon absieht weiterzuwissen.»<sup>148</sup> Dieser Zugang zur «Interkulturalität» sieht deren konzeptionelle Problematik also als «Tugend» und hält das Verständnis von ihr als «Projekt», insofern man Heimböckel und Weingartens Verständnis davon folgen will, für geeignet um sowohl den transformativen Anspruch als auch die vage Vielfältigkeit zu fassen. Letztlich bleibt m. E. aber auch bei dieser Formulierung eine unbefriedigende Leerstelle zurück, da grundlegende Probleme eben nicht ausgeräumt werden, worauf ich in Kapitel 6 zurückkomme.

Zunächst bleibt als eine sehr allgemeine Arbeitsdefinition, dass «interkulturell» den Kontakt und die Kommunikation zwischen «Kulturen» bezeichnen soll, wobei diese im Sinne derjenigen, die den Begriff verwenden, als «gleichwer-

---

<sup>144</sup> Spitz formuliert: Wenn Elberfeld (2017b, 187) den ursprünglichen Kontext von *intercultural* auf Bakterienkulturen zurückführt, wäre solche biologische Forschung dann auch Teil der neuen Disziplin «Interkulturalität»?

<sup>145</sup> Vgl. Heimböckel und Weinberg 2014, 122–124. Kurzzitat ebd., 123.

<sup>146</sup> Heimböckel und Weinberg 2014, 122. Vgl. ebd., 121 ff.

<sup>147</sup> Heimböckel und Weinberg 2014, 122. Vgl. ebd., 121 ff.

<sup>148</sup> Heimböckel und Weinberg 2014, 124. Vgl. ebd., 123 f. Vgl. auch Kapitel 6.

tig» und auf «Augenhöhe» gesehen werden. In diesem Sinne verstehe ich, als kleinsten gemeinsamen Nenner, «Interkulturalität» als Ausdruck des Anspruchs, nicht auf einen «Kulturraum» beschränkt sein zu wollen, sondern die Vielfalt der Weltzugänge zu bekräftigen und Austausch zwischen diesen zu fordern, darin also Wert zu sehen. Damit ist über die Inhalte noch nicht viel gesagt, geschweige denn über die praktische Umsetzung. Der *empty signifier* «Interkulturalität» wird letztlich v. a. durch die mit ihm verknüpften großen Erwartungen und Forderungen gefüllt. In der Interkulturalität wird ein Lösungshorizont gesehen, mit dem («kulturelle») Einseitigkeiten (etwa der Eurozentrismus) überwunden werden können und Verständigung auf «Augenhöhe» ein zentrales Anliegen ist. Damit scheint zugleich alles und nichts gesagt.

Interkulturelle Philosophie im Sinne der IKP<sub>C</sub> kann als eigene «Strömung» (und damit als proto-Disziplin, obgleich ihre Vertreter sich scharf dagegen aussprechen) ebenso verstanden werden wie als eine Unterkategorie von Philosophie oder von «Interkulturalität» als Disziplin, oder als Anwendung der Prinzipien der IKK auf die Philosophie, oder als Anwendung des wissenschaftlichen Methodenbegriffs «interkulturell» auf die Philosophie. Aus der Vielfalt der Zugänge zum Wortfeld «Interkulturalität» resultiert wohl ein guter Teil der Uneinigkeit darüber, was in der dieser «Blackbox» genau enthalten sein mag – abgesehen davon, dass dieser Inhalt in der IKP zusätzlich als «philosophisch» markiert wird, d. h. mit einem ähnlich vielschichtigen, mitunter problematischen Begriff. Es müsste also letztlich für jeden Autoren der IKP<sub>C</sub> im Einzelnen genauer untersucht werden, was er damit bezeichnen will, wie er das «Plastikwort» biegt, die «Blackbox» öffnet und das «Mysterium» entschlüsseln will.

### 3.3. Zum Verhältnis von Interkultureller und Komparativer Philosophie

Viele in der IKP<sub>C</sub> unterscheiden ihre Arbeit sehr streng von komparativer Philosophie jeglicher Couleur, da letztere von ihnen als nicht ausreichend für das interkulturelle Anliegen erachtet wird:

Kimmerle, Wimmer und Fornet-Betancourt betuern, dass die Auseinandersetzung mit differentem Denken nicht auf der Stufe des Vergleichens bleiben kann, da diese Methode den Inhalten der Philosophie nicht gerecht werden kann. Sie sind sich einig, dass wiederholbare dialogische Formen oder Polyloge angestrebt werden müssen, in denen Machtunterschiede möglichst reduziert werden.<sup>149</sup>

---

149 Chini 2004, 124. Vgl. ebd., 124f. Allgemein zur Abgrenzung von interkultureller und komparativer Philosophie sowie Überlegungen von IKP<sub>C</sub>-Autoren zur Komparativen Philosophie siehe als gute Übersichten jüngerer Datums z. B. Stenger 2006, 937–946, Wimmer 2009, Weidtmann 2016, 67–72, Elberfeld 2017b, 150–182. Außerhalb der IKP<sub>C</sub> stehen u. a. die Dar-

Damit ist eine, wenn nicht *die* zentrale Selbstunterscheidung eines Großteils der IKP<sub>C</sub> bereits treffend charakterisiert. Bisweilen entsteht der Eindruck, dass in der komparativen Philosophie eine Art «Haupt-Konkurrenz» gesehen wird, da es IKP<sub>C</sub>-Denkern in der Regel sehr wichtig ist, sich insbesondere von komparativen Ansätzen abzusetzen, welche die ältere und verhältnismäßig etabliertere «Denomination» globalphilosophischer Unternehmungen darstellen. In den Worten Chini handelt es sich bei diesen Abgrenzungsversuchen sogar um die «[...] grundlegendste Diskussion um die Positionierung der interkulturellen Philosophie, die zugleich ihre Methodik bestimmt [...]».<sup>150</sup> Zur Heterogenität und oftmals mangelhaften Trennschärfe innerhalb der IKP<sub>C</sub> tritt also auch ein nicht immer klar zu ziehendes Verhältnis zu dem ebenfalls heterogenen Feld komparativen Philosophierens (sowie anderer globalphilosophischer Bestrebungen).

Zur Ergänzung und zur Abgrenzung der IKP<sub>C</sub> und ihrer Antwort-Strategien von jenen ähnlichen Bestrebungen werde ich in diesem Kapitel, in Verbindung mit der Darstellung einiger IKP<sub>C</sub>-Positionen, die Entwicklung Komparativer Philosophie kurz skizzieren und zu «Welt-» und «Globalphilosophie» situieren, ohne jedoch dabei tiefer explizit auf methodische Fragen einzugehen, die hier von nachgeordnetem Interesse sind. Ziel ist es, das Bild, das sich viele IKP<sub>C</sub>-Denker von Komparativer Philosophie machen, etwas genauer herauszuarbeiten und zum besseren Verständnis der IKP<sub>C</sub>-Ansätze zu nutzen, zugleich aber auch mit einigen Stimmen von eher positiv gestimmten Exegeten der Komparativen Philosophie zu kontrastieren (Kapitel 3.3.1.). Die kurze Behandlung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede (Kapitel 3.3.2.) geht einher mit einer knappen (historischen) Betrachtung komparativer Philosophie und der Einordnung in die Kategorie «Globalphilosophie» (Kapitel 3.3.3.), und mündet in der Thematisierung des Vergleichs an sich und insbesondere des *tertium comparationis* (Kapitel 3.3.4.).

---

stellungen von Staub 2009 sowie sehr grundlegend Ma und van Brakel 2016, dort v. a. 178–207, sowie kurz bei Weber 2013a, 596–598 und Weber 2014, 167–169.

<sup>150</sup> Chini 2004, 124. Ich verwende die Bezeichnungen «Vergleichende Philosophie» ebenso wie «Komparative Philosophie» oder *comparative philosophy* etc. in Groß- und Kleinschreibungen austauschbar, ohne sie damit gleichsetzen zu wollen: Für eine tiefgehendere Betrachtung müssten zwingend auch sprachliche Unterschiede beachtet werden, z. B. zwischen der Partizipialform «vergleichend» zum adjektivischen «komparativ» bzw. *comparative*. Vgl. Weber 2014, 153, Fußnote 7. Vgl. Panikkar 1988, 120. Eine mögliche Formulierung auf Japanisch als 比較哲学 *hikakutetsugaku* lässt den Status des *hikaku* naturgemäß im Vagen und könnte sowohl nominal als auch adjektivisch, durchaus aber auch partizipial gedacht und übersetzt werden.

### 3.3.1. Die Haltung der IKP<sub>C</sub> zwischen Abgrenzung und Kritik

Ein in diesem Zusammenhang besonders interessanter Autor ist Gregor Paul, der der IKP<sub>C</sub> zugerechnet werden kann, jedoch nicht in allen Auflistungen der kontemporären IKP<sub>BC</sub>-Denker geführt wird, obgleich er schon seit den 1980er Jahren in diesen Gebieten publiziert.<sup>151</sup> Paul veröffentlicht zwar im Jahr 2008 eine *Einführung in die Interkulturelle Philosophie* und publiziert auch ansonsten in einschlägigen Veröffentlichungen neben anderen Vertretern der IKP<sub>C</sub>, ist allerdings ebenfalls ein dezidierter Befürworter komparativen Philosophierens.<sup>152</sup> In der Tat ist sein sonstiges Oeuvre begrifflich eher auf «komparative Philosophie» sowie andere Bereiche ausgerichtet.<sup>153</sup> Damit könnte Paul als «Grenzfall» gelten und aufzeigen, wie sehr die Unterscheidung von IKP<sub>B</sub> und IKP<sub>C</sub> auxiliar gemeint und die Übergänge fließend sein können. Denn Paul arbeitet zwar offensichtlich im gleichen Bereich wie viele IKP<sub>C</sub>-Vertreter und leistet dazu aktive und umfangreiche Beiträge; er pocht aber nicht so auffällig auf das Primat des «Interkulturellen», grenzt sich kaum von der komparativen Philosophie ab und wäre dadurch mehr in Kategorie B gerückt. In Paul 2008 betont er z. B., dass er «Interkulturelle» und «Komparative Philosophie» synonym verwende, darin ausdrücklich «alle in den Erläuterungen beider Ausdrücke aufgelisteten Merkmale eingeschlossen» seien und merkt aus einer Beobachterrolle heraus an, dass auch bei anderen Autoren mit diesen Bezeichnungen «oft dasselbe» gemeint sei.<sup>154</sup>

Für ihn unterscheiden sie sich lediglich durch andere «Akzentuierungen»: Ein Vorteil in der Bezeichnung «Interkulturelle Philosophie» liegt für Paul etwa darin, dass mit ihr die Gefahr des Missverständnisses «einer Beschränkung auf

---

151 Die zuvor besprochenen Listen von Elm, Göller und Yousefi führen ihn auf, bei Kimmerle und Estermann hingegen wird er nicht erwähnt. Veröffentlichungen jüngerer Datums von Paul, die einen grundlegenden Eindruck seines Denkens vermitteln können, sind etwa Paul 2008 und (kürzer) Paul 2012.

152 Siehe Paul 2008 sowie z. B. bereits Paul 1984 (*Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*.) Ein Beispiel für Veröffentlichungen an der Seite mit anderen IKP<sub>C</sub>-Denkern ist Paul 2000. Im gleichen Band finden sich auch Beiträge von Mall, Wimmer und Stenger, ebenso wie in Yousefi und Kimmerle 2012, in dem auch Paul zu «Theorien Interkultureller Philosophie» schreibt. Paul ist häufig geneigt, eine Beobachterrolle einzunehmen und einer der wenigen, die deutliche Kritik an anderen IKP<sub>C</sub>-Denkern üben. Siehe hierfür z. B. Paul 2008, 23 et passim, Paul 2000, 383, Fußnote 3 et passim oder Paul 2012, 177, Fußnote 1.

153 Auf seiner privaten Homepage gibt Paul als seine Fachgebiete u. a. «Philosophie der Menschenrechte» sowie «Komparative Philosophie (unter besonderer Berücksichtigung der traditionellen Philosophie im chinesischen und japanischen Kulturraum)» an, nicht aber «interkulturelle Philosophie». Vgl. Paul (o. J.), oberes Drittel links.

154 Vgl. Paul 2008, 22–24. Kurzzitat von ebd., 24. Paul nennt leider keine konkreten Beispiele für jene Autoren.

bloße Vergleiche» weniger gegeben sei.<sup>155</sup> Letztlich hält Paul jedoch die begriffliche Unterscheidung für «gleichgültig»:

Beide Bezeichnungen sind gebräuchlich [,] [...] ohne dass dabei signifikante inhaltliche Unterschiede entsprechender Theorien erkennbar wären. Nennt man «Morgenstern» und «Abendstern» Synonyme, so sind es auch «Komparative» und «Interkulturelle Philosophie».<sup>156</sup>

Die beiden Bezeichnungen haben Paul zufolge also die gleiche «Referenz», aber eben unterschiedliche «Begriffsinhalte»: Komparative Philosophie sei ein «metaphilosophisches [...] Unternehmen» und handle vom «philosophischen Vergleich» von v. a. «Philosophien»; IKP meine eher den «[...] philosophischen Vergleich [...] von Kulturen «überhaupt» unter Einbezug von Philosophien».<sup>157</sup> Letztlich bringt Paul seine Ablehnung einer strengen Unterscheidung pointiert zum Ausdruck: «Ein Elend der Philosophie liegt im nutzlosen, beckmesserischen Wortstreit, der nichts zur unabdingbaren Klarheit beiträgt, sondern eher verwirrt.»<sup>158</sup>

Obgleich die Mehrheit der IKP<sub>C</sub>-Denker sicherlich auch kein Interesse an jenem «nutzlosen, beckmesserischen Wortstreit» haben wird, teilt sie diese Einschätzung nicht, wenn es um die Differenzierung von komparativer Philosophie geht. Zwar weist Paul treffend auf die grundlegenden Gemeinsamkeiten dieser beiden Richtungen im Feld globalen Philosophierens hin (siehe Kapitel 3.3.2.): Komparative Philosophie ist in diesem Sinne eine andere Spielart der Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus in der Philosophie und mit nicht-westlichen intellektuellen Traditionen, mit einem anderen Fokus und Anspruch sowie mit eigenen Problemen, die sich in Teilen mit denen der IKP<sub>C</sub> überschneiden. Zugleich entspricht Pauls Verständnis von «komparativer Philosophie» nicht dem vieler anderer IKP<sub>C</sub>-Vertreter: Schließlich geht es bei Paul um etwas, das für ihn bereits synonym mit dem interkulturellen Ansatz ist.<sup>159</sup> Damit umgeht er die zum Teil detaillierten Differenzierungen anderer IKP<sub>C</sub>-Autoren, die das komparative Philosophieren abweichend verstehen und, als ihrem interkulturellen Anspruch nicht genügend, letztlich ablehnen. Aufgrund dieser gewissen Beliebigkeit wird Pauls Ansatz etwa von Wimmer als «schwer nachzuvollziehen» kritisiert.<sup>160</sup>

<sup>155</sup> Vgl. Paul 2008, 22 f. Zitat von ebd., 23.

<sup>156</sup> Paul 2012, 178.

<sup>157</sup> Paul 2012, 179. Vgl. ebd., 178 f. Vgl. auch Paul 2008, 23.

<sup>158</sup> Paul 2012, 179.

<sup>159</sup> Zu Pauls Ausführungen zur «Methodologie philosophischer Komparatistik» siehe Paul 2000, 401–410.

<sup>160</sup> Wimmer 2009, 311, v. a. Fußnote 15.

### Unterschiede aus Sicht der IKP<sub>C</sub>

Wimmer selbst will ausdrücklich an beiden Bezeichnungen festhalten, u. a. damit die laut ihm dadurch gekennzeichneten Differenzen nicht durch begriffliche «Nachlässigkeit» verschleiert würden:

Eine fast beliebige Verwendung von *komparativ*, *interkulturell* und manchmal sogar *transkulturell* ist auch in akademischen Kreisen durchaus nicht unüblich, und ich habe den Eindruck, daß dabei gelegentlich einfach Wörter wie Moden wechseln, was allerdings in der Philosophie [...] ganz allgemein fatal ist. [...] Ein Sprachgebrauch, in dem lediglich das Wort *interkulturell* statt eines anderen [...] eingesetzt wird, ist nicht sachdienlich und verkennt sowohl spezifische Fragestellungen als auch Thesen, die mit diesen Termini sinnvollerweise verbunden sind.<sup>161</sup>

Mit dieser treffenden Einschätzung drückt Wimmer eine Haltung aus, die in weiten Teilen der IKP<sub>C</sub> explizit oder implizit geteilt wird (siehe unten). Der Wortstreit ist für ihn also nicht in jenem Maße «beckmesserisch» wie für Paul, sondern notwendig zur Differenzierung von Sachverhalten. Wimmer schreibt im Jahr 2000, mit m. E. bis heute unveränderter Gültigkeit:

Die bisher vorliegenden interkulturellen Konzepte grenzen sich durchwegs von «komparatistischen» Ansätzen ab [...] «Mehr als bloße Komparatistik» sei gefordert, heißt es immer wieder. Unter einer «bloßen Komparatistik» wird dabei etwas sehr Traditionelles verstanden, das die Wissenschaften von «fremden Kulturen» zu hoher Perfektion entwickelt haben: vergleichende Interpretation.<sup>162</sup>

Das geforderte «Mehr als bloße Komparatistik» heißt also für Wimmer zunächst grundlegend «mehr als vergleichende Interpretation». Dabei lehnt Wimmer die komparative Philosophie nicht grundlegend ab, ganz im Gegenteil: Er sieht durchaus einen großen Wert in ihr. Zwar ist auch Wimmer letztlich der Auffassung, dass über die komparative Philosophie hinausgegangen werden müsse, verwehrt sich aber doch gegen die Kritik von etwa Kimmerle oder Stenger, die laut Wimmer der komparativen Philosophie die Sachkompetenz absprächen oder diese für ein «für die Philosophie wenig relevantes Unternehmen» hielten: Vielmehr schätzt Wimmer die komparative Philosophie für ihren Beitrag zu den Kenntnissen über «nicht-okzidentale Philosophietraditionen».<sup>163</sup> Wimmer zufolge lägen die grundlegenden Unterschiede der eher historisch und mit geographischen Schwerpunkten arbeitenden Komparativen Philosophie sowie der eher «offen und systematisch orientiert[en]» IKP (die also auch ontologisch, moral-

<sup>161</sup> Wimmer 2009, 310f. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd.

<sup>162</sup> Wimmer 2000, 33.

<sup>163</sup> Vgl. Wimmer 2009, 306. Beide Kurzzitate aus Fußnote 6. Für Wimmer ist nur die komparative Philosophie eine Disziplin, die IKP hingegen lediglich eine «bestimmte Orientierung». Vgl. Wimmer 2009, 305.



philosophisch, epistemologisch etc. arbeiten wolle) also u. a. in den «Intentionen» der Ansätze:

Während komparative Philosophie insgesamt ein philosophie-*historisches* Projekt verfolgt, in dem kulturell bedingte differente Denktraditionen nicht ignoriert, sondern verstehbar gemacht werden sollen, verlangt interkulturelle Philosophie, *philosophisches* Denken *überhaupt* so zu orientieren, daß eben diese Traditionen in wechselseitige Argumentation treten.<sup>164</sup>

Wimmer sieht zwischen den beiden Richtungen hingegen keinen «Methodenstreit» (anders als z. B. zwischen Analytischer Philosophie und Phänomenologie), schon allein deswegen nicht, weil ihm zufolge innerhalb der IKP<sub>C</sub> abgesehen vom Bezug auf philosophiehistorische Fragen, kaum Vorschläge zur Methodik «in strittigen Fragen» gemacht worden seien.<sup>165</sup> Wenn in IKP<sub>C</sub>-Texten von «Methoden» die Rede sei, etwa zur Hermeneutik oder zu philosophischen Dialogen, handle es sich um

[...] Voraussetzungen oder Regeln, die nicht eine einzige Methode der Philosophie zwingend nahelegen, sondern mit unterschiedlichen (z. B. [...] phänomenologischen oder auch analytischen) Methoden vereinbar sind.<sup>166</sup>

Yousefi wiederum zählt eben auch «komparatistisch» als *einen* Teilaspekt der vielfältigen Methoden interkulturellen Philosophierens auf (neben anderen wie «historisch», «phänomenologisch», «analytisch»), wobei ihm zufolge «Interkulturalität» zugleich aber mit keiner Form von «Komparatistik» gleichgesetzt werden dürfe.<sup>167</sup> Yousefi ist damit jedoch einer der wenigen in der IKP<sub>C</sub>, der Vergleiche auch ausdrücklich positiv bewertet und als «unverzichtbar» für interkulturelle Ansätze bezeichnet.<sup>168</sup>

Diese Einschätzung macht zwar treffend deutlich, *dass* auch interkulturelles Philosophieren Vergleiche beinhaltet, wird aber darüber hinaus nicht der Komplexität der Problematik gerecht, denn: Beinhaltet «vergleichen» etwa nicht auch ein gewisses analytisches, historisches, phänomenologisches etc. Vorgehen (also vorgebliche «Methoden» der IKP<sub>C</sub>)? Ähnlich argumentiert Ralph Weber, dass

<sup>164</sup> Wimmer 2009, 312. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 306–308 und 311 f. Zudem befinde sich Wimmer zufolge die Komparative Philosophie überwiegend in Auseinandersetzung mit asiatischen Traditionen, während die IKP eben auch bestrebt sei, afrikanische, lateinamerikanische und andere Traditionen miteinzubeziehen und geographische Eingrenzungen zu überwinden. Vgl. ebd., 307 f.

<sup>165</sup> Vgl. Wimmer 2009, 305. Wimmer bezieht sich mit «Methodenstreit» auf einen vorhergehenden Artikel in derselben Publikation (Staub 2009), will aber selbst die Differenzen eben nicht als solche verstanden wissen.

<sup>166</sup> Wimmer 2009, 306.

<sup>167</sup> Vgl. Yousefi und Braun 2011, 37–39. Vgl. Yousefi 2013, 44. Siehe auch Kapitel 2.1.2.

<sup>168</sup> Vgl. Yousefi 2005, 33.

komparatives Philosophieren eine Vielzahl von Methoden kenne, über die Uneinigkeit bestehe, ebenso wie darüber, was «komparative Philosophie» eigentlich sei.<sup>169</sup> Um also die Methoden beider Strömungen klären zu können, müsste zunächst ausführlich die Frage angegangen werden (wie bei Weber), was «Vergleich» in aller Konsequenz überhaupt genau bedeutet? Daran anschließend und aufbauend drängen sich weitere Fragen auf, darunter: Worin liegt der Vorteil des interkulturellen Zugangs zur Philosophie, der nicht schon durch komparatives Philosophieren gegeben wäre? Gibt es eine distinguierende Methode der interkulturellen Philosophie, anders als «nicht-nur-komparativ» zu sein? Was könnte darüber hinaus als unterscheidbare Methode der Philosophie gelten?<sup>170</sup>

Gemeinsamkeiten von IKP und Komparativer Philosophie sieht Wimmer jedenfalls im Ziel der Überwindung des Eurozentrismus sowie darin, dass beide Ansätze im Kontext der akademischen Philosophie bislang nicht «deutlich etabliert» seien.<sup>171</sup> Wenn überhaupt, so sei v. a. komparative Philosophie in einer Reihe von kulturwissenschaftlichen Disziplinen wie der Japanologie oder der Buddhismuskunde existent, jedoch wie die IKP<sub>C</sub> kaum im Fachbereich der Philosophie, insbesondere nicht in «Studienplänen oder Forschungsprojekten».<sup>172</sup> Einen weiteren wesentlichen Unterschied sieht Wimmer in der für komparatives Philosophieren nötigen historisch-philologischen Qualifikation und damit einen «[...] hohen Grad an sprachlicher und kultur-historischer Spezialisierung jedes/jeder einzelnen [...]».<sup>173</sup> Es klingt darin eine gewisse Kritik an einem Spezialistentum an, welches das Blickfeld der Philosophierenden beschränkt, etwa im Rahmen der Ost-West Gegenüberstellung und der für Wimmer damit verbundenen Vernachlässigung Afrikas und Lateinamerikas. Zugleich läuft diese Kritik Gefahr, als Ablehnung der Wichtigkeit sprachlicher (und auch historisch-philologischer) Kenntnisse gerade für professionelles Philosophieren verstanden zu werden, was Wimmer m. E. jedoch nicht intendiert. In diesem Sinne möchte Wimmer zum Ausdruck bringen, dass er es für falsch hielte, wenn «philosophische Kompetenz» v. a. an Sprach- und Kulturkenntnissen gemessen würde, da so eine breite Auseinandersetzung mit globalem Philosophieren, wie sie ihm vorschwebt, unmöglich wäre:

169 Vgl. Weber 2013a, 593–595. Vgl. auch Weber 2014.

170 Zudem: Ist es überhaupt gerechtfertigt, von «Philosophie» als einem «Methodenfach» zu sprechen?

171 Vgl. Wimmer 2009, 307.

172 Vgl. Wimmer 2009, 307.

173 Wimmer 2009, 308. Vgl. ebd. Steven Burik hingegen, dessen Werk komparativem Denken zugeordnet werden kann, argumentiert umsichtig, weshalb ein philosophischer Beitrag auch trotz seiner ausbaufähigen Sprachkenntnisse möglich sei: «[...] I realize that in the ideal circumstances I would have to have proficiency in the classical Chinese language. But nevertheless I think that even without this proficiency and with just some acquaintance with classical Chinese, I can still make a valuable contribution.» (Burik 2009, 9.)

Es wäre ein unsinniges Ansinnen, daß die Betreffenden in allen Sprachen und Literaturen, in welchen relevante philosophische Leistungen erbracht worden sind, hinlänglich gebildet sein müßten. Jedoch ist es kein unsinniges Ansinnen an Philosophierende, sich zumindest mit Grundzügen fremdkulturell geprägten philosophischen Denkens vertraut zu machen und deren Sichtweisen und Theorien bei der Behandlung philosophischer Fragen zumindest so einzubeziehen, daß nach Ihnen gefragt wird.<sup>174</sup>

Trotz aller Offenheit steht Wimmers letztlich ablehnende Position paradigmatisch für die Haltung der meisten IKP<sub>C</sub>-Denker: Auch wenn komparatives Philosophieren mit unterschiedlichen Wertungen versehen wird – mal nützlich, mal als Vorstufe, mal mit falschem Fokus – überwiegt letztlich immer die Wichtigkeit *interkulturellen* Philosophierens und des Überschreitens der Stufe von «bloßen Vergleichen» hin zu einer Form interkulturellen Dialogs. Es gehe, wie Wimmer die IKP<sub>C</sub>-Haltung zusammenfasst, um ein «Mehr als bloße Komparatistik» (d. h. um ein «Mehr» als das, was die IKP<sub>C</sub> als «nur komparativ» ausmacht) – was sie zwar gewissermaßen eint, aber inhaltlich offen bleibt:

Was dieses «Mehr» beinhalten soll, wird jedoch unterschiedlich gesehen: eine «offene Hermeneutik» (R.A. Mall) wird verlangt; ein emanzipatorisches Denken, das die eigenständigen Beiträge der verschiedenen Regionen neu bewertet (A. Fornet-Betaincourt) [sic]; eine neue Perspektive in der allgemeinen Geschichtsschreibung der Philosophie (E. Holenstein); und schließlich neue Verfahren der philosophischen Theoriebildung und Argumentation mit dem Ziel einer «gegenseitigen Aufklärung», die unter dem Namen von «Polylogen» (F.M. Wimmer) angeführt werden.<sup>175</sup>

Mit dieser kurzen Charakterisierung sowie meiner bisherigen Darstellung ist die Haltung der IKP<sub>C</sub> zur komparativen Philosophie als nicht mehr zeitgemäß wahrgenommenem Welt- und Philosophiezugang bereits erfasst. Im Folgenden werde ich zusätzlich einige argumentative Variationen und Ergänzungen anderer IKP<sub>C</sub>-Denker kurz ansprechen.

### Weitere Positionen in der IKP<sub>C</sub>

Die Ablehnung komparativen Philosophierens in der IKP<sub>C</sub> bleibt auch internationalen Beobachtern nicht verborgen: Ma und van Brakel charakterisieren die deutschsprachige IKP mit dem Verweis, dass sie «[...] a critical stance toward comparative philosophy because of its positivistic tendencies and the exclusion of Africa»<sup>176</sup> einnehme.

<sup>174</sup> Wimmer 2009, 309. Auch z. B. Elberfeld betont treffend die Wichtigkeit von außereuropäischen und auch historisch-philologischen Fremdsprachenkenntnissen für tiefgründige, philosophische Vergleiche und plädiert für eine fächerübergreifende Zusammenarbeit. Vgl. Elberfeld 2017b, 179–182. Siehe auch Elberfeld 2012.

<sup>175</sup> Wimmer 2000, 33.

<sup>176</sup> Ma und van Brakel 2016, 179. Vgl. ebd.

Mit diesem Ausschluss Afrikas beziehen sie sich vornehmlich auf Kimmerle, für den die seines Erachtens vorhandene «regionale Begrenzung» der Komparativen Philosophie einen ersten Hauptkritikpunkt darstellt: Sie wende sich vornehmlich der «östlichen Philosophie» zu, v. a. Indien, China und Japan, was natürlich Kimmerles Fokus auf Afrika zuwiderläuft und was er, ebenso wie ihren Fokus auf schriftlich Überliefertes, als «auf keine Weise adäquat begründet» erachtet.<sup>177</sup> So charakterisiert er etwa die laut ihm Ursprungsidee des «Institut Philosophy East and West in Honolulu», eine «Synthese» von östlichem und westlichem Denken entwickeln zu wollen, als «[...] verflacht zu einer Ansammlung von Detailanalysen zur östlichen Philosophie»<sup>178</sup>, was Staub wohl zu Recht als «polemisch» kritisiert.<sup>179</sup>

In einem zweiten Hauptkritikpunkt erachtet Kimmerle Komparative Philosophie als einen Ansatz, in dem «Philosophien» nur nebeneinander gestellt würden: Sie sei ein «äußerliches Verfahren» oder auch ein «äußeres Herangehen», bei dem die philosophischen Inhalte nicht oder nicht ausreichend aufeinander bezogen würden, weswegen für ihn das klare Primat der IKP gelte, welche dialogische Methoden bevorzuge:

Die Methode des Vergleichens [...] kann den verschiedenen Inhalten dieser Philosophien nicht gerecht werden. Die Inhalte werden unvermeidlicherweise aufeinander einwirken, wenn sie nebeneinander gestellt werden.<sup>180</sup>

Andererseits bezeichnet Kimmerle die Komparative Philosophie sowohl als «Vorgeschichte», als auch als eine «bleibende Partnerin» für die IKP: Wegen der «gemeinsame[n] Arbeit an nicht-westlichen Philosophien» seien sie doch «zwei Wege zu demselben Ziel».<sup>181</sup> So spricht Kimmerle von einem «Durchbruch» von der vergleichenden zur interkulturellen Philosophie, der ihm zufolge zwar im Jahr 2002 «erst in Ansätzen vollzogen» sei, aber doch insoweit zusammengefasst werden könne, als

[...] dass 1. nicht nur die Verschränkung des ethnographischen mit dem kolonialen Blick, sondern auch die notwendigerweise objektivierende Blickrichtung des empirischen Beobachtens und Beschreibens überwunden werden und dass 2. die Begrenzung der vergleichenden Philosophie auf Kulturen mit einer geschriebenen Geschichte sowie aufgrund

---

<sup>177</sup> Vgl. Kimmerle 2002, 67–79, hier v. a. 75 und 79. Kurz zitiert von ebd., 75. Vgl. Ma und van Brakel 2016, 188 f.

<sup>178</sup> Kimmerle 2002, 75. Vgl. ebd. Ich gehe davon aus, dass Kimmerle sich hier v. a. auf das Journal *Philosophy East and West* bezieht.

<sup>179</sup> Staub 2009, 296. Vgl. ebd., 295 ff.

<sup>180</sup> Kimmerle 2002, 75. Vgl. ebd., 9, 72–77 und 79.

<sup>181</sup> Vgl. Kimmerle 2009b, 89. Kurzzitate ebd., Fußnote 1.

unklarer Auswahlkriterien und die Begrenzung durch die äußerlich bleibende Methode des Vergleichens überschritten werden.<sup>182</sup>

Was Kimmerle als «äußerlich bleibend» bemängelt, findet sich bei Elberfeld als ähnliche Kritik in anderen Formulierungen wieder: Zwar sieht auch er in der Grundbedeutung des *inter* als «zwischen» eine Verbindung von den «[...] vergleichenden Wissenschaften [...] mit dem Vollzug der heute so genannten *Interkulturalität*».<sup>183</sup> Über diese Ebene hinaus sieht Elberfeld jedoch zugleich große Unterschiede zwischen interkultureller und vergleichender Forschung, allen voran auf den Ebenen der «Zusammenarbeit», «Vermittlung» und «Gemeinsamkeit» – bei der IKP stünden diese im Vordergrund, bei komparativer eben nicht. Er führt dazu ein Beispiel an, das zu einem recht beliebten Topos in den Reihen der IKP<sub>C</sub> gehört, nämlich das Weltparlament der Religionen in Chicago im Jahr 1893. Bei diesem sei, durch das tatsächliche Aufeinandertreffen hoher Vertreter verschiedener Religionen, die «einfache vergleichende Perspektive der Religionswissenschaft» überwunden worden, da sie nicht als «Objekte des Vergleichs» aufgetreten seien: «[...] [V]ielmehr ergriffen sie als selbstbewusste Gesprächspartner das Wort, das ein *wechselseitiges* Verstehen und ein *gemeinsames* Gespräch forderte.»<sup>184</sup>

Auch laut Elberfeld sei das «Stehenbleiben» beim «Vergleich» also nicht genug: Es gehe bei der IKP um den aktiven Miteinbezug globaler «Ansätze des Denkens und Erfahrens», «[...] um innovativ und gegenwartsbezogen philosophische Sachfragen zu bearbeite[n] [...]».<sup>185</sup> Bei aller Kritik weiß Elberfeld die komparative Philosophie aber durchaus zu schätzen und sieht sie u. a. als eine «mäeutische Technik» (*techne maieutike*), die u. a. dabei helfen könne, «[...] sich kreativ in Bezug auf das eigene Selbstverständnis mit anderen Kulturen auseinanderzusetzen, um so das *kritische* Potential der Vielfalt zu nutzen».<sup>186</sup> Die IKP geht jedoch für ihn einen entscheidenden Schritt weiter hin zu Verbindung, Vermittlung und Betonung der Gemeinsamkeiten. Ähnlich argumentiert auch Weidtmann, der das Interesse Komparativer Philosophie primär im Aufzeigen von Differenzen zwischen den Ansätzen verschiedener Traditionen und Denker liege – ein Widerspruch zum dialogischen Anspruch der IKP<sub>C</sub>. Erst in zweiter Reihe sei Komparative Philosophie an der Reflexion der Gemeinsamkeiten «philosophischer Traditionen» interessiert.<sup>187</sup>

Stenger begrüßt zwar grundlegend ganz ausdrücklich die Leistung der komparativen Philosophie, u. a. weil durch sie eine «positive Sensibilisierung für die

<sup>182</sup> Kimmerle 2002, 79. Vgl. ebd., 79 f.

<sup>183</sup> Elberfeld 2017b, 206. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>184</sup> Elberfeld 2017b, 207. Vgl. ebd., 206 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>185</sup> Elberfeld 2017b, 218 f. Vgl. ebd.

<sup>186</sup> Elberfeld 2017b, 179. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 179 f. und 218 f.

<sup>187</sup> Vgl. Weidtmann 2016, 67 f.

anders gelagerten Erfahrungswelten» einhergehe.<sup>188</sup> Darüber hinaus jedoch kritisiert er sie scharf und sieht v. a. ihre Grenzen, da sie sich in einem «Spannungsfeld» befinde, «[...] das mit der Einsicht in die interkulturelle und intermundane Grundsituation eigentlich schon überholt sein dürfte».<sup>189</sup> Dies liege eben auch daran, dass sie sich auf den Vergleich beschränke – für die Grundfrage, was miteinander verglichen werden solle, hält Stenger die interkulturelle Philosophie zuständig: Sie könne zeigen, «[...] wo und wann Vergleiche sinnvoll sind und wo sie ihre Grenzen haben».<sup>190</sup> Komparative Philosophie selbst könne das nicht und stecke darüber hinaus in einem Dilemma, das Stenger interessanterweise so charakterisiert,

[...] daß sie einerseits von den Einzeldisziplinen als dilettantisch qualifiziert wird – was hätte auch die westliche Philosophie zu einem altägyptischen Keramikbruchstück oder zur Interpretation eines nur in chinesisch [sic] zugänglichen neokonfuzianistischen Textes zu sagen? –, daß sie sich andererseits aber von der Philosophie dem Vorwurf ausgesetzt sieht, gar keine Philosophie zu betreiben, sondern bestenfalls Kulturwissenschaften unter soziologischen, psychologischen und empirischen Prämissen.<sup>191</sup>

Diese vermutlich nicht ganz unpolemische Einschätzung des «Dilemmas komparativer Philosophie» verwundert, ist sie doch ebenso auf die IKP selbst anwendbar: Ein Japanologe etwa könnte es ebenso als dilettantisch kritisieren, sollte ein nur auf Japanisch zugänglicher buddhistischer Text (in einem interkulturellen Ansatz) in der universitären Philosophie bearbeitet werden – ein Unterfangen, das zugleich mit hoher Wahrscheinlichkeit in der akademischen Philosophie als «un-philosophisch» zurückgewiesen würde. Was hätte also auch unter «interkulturellen Vorzeichen» eine in den Diskurs westlicher Philosophie eingebrachte japanische, altägyptische o. ä. Textstelle dort letztlich für eine andere Position als im Rahmen Komparativer Philosophie? Das Dilemma, welches Stenger nicht zu Unrecht für die Komparative Philosophie sieht, trifft gleichermaßen auch auf die IKP<sub>C</sub> zu. Auch wenn Stenger darüber hinaus von «ungriffigen und unklaren Valenzen» der komparativen Philosophie schreibt, ist dieser allgemeine Vorwurf ungemindert auf die IKP<sub>C</sub> übertragbar.<sup>192</sup>

Passend zu einem synthetischen Verständnis vertritt Mall eine vergleichsweise milde Position gegenüber der komparativen Philosophie und sieht die Unterscheidung beider Ansätze oft nicht allzu streng. Der Titel seines frühen Hauptwerks *Philosophie im Vergleich der Kulturen* etwa ist für ihn letztlich gleichbedeutend mit

---

188 Stenger 2006, 946.

189 Stenger 2006, 937. Vgl. ebd., 937 f.

190 Stenger 2006, 939. Vgl. ebd., 938–945. Vgl. Staub 2009, 295.

191 Stenger 2006, 937.

192 Vgl. Stenger 2006, 938 f.

«interkultureller Philosophie».<sup>193</sup> In späteren Schriften jedoch trifft er eine klare Unterscheidung, die komparative Philosophie allerdings weniger grundsätzlich bemängelt, als weiterhin in enge Beziehung zur IKP stellt: Weil diese aber unterschiedliche intellektuelle «Traditionen» zusammenbringe, «[...] überwindet sie das oft unfruchtbar gebliebene Vergleichen und bildet ein neues Fundament für die Disziplin der vergleichenden Philosophie».<sup>194</sup> Auch Chini merkt an, dass Mall eine andere Einstellung habe als die meisten IKP<sub>C</sub>-Vertreter, da «[...] er an komparative Philosophie den Anspruch stellt, die Ost-West Dichotomie zu durchbrechen, d. h. schon interkulturell orientiert zu sein».<sup>195</sup> Dies ist durchaus eine interessante Wendung: Während andere IKP<sub>C</sub>-Denker schlicht argumentieren, dass die IKP über das Vergleichen hinausgehe, wird bei Mall deutlich, dass er das Interkulturelle für fundamental auch für die komparative Philosophie hält: «Interkulturelle Philosophie ist eine grundlegende neue Orientierung und geht aller Komparatistik auf jedwedem Gebiet voraus.»<sup>196</sup> Bevor also ein Vergleich laut Mall sinnvoll sei, müsse eine interkulturelle Haltung und Orientierung gegeben sein, auch in der Philosophie: Man müsse sich vor jeder Komparatistik zuerst «die Kultur der Interkulturalität zu eigen machen», als Grundlage für einen von «gegenseitiger Achtung und Toleranz» geprägten philosophischen Dialog.<sup>197</sup>

Für Mall gehören beide Strömungen letztlich eng zusammen – häufig verwendet er Variationen des folgenden Aphorismus:

Vergleichende Philosophie ist ohne die interkulturelle philosophische Orientierung blind; interkulturelle Philosophie ist ohne die vergleichende Philosophie lahm.<sup>198</sup>

Ob all diese Behauptungen der Komparativen Philosophie vollauf gerecht werden können, muss bezweifelt werden: V. a. eingedenk der vielen Interpretationsmöglichkeiten liegt es nahe, dass sich die IKP<sub>C</sub> einen oftmals zu engen Begriff von Komparativer Philosophie gebildet hat, durchaus aus programmatischen Gründen, da sie sich von einer bestimmten Tendenz abgrenzen will, die ihren Werten zuwider läuft. Auch wenn sie der Komparativen Philosophie nicht gerecht werden sollte, vermag diese grundlegende (Selbst)-Unterscheidung doch

<sup>193</sup> Mall 1995, 11. Dort schreibt er: «Das Thema <interkulturelle Philosophie>, das heißt auch <Philosophie im Vergleich der Kulturen>, [...]» (Ebd.) Vgl. z. B. auch Mall 1995, 2 und 56.

<sup>194</sup> Mall 2006a, 147. Vgl. ebd.

<sup>195</sup> Chini 2004, 124.

<sup>196</sup> Mall 1997, 88. Vgl. ebd. Vgl. für einen ähnlichen Gedanken Nelson 2017, 3. Vgl. auch Kapitel 6.3.

<sup>197</sup> Vgl. Mall 2005a, 129. Die zur kritischen Auseinandersetzung einladende Formulierung «Kultur der Interkulturalität» werde ich in Kapitel 6.2.1. im Rahmen der Problematisierung des Kulturbegriffs wiederaufgreifen.

<sup>198</sup> Mall 2005a, 129. Vgl. Mall 1997, 88 oder Mall und Peikert 2017, 40 für eine Variation mit «leer» statt «lahm».

Wesentliches über die Autoren der IKP<sub>C</sub> selbst auszusagen: Statt nur eines Vergleichs wollen sie Austausch, einen Dia- oder «Polylog». Was dies im Einzelnen bedeutet, divergiert stark und ist meist noch nicht so ausgearbeitet, dass von einer interkulturell-philosophischen Methode die Rede sein könnte, außer dass alles eben «interkulturell» zu erfolgen habe.

### 3.3.2. Abgrenzung von Komparativer und Interkultureller Philosophie

Wenn explizite IKP als verhältnismäßig junge Bewegung seit den späten 1980er Jahren verstanden wird, dann besteht zumindest der grundlegende Unterschied zur komparativen Philosophie, dass diese älter ist: Elberfeld zufolge sei komparative Philosophie sinngemäß seit über 300 Jahren betrieben worden, und explizit seit mindestens 100 Jahren.<sup>199</sup> Auch Ma und van Brakel datieren die Entstehung der *comparative philosophy* auf etwa 100 Jahre zurück (mit Sri Aurobindo, Sarvepalli Radhakrishnan und Nishida Kitarō) und nennen als wichtige Entwicklungsschritte die erste *East-West Philosophers' Conference* im Jahr 1939 sowie die Gründung der Zeitschrift *Philosophy East and West* im Jahr 1951. Letztlich stellen sie jedoch ernüchternd fest:

It is institutionally embedded in a few journals and has recently been invigorated by a series of regular international conferences [...]. However, it is still rare to find a comparative philosopher in a Western philosophy department. This indicates that comparative philosophy has not been taken very seriously in Western philosophy departments.<sup>200</sup>

Komparative Philosophie scheint damit das Schicksal der IKP (mit etwas zeitlichem Vorsprung) vollauf zu teilen – was auch Ma und van Brakel konstatieren. Wie bereits in Kapitel 2.1. ausgeführt, unterscheiden sie ihrerseits zwei Arten von IKP. Neben der deutschsprachig geprägten (in ihrer Rezeption v. a. Mall und Kimmerle), denen sie eine kritische Haltung gegenüber der komparativen Philosophie attestieren, sehen sie noch eine weitere Form:

[...] [S]ome authors who publish in English consider intercultural philosophy as a successor of comparative philosophy. Their writings suggest that the possible difference between the adjectives comparative and intercultural may well disappear in the future.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 150–152. Mit den «über 300 Jahren» bezieht er sich auf die Verflechtungen von Europa und China ab dem späten 17. Jahrhundert. Vgl. ebd., 151.

<sup>200</sup> Ma und van Brakel 2016, 179. Vgl. ebd., 178 f. Vgl. auch Wimmer 2009, 307.

<sup>201</sup> Ma und van Brakel 2016, 179. Leider geben sie keine Hinweise, auf welche Autoren ihrer Besprechung von *Intercultural Philosophy*, *World Philosophy* etc. sie sich mit dieser Aussage beziehen. Vgl. ebd., 178–201.



Außerhalb der IKP<sub>C</sub> wird die scharfe Trennung der Ansätze also mitunter weit- aus weniger als die ideengeschichtlichen Gemeinsamkeiten betont – dazu weiter unten mehr. Entgegen der Einschätzung Ma und van Brakels ist das jedoch nicht nur auf englischsprachige Autoren beschränkt. Auch z. B. Estermann charakterisiert die Komparative Philosophie als vorrangige ideengeschichtliche Wurzel der IKP, «[...] die gleichsam als <interkulturell> *avant la lettre* bezeichnet wird». <sup>202</sup> Estermann wie Elberfeld nennen *La philosophie comparée* von Paul Masson-Oursel aus dem Jahr 1923 als das erste Buch zur komparativen Philosophie, während Ralph Weber zusätzlich zu diesem auch auf einen Artikel Masson-Oursels aus dem Jahr 1911 verweist, der die erste explizite Auseinandersetzung zweiter Ordnung mit der Thematik gewesen sei. <sup>203</sup>

Auch wenn es in der Darstellung der IKP<sub>C</sub> so scheinen mag, als sei Komparative Philosophie lediglich ein erster Schritt und historischer Vorläufer des modernen, interkulturellen Philosophierens, ist der Begriff auch heute noch unvermindert aktuell und wird international sogar weitaus geläufiger verwendet als «interkulturell». <sup>204</sup>

Elberfeld weist treffend darauf hin, dass, zusätzlich zur begrifflichen Entwicklung im Westen, «Denken» auch ohne eine bestimmte Bezeichnung sehr wohl komparativ sein könne und, wie weiter unten ausgeführt, sogar zu einem gewissen Grad notwendigerweise komparativ gewesen sei: Durch die Konfrontation mit westlichem Wissen außerhalb des Westens und zugleich der «Rückbindung an die jeweiligen Traditionen» sei die Arbeit von etwa Nishida Kitarō (1870–1945) in Japan, Liang Shuming (1893–1988) in China oder Sarvepalli

<sup>202</sup> Estermann 2015, 81. Kursivschreibung im Original. Er führt nicht an, vom wem das so bezeichnet wird.

<sup>203</sup> Vgl. Estermann 2015, 81 f. Vgl. Elberfeld 2017b, 150 f., Fußnote 62. Vgl. Weber 2013a, 594. Besagter Artikel trägt den Titel «Objet et méthode de la Philosophie comparée».

Weber geht jedoch davon aus, dass der Begriff seinen Weg zu Masson-Oursel von den tatsächlich ersten, schon zuvor existierenden Verwendungen gefunden habe, die er mit Halbfass auf die Arbeiten der indischen Denker Virchend Raghavji Gandhi und Brajendra Nath Seal zurückführt. Auf letzteren bezieht sich auch Elberfeld, der die erste Verwendung von «comparative philosophy» auch mit Halbfass auf eine indische Publikation von Seal aus dem Jahr 1899 (*Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity*) zurückführt. Vgl. Weber 2013a, 594 f. Vgl. Elberfeld 2017b, 151, v. a. Fußnote 64.

<sup>204</sup> Einige Werke jüngerer Datums, die ich in dieser Arbeit aktiv rezipiere, sind neben dem bereits erwähnten *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy* von Ma und van Brakel (die diese Begriffe also nebeneinander stellen und, wie gezeigt, für letzten Endes synonym halten) v. a. *Doing Philosophy Comparatively* von Tim Connolly (der umsichtig und engagiert für das Anliegen und die Bezeichnung der *Comparative Philosophy* argumentiert) sowie die Arbeit von Ralph Weber, der sich kritisch mit der Komparativen Philosophie auseinandersetzt, wenngleich deren Anliegen befürwortend. Er spricht daher auch von «postkomparativer Philosophie». Siehe dazu Ma und van Brakel 2016, Connolly 2015, Chakrabarti und Weber 2016a–c, sowie auch Weber 2013a und b, Weber 2014 und Weber 2017. Vgl. Kapitel 7.4.

Radhakrishnan (1888–1975) in Indien auch ohne eine explizite Bezeichnung grundlegend von einer «komparativen Perspektive» geprägt gewesen.<sup>205</sup> Dabei handelt es sich auch in anderer Hinsicht um einen ausgesprochen wichtigen Hinweis, denn: Gerade wenn es um Philosophieren «auf Augenhöhe» geht, dürfen die Perspektiven bzw. die Stimmen der «auf Augenhöhe» zu Bringenden nicht übersehen werden. D. h. insbesondere wenn es um eine *globale* Perspektive gehen soll, darf nicht der Fehler begangen werden, nur auf westliche Denker zu fokussieren, die nicht-Westliches untersuchen oder integrieren wollen, was jedoch leicht passieren kann durch die historisch etablierten, westlichen Strukturen der akademischen Philosophie sowie der Wissenschaft als solcher.<sup>206</sup>

Da «komparative Philosophie» selbst noch ein relativ junger Begriff ist, sieht auch Weber deutliche *avant la lettre* Formen von komparativer Philosophie zumindest ab Ende des 19. Jahrhunderts und betont:

A comprehensive discussion of methodology in comparative philosophy would thus have to take its starting point at some or another point in time in the more distant past, although it would still be a highly contestable matter where, when, and what to begin with.<sup>207</sup>

Wenn Elberfeld von sinngemäß über 300 Jahren ausgeht, lässt Gregor Pauls Ansatz die Geschichte «philosophischer Komparatistik» bzw. der komparativen Philosophie noch weitaus früher beginnen: Etwa mit (oft noch nicht hinreichend erschlossenen) Quellen über die Kontakte zwischen altgriechischen, vorderasiatischen, altägyptischen und indischen «Kulturen» ab der Antike, z. B. in Form von Reiseberichten, oder über Kontakte zwischen Indien, China und Japan, v. a. in Hinblick auf die Übertragung des Buddhismus, auch hier prominent in Form von Reiseberichten wie die von Faxian und Xuanzang.<sup>208</sup> Paul skizziert, davon ausgehend, weitere Entwicklungsschritte «philosophischer Komparatistik» über die islamische Rezeption griechischer Philosophie, die christlichen Missionare in China und die Auseinandersetzung Wolffs und Leibniz' mit China, bis in die Zeit des europäischen Kolonialismus.<sup>209</sup> Elberfeld stellt die Entwicklung komparativer Philosophie als «methodische Reaktion» auf globale Verflechtungen dar, die laut ihm bereits im ausgehenden Mittelalter mit der beginnenden europäischen Expansion erste Anzeichen hätten erkennen lassen, spätestens aber im

---

205 Vgl. Elberfeld 2017b, 150 f., Fußnote 62. Jahreszahlen ergänzt durch mich.

206 Zur problematischen Unterscheidung Westen/Nicht-Westen o. ä. siehe Kapitel 4.4.

207 Weber 2013a, 593. Vgl. ebd., 593 f.

208 Vgl. Paul 2000, 384–386.

209 Vgl. Paul 2000, 386–394. Im 19. und 20. Jahrhundert sieht er eine Ausdifferenzierung der komparativen Auseinandersetzung in «kulturgeographische Felder» (wie Japan, Afrika, der Islam o. ä.) Vgl. ebd., 387.

17. Jahrhundert mit dem gesteigerten Interesse an China voll erblüht seien.<sup>210</sup> Auch Kimmerle sieht komparative Philosophie bereits mit der Übersetzung chinesischer und indischer Texte im 18. Jahrhundert beginnend.<sup>211</sup> Panikkar erachtet komparative *Philologie* ab Mitte des 19. Jahrhunderts als «illustrious forerunner» von komparativer Philosophie, der diese viel verdanke.<sup>212</sup>

### Wo beginnt «komparative Philosophie»?

Ohne diese Darstellungen hier weiter vertiefen zu wollen, lassen also einige Denker die Geschichte komparativen Philosophierens weitaus früher beginnen als den Begriff selbst, ähnlich zu den Vertretern der IKP<sub>C</sub>, die jeden intellektuellen Kontakt zwischen verschiedenen «Kulturen» bereits als «interkulturelle Philosophie» verstanden wissen wollen, was ich als IKP<sub>A</sub> definiert hatte. Naheliegenderweise ist (ähnlich wie es auch für die IKP der Fall ist) mitunter von der Idee die Rede, ob nicht doch letztlich alle Philosophie komparativ sei.<sup>213</sup> Die Bezeichnung «komparative Philosophie» wäre dann ein Pleonasmus, wie Weber schreibt, und alle Betrachtungen über die Methoden stellten dann eigentlich Betrachtungen über die Methoden der Philosophie an sich dar.<sup>214</sup>

Ganz ähnlich schlussfolgert Robert Allinson aus einigen Überlegungen zu den Wechselwirkungen und Reaktionen von Philosophen auf die Thesen anderer Denker, z. B. die Entstehung der Analytischen Philosophie als Reaktion auf die als exzessiv wahrgenommen idealistischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, und formuliert:

[...] [I]s it possible to find an example of philosophy [...] which is not based on a key comparison or contrast as the source of its inspiration and consequent development? All philosophy arises in reaction either as a revolution against or as completion to previous philosophy.<sup>215</sup>

So gesehen wäre, spitz formuliert, auch die IKP<sub>C</sub> in ihrer konsequenten Abgrenzung von Komparativer Philosophie, die mit Allinson sowohl als «revolution against» als auch als «completion to previous philosophy» gedacht werden kann, selbst inhärent eine vergleichende Philosophie. Spätestens hier wird jedoch deut-

<sup>210</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 150–152, 95–127 et passim. Kurzzitat von 150.

<sup>211</sup> Vgl. Kimmerle 2009b, 89f.

<sup>212</sup> Vgl. Panikkar 1988, 117.

<sup>213</sup> Vgl. z. B. Connolly 2015, 22–25.

<sup>214</sup> Vgl. Weber 2013a, 593. Werde sie hingegen als deutlich differenzierbare Sub-Disziplin verstanden, «[...] any discussion of the methodology of comparative philosophy would have to be more specialized (perhaps narrower and broader at the same time) than a discussion of the methodology of philosophy». (Ebd.)

<sup>215</sup> Allinson 2001, 270. Vgl. ebd., 269ff. Vgl. Connolly 2015, 23–25, der sich auch auf Allinson bezieht.

lich, dass damit «komparative Philosophie» begrifflich zu weit ausgedehnt wäre, um noch wirklich sinnhaft oder funktional zu sein. Zu diesem Schluss kommt auch Allinson:

All philosophy is comparative philosophy and in this sense the term is too wide to be very useful. In this regard, the notion of comparative philosophy, as a unique self-subsistent discipline in itself, is a myth. Philosophy always has been comparative philosophy. The phrase «comparative philosophy» is redundant. All philosophy must contain a comparative basis for its inspiration and as part of its data base. The only real question left to decide is in what direction philosophy is to proceed.<sup>216</sup>

Generell ist der Begriff «komparative Philosophie» für ihn also redundant, weil Philosophie (oder jede Form von Denken) gar nicht umhin komme, zu vergleichen. Allinsons Aussagen sind breit rezipiert worden, u. a. besprechen sie sowohl Connolly als auch Chakrabarti und Weber im Hinblick auf die Ausdifferenzierung komparativer Philosophie und das Verhältnis zu allgemeiner Philosophie.<sup>217</sup>

Panikkar zieht andere Schlussfolgerungen aus dem vergleichenden Element in jeder Form von Philosophie. Er fordert dazu auf, eine eigenständige «comparative philosophy» im engeren Sinne zu unterscheiden «[...] from the conventional notions of comparison used by all systematic thinkers».<sup>218</sup> Denn jede Philosophie sei auch laut Panikkar insofern komparativ, als sie sich mit anderen philosophischen Ansichten und Vorgängern vergleichend auseinandersetze:

We need to express our thoughts against the background of some other opinions explicitly or implicitly stated. [...] But this is not the specific understanding of comparative philosophy as an independent discipline [...]. We sit on the shoulders of our predecessors; but the contemporary concept of comparative philosophy pretends to be an autonomous discipline.<sup>219</sup>

Auf ähnliche Weise betonten Weber und Allinson, dass tatsächlich alle Philosophie letztlich komparativ sei, mit lediglich graduellen Unterschieden.<sup>220</sup> Weber plädiert entsprechend, dass man sich möglicherweise die Bezeichnung *comparative philosophy* für Philosophie mit einem gewissen Grad des Vergleichs vorbehalten wolle, und der Vergleich an sich besser und grundlegender reflektiert werden müsse:

<sup>216</sup> Allinson 2001, 270. Vgl. ebd., 280. «In what direction to proceed» wird weiter unten eine Kernfrage der Positionierung von globalphilosophischen Ansätzen sein. Siehe Kapitel 7 und auch die Konklusion in Kapitel 8.

<sup>217</sup> Vgl. z. B. Chakrabarti und Weber 2016b, 6. Vgl. Connolly 2015, 22–25. Vgl. Weber 2013a, 593 f.

<sup>218</sup> Panikkar 1988, 117. Vgl. ebd.

<sup>219</sup> Panikkar 1988, 117 f. Vgl. ebd., 116–118.

<sup>220</sup> Vgl. Allinson 2001, 270 ff. Vgl. Weber 2014, 154 f.

The point is that «comparative philosophy», as it is understood by many, can lay claim to an independent status precisely because it rests on largely unquestioned conventional notions of comparison.<sup>221</sup>

Allinson argumentiert ebenfalls mit dem Grad des Vergleichs, durch den sich der Unterschied zwischen «Philosophie» und «Komparativer Philosophie» letztlich konstituieren könne – allerdings bei ihm nicht wie bei Weber durch die Art oder Intensität des Vergleichs, sondern durch den Umfang desselben. Denn während herkömmliche Philosophie sich in ihren Vergleichen in der Regel auf einen «Kulturraum» beschränke, bestehe der entscheidende Unterschied zur komparativen Philosophie ihm zufolge darin, dass sie den Rahmen und den Datenbestand (*data base*) durch Einbezug anderer Kulturen erweitere:

The only difference that arises is constituted by the inclusion of a wider data base. Thus, a global philosophy, which makes use of the developments from both Western and Chinese philosophy is no more a comparative philosophy than the previous philosophy of either the West or China. It is only a philosophy which includes as its inspiration and data base, the methodology and the conclusions of both [...].<sup>222</sup>

Connolly argumentiert gegen diese Auffassung Allinsons, dass komparative Philosophie einfach nur die «data base» des Philosophierens erweitere. Zwar gibt er Allinson darin Recht, die Kontinuität zwischen Philosophie und Komparativer Philosophie zu betonen, ordnet aber die Aussage Allinsons insofern ein, als ihr ein sehr allgemeines Verständnis von «komparativ» zu Grunde liege. Komparative Philosophie sei Connolly zufolge im Speziellen doch deutlich unterscheidbar durch ihre distinguierte Aufgabenstellung und Ansatz sowie eine Reihe eigener, methodologischer Probleme: «[...] [T]his method is unique enough that the term «comparative» is still justified as a designation.»<sup>223</sup> Denn gerade das Ausmaß des Vergleichs sei ein entscheidendes Merkmal (*key feature*) komparativer Philosophie, die eben Vergleiche zwischen «culturally distinct philosophical traditions» anstelle. Und genau diese Art des Vergleichs komme mit ganz eigenen Problemen und Fragestellungen, etwa was kulturelle Unterschiede konstituieren oder bezüglich der Probleme der Inkommensurabilität, (kultureller) Verallgemeinerungen und Einseitigkeit:

---

221 Weber 2014, 154. Vgl. ebd.

222 Allinson 2001, 271. Allinson 2001, 270 f. Vgl. Connolly 2015, 23. Allinson fügt hinzu, dass die Gegenüberstellung von westlicher und chinesischer Philosophie als «archetypisches Modell» diene, aber nicht darauf beschränkt sei: «In point of fact, the Other could be another other, or a plurality of Others.» (Ebd., 271.)

223 Connolly 2015, 24. Vgl. ebd., 24 f.

For the comparative philosopher, these issues and problems become an explicit topic of discussion and investigation. Philosophers who work within one cultural tradition do not usually have to think about such things.<sup>224</sup>

Diesem Einwand Connollys könnte nun wiederum mit Weber begegnet werden, der den angeblich eigenständigen Status der Komparativen Philosophie ja mit Verweis auf nicht ausreichend tiefgehende Überlegungen zum Vergleich an sich resultierend sieht und daher zurückweist.<sup>225</sup>

Zwar ist in dieser Arbeit kein Raum für eine weiterführende Bestimmung dessen, was komparative Philosophie ausmacht, doch genügen auch die bisherigen Ausführungen, um feststellen zu können: Das Verhältnis von Interkultureller und Komparativer Philosophie ist mit Sicherheit weitaus komplexer als die eher simplen Darstellungen der IKP<sub>C</sub>, die einen Unterschied im vergleichenden Ansatz festmachen wollen. Vielmehr scheint ein interkultureller Ansatz nicht im Widerspruch zu einem komparativen stehen zu müssen: Beide Strömungen sind einander mindestens darin verbunden, dass in systematischer Hinsicht ganz ähnliche Probleme und Fragestellungen auftauchen; dass auch die Abgrenzung zu anderen (philosophischen) Richtungen und zu Philosophie im Allgemeinen ein Problem darstellen kann; und dass gewissermaßen, wenn man die Komparative Philosophie genauer klassifizieren wöllte, man sie in ähnlicher Manier wie hier die IKP in Kategorie A, B und C o. ä. differenzieren und von ggf. ähnlichen Strömungen weiter abgrenzen könnte.

### Das Verhältnis von komparativer und interkultureller Philosophie

Allinson plädiert letztlich für einen «integrativen» Ansatz in der Philosophie und versteht komparative Philosophie in einem «proper understanding» als «integrative Philosophie»:

Western philosophy can grow with its adoption of the data base of Eastern philosophy and vice versa. Also, if [...] integrative philosophy [...] is enlisted in the service of intercultural dialogue, the possibility of enhancing intercultural understanding will be increased.<sup>226</sup>

V. a. die Überleitung von komparativer zu interkultureller Philosophie mit der Integration anderen Denkens ist hier von Bedeutung: Aus seiner Kritik an der distinktierten Disziplin Komparative Philosophie (als begrifflich redundant) entwickelt er sein Argument der Überzeugung folgend, dass eine erweiterte Datenbasis (*data base*) für beide Seiten einer Gegenüberstellung von Vorteil wäre

<sup>224</sup> Connolly 2015, 24. Vgl. ebd., 24f.

<sup>225</sup> Zur Vertiefung siehe Weber 2014 und Weber 2013a.

<sup>226</sup> Allinson 2001, 281. Vgl. auch Chakrabarti und Weber 2016b, 5.

und statt eines Herausstellens der Gemeinsamkeiten oder unüberbrückbaren Unterschiede ein integrativer Ansatz interkulturelles Verstehen befördern könne.<sup>227</sup>

Damit ist er wiederum inhaltlich sehr nahe an den Thesen der IKP<sub>C</sub>. Jedoch: Wenn Wimmer die IKP in Abgrenzung von Komparativer Philosophie so charakterisiert, dass sie es sei, die «nichts weniger als globale Interaktionen philosophischer Traditionen im Blick»<sup>228</sup> habe, dann steht dies im auffälligen Widerspruch zu den expliziten Aussagen bezüglich des «proper understanding» von komparativer Philosophie bei Allinson und anderen Autoren. Dessen erklärtes Ziel ist das «Demythologisieren» komparativer Philosophie als eigener Disziplin und gleichzeitiger «[...] reconstruction of comparative philosophy as an exercise in complementary, integrative philosophy».<sup>229</sup> Nun könnte eingewandt werden, dass Allinson bereits von einem rekonstruierten bzw. transformierten Verständnis der komparativen Philosophie ausgeht, womit er einer IKP viel näher stünde. Zugleich erachtet er den Vergleich als fundamental und betont die Wichtigkeit eines reflektierten Verständnisses der komparativen Philosophie: «Komparative Philosophie» richtig verstanden bedeutet für Allinson also bereits eine Form von komplementärer, integrativer und damit die «Interkulturalität» befördernder Form von Philosophie. In diesem Sinne halte ich es für zentral wichtig, auch die Vorstellungen der IKP<sub>C</sub> über die Komparative Philosophie zu demythologisieren und – ohne die Unterschiede nivellieren zu wollen – v. a. die grundlegenden Analogie und Gemeinsamkeiten in den Blick zu nehmen.

Steve Burik äußert sich ganz ähnlich wie Allinson und betont die starke Verbindung zwischen komparativen und interkulturellen Ansätzen:

Comparative philosophy cannot stop at the finding and explanation of similarities and differences between thinking from different cultures, however valuable these findings are. As a discipline, it should locate itself between these differences, while aware of the impossibility of a purely neutral viewpoint, and in that sense I use the term *intercultural*. Being between different cultures suggests [...] the openness toward what is other and the willingness to step outside one's own comfortable sphere.<sup>230</sup>

Für Burik ist *comparative* also per se *intercultural*. Auch Dhawan bemerkt auf ähnliche Weise, dass «interculturality» traditionell als komparative Analyse verstanden worden sei.<sup>231</sup>

Die Unterschiede bleiben so bestehen, fallen aber weniger ins Gewicht und erlauben einen freieren Blick auf das gemeinsame Anliegen und den Hintergrund beider Strömungen: Philosophieren in globaler Perspektive. So verstanden be-

---

227 Vgl. Allinson 2001, 280–282.

228 Wimmer 2009, 308.

229 Allinson 2001, 291. Vgl. ebd., 289–291.

230 Burik 2009, 2. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 3–5.

231 Vgl. Dhawan 2007, 16.

deuten «interkulturelle» und «komparative Philosophie» zwei Sammelbezeichnungen für mitunter höchst unterschiedliche, autorenspezifische Ansätze in Intention sowie fachlicher und methodischer Ausrichtung vor einem gemeinsamen Hintergrund. Die beiden Adjektive werden infolgedessen inhaltlich oft ähnlich verwendet, bisweilen auch einander ersetzend oder das eine als Unterform des anderen gedacht. Einige Autoren setzen komparatives und interkulturelles Philosophieren mindestens implizit in einigen Werken gleich oder denken die Begriffe je als den anderen beinhaltend, etwa bei Ma und van Brakel:

Because intercultural and comparative have different semantic fields in philosophy, we use both in the title. However, except for a few cases, we use the phrase intercultural philosophy to *include* comparative philosophy.<sup>232</sup>

Solche Auffassungen der Synonymie von komparativer und interkultureller Philosophie oder der gegenseitigen Inklusion scheinen insofern sehr gerechtfertigt, da sie in Anerkennung der terminologischen Unterschiede und ihrer Konsequenzen doch eher auf die Gemeinsamkeiten beider Ansätze pochen. Die etwas künstlich anmutende Unterscheidung einiger IKP<sub>C</sub> Vertreter wird abgemildert, zumal diese sich ja gegen einen antiquierten Begriff komparativen Philosophierens richtet, der ja nicht mehr viel mit den modernen, komparativen Ansätzen von etwa Connolly, Ma und van Brakel oder Chakrabarti und Weber zu tun hat.<sup>233</sup>

Weber selbst argumentiert, dass interkulturelle Philosophie eine Unterform von komparativer Philosophie sei und wendet sich gegen ein «reduktionistisches» Verständnis von komparativer Philosophie als interkultureller Philosophie. Denn letztere verstehe er als jede Form von Philosophie «[...] that proceeds within a comparative setting by drawing on culture as philosophically relevant *tertium*».<sup>234</sup> Er ordnet interkulturelles Bemühen also in die Struktur des Vergleichens ein und bemängelt u. a., dass in Texten häufig *comparative* und *intercultural philosophy* gleichgesetzt oder doch scheinbar gleichbedeutend verwendet würden, ohne eine Begründung, warum der Vergleich von «Kulturen» gewählt und bevorzugt werde und nicht eine andere Hinsicht.<sup>235</sup> Weber unterscheidet also streng und wendet sich gegen eine Gleichsetzung, sieht aber damit auch die deutliche Verbindung und, hier im Vergleich, die gemeinsame Grundlage.

Auch die strukturellen Unterschiede in der historischen Entwicklung beider Strömungen deuten die inhaltliche Nähe und die wechselseitige Ersetzbarkeit an.

<sup>232</sup> Ma und van Brakel 2016, 1. Kursivschreibung im Original.

<sup>233</sup> Auch IKP<sub>C</sub>-Denker verfolgen diese Entwicklungen, z. B. Weidtmann 2016, 67–72, der Connolly rezipiert.

<sup>234</sup> Weber 2014, 167, Fußnote 26. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 167 f., Kapitel 3.3.3. und Kapitel 7.4.

<sup>235</sup> Vgl. Weber 2014, 167 f. Siehe zur weiteren Kritik Webers an der IKP auch Kapitel 6.2. sowie Kapitel 7.



Ein passendes Beispiel ist die Entwicklung der IKP<sub>C</sub> im deutschsprachigen Raum, wo zugleich die komparative Philosophie nicht sehr ausgeprägt war. Elberfeld merkt an, dass im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* statt des deutschen Begriffs als Haupteintrag sogar lediglich das englische *comparative philosophy*, ergänzt durch das französische *philosophie comparée* verzeichnet sei. Das lasse laut Elberfeld erkennen, dass die Disziplin in Deutschland sich trotz einiger Versuche nicht oder weitaus weniger als im internationalen Vergleich habe etablieren können, u. a. weil mit Kant und Hegel, später auch Husserl und Heidegger, prominente deutschsprachige Stimmen in ihrer Ablehnung außereuropäischen Denkens als «Philosophie» großen Einfluss genommen hätten.<sup>236</sup>

Weitergedacht bedeutet dies v. a. auch, dass genau hierdurch letztlich eine Lücke entsteht, die das Aufkommen der IKP<sub>C</sub> begünstigt und ihre prominente Deutschsprachigkeit zu erklären geeignet ist. Damit soll nicht gesagt sein, dass die IKP<sub>C</sub> ein «Ersatz» oder bloßer «Lückenfüller» für das Ausbleiben der Komparativen Philosophie im deutschsprachigen Raum wäre, auch wenn Elberfelds Anmerkung, dass sich die IKP «statt» der komparativen Philosophie im deutschsprachigen Raum entwickelt habe, ebenso Gefahr läuft wie meine eigenen Ausführungen, genau so verstanden zu werden.<sup>237</sup> Vielmehr muss damit gemeint sein, dass sich beide Ansätze letztlich sehr ähnlich sind, weil sie sich mit den grundsätzlich gleichen Themen befassen, und dass das prominente Entstehen der IKP<sub>C</sub> ausgerechnet im deutschsprachigen Raum mit dem Ausbleiben einer starken komparativen Philosophie mehr als nur koinzidiert. Ähnlich verhält sich dies auch unter umgekehrten Vorzeichen international: Elberfeld führt aus, dass die Bezeichnung *intercultural philosophy*, die er bereits in einem Text aus dem Jahr 1954 findet, sich in den USA nicht gegen den Begriff *comparative philosophy* habe durchsetzen können.<sup>238</sup>

Elberfeld fasst seine Analyse komparativen Philosophierens schließlich in einer Weise zusammen, die stellvertretend für den Tenor in der IKP<sub>C</sub> stehen könnte:

«Komparative Philosophie» kann heute noch immer *ein erster und wichtiger Schritt* sein [...], durch den sich Verbindungen ergeben, die das Philosophieren in seiner kritischen und wirklichkeitserschließenden Funktion im globalen Kontext vorantreiben. Methodisch gesehen kann man allerdings hierbei nicht stehen bleiben, da noch weitere Ebenen einzu-beziehen sind [...].<sup>239</sup>

<sup>236</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 150–153. Als Beispiele für Versuche nennt Elberfeld etwa Georg Misch, Alois Dempf oder Karl Jaspers sowie Schriften von sich selbst. Vgl. auch Kapitel 5., v. a. Kapitel 5.1.

<sup>237</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 152, Fußnote 71.

<sup>238</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 193.

<sup>239</sup> Elberfeld 2017b, 182. Kursivschreibung im Original.

Darin liegt m. E. der Kern des Verhältnisses von IKP<sub>C</sub> und Komparativer Philosophie *aus Sicht der IKP<sub>C</sub>*: Komparative Philosophie geht einen wichtigen Schritt, der sie von der als eurozentrisch kritisierten Philosophie abhebt, geht aber einen oder mehrere Schritte zu wenig, um dem transformativen und grundlegenden Anspruch einiger IKP<sub>C</sub>-Denker zu genügen. Auf einer rein methodischen Ebene – reduziert auf die Frage, ob «nur» vergleichend oder auch interkulturell kommunizierend und austauschend philosophiert werden solle – mag diese enge Unterscheidung durchaus berechtigt sein (obgleich, wie bereits angedeutet, es gar nicht so eindeutig ist, worin die «Methodik» der IKP<sub>C</sub> bestehen soll). Darüber hinaus jedoch scheint diese begriffliche Unterscheidung in vielen Fällen tatsächlich der von Paul monierte «beckmesserische Wortstreit» zu sein, den auch Elberfeld kritisiert, wenn er schreibt, dass es letztlich egal sei, ob von transkultureller oder interkultureller Philosophie die Rede sei, wenn es darum gehe, «[...] eine methodische Vertiefung des Vergleichs hin zum interkulturellen Polylog [...]»<sup>240</sup> anzuzeigen. Wimmer formuliert, dass «der Sache nach» nichts dagegen spräche, durch den Miteinbezug von etwa Afrika und anderer (mutmaßlich) von der komparativen Philosophie vernachlässigten Regionen, diese auf tatsächlich globale Weise zu betreiben.<sup>241</sup>

Die Unterschiede der beiden nominellen Ansätze sind im Einzelnen von untergeordneter Bedeutung für meine Untersuchung. Wichtig ist in diesem Zusammenhang letztlich nicht so sehr, wie sich komparative und interkulturelle Philosophie unterscheiden können, sondern vielmehr, dass sich die Mehrheit der Autoren der IKP<sub>C</sub> begrifflich stark abgrenzt und ihr Bild der Komparativen Philosophie zur Profilierung ihrer eigenen Agenda zu nutzen weiß.

### 3.3.3. Komparative und Interkulturelle Philosophie vor dem Hintergrund von «Globalphilosophie»

Aufgrund der Ähnlichkeiten von komparativer und interkultureller Philosophie und ihres Anspruchs, Philosophie in globaler Perspektive betreiben zu wollen, stellt sich mir die Frage, welche gemeinsame Bezeichnung bzw. «Kategorie» sich für diese Ansätze eignet. Da «IKP<sub>BC</sub>» o. ä. provisorisch gedacht ist, ist eine weitere Alternative nötig, will man nicht an einer der beiden problematischen Bezeichnungen festhalten. Wenn in der Geschichtswissenschaft von einer «Welt-» oder «Globalgeschichte» die Rede ist, liegt es nahe, hier von «Weltphilosophie» oder

240 Elberfeld 2017b, 220. Vgl. ebd.

241 Vgl. Wimmer 2009, 308.

vorzugsweise von «Globalphilosophie» zu sprechen – ein Sprachgebrauch, der m. E. große Vorteile gegenüber den beiden besprochenen Adjektiven bietet.<sup>242</sup>

Für Elberfeld steht die «Globalisierung philosophischer Perspektiven im 20. Jahrhundert», in die er die neu entstehenden Diskursfelder zu etwa «interkulturell» oder «transcultural» und auch die Entwicklung der komparativen Philosophie auf institutioneller Ebene einordnet, in enger Verbindung mit den *Internationalen Kongressen für Philosophie*, die ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts stattfinden. Laut ihm seien es diese Kongresse gewesen,

[...] die immer neue Globalisierungsschübe in die sich langsam globalisierende Philosophielandschaft brachten und daher auch von vielen Philosophen als ›Jahrmarkt der Philosophie‹ abgetan wurden und werden.<sup>243</sup>

U. a. in Folge der Weltkongresse und als Reaktion auf die allgemeinen «Globalisierungsschübe» habe sich v. a. in den USA die *comparative philosophy* entwickelt, als ein «randständiges Themengebiet der Philosophie».<sup>244</sup> Auch heute mag das, auf den gesamten akademischen Philosophiebetrieb bezogen, bei weitem noch immer nicht «Mainstream» sein und weiterhin oft noch als «Jahrmarkt» abgetan werden. Begrifflich aber ist «Komparative Philosophie» mit Sicherheit die prominenteste Strömung und weltweit etablierteste Bezeichnung für aktives philosophisches Arbeiten über die Begrenzungen des graecoromanisch-abrahamitischen Referenzrahmens hinaus und wird, wie in den bisherigen Ausführungen angeklungen ist, auch gelöst vom direkten Wortsinn, in vielerlei Hinsicht als ein Oberbegriff und Synonym für derartiges philosophisches Arbeiten verwendet.<sup>245</sup> Viele der angeführten Zeugnisse zu kontemporären Ansätzen und Kritiken der Komparativen Philosophie und ihre Nähe zum Anliegen der IKP<sub>C</sub> unterstreichen das.

Ähnliches gilt auch für «Interkulturelle Philosophie»: Wenn beide Bezeichnungen als Synonym für alle Formen globalen Philosophierens verwendet werden, ist dieser Ansatz mindestens insofern problematisch, als dadurch die Unstimmigkeiten und Probleme der spezifischen Bezeichnungen auf globales

<sup>242</sup> Hingegen von einer «Universalphilosophie» in Anlehnung an eine «Universalgeschichte» zu sprechen, halte ich, ungeachtet der Einwände, die bereits gegen den geschichtswissenschaftlichen Terminus vorgebracht werden können, für verfehlt, da sich Philosophie per se als «universal» versteht und die pleonastische Redundanz hier (anders als in den zuvor besprochenen Fällen) keine Klarstellung versprechen kann. Vgl. Kapitel 5.4. sowie 7.

<sup>243</sup> Elberfeld 2017b, 128f. Vgl. ebd., 128–150. Laut ihm wurden diese Kongresse bis 1968 als «Internationale Kongresse für Philosophie» veranstaltet, von 1973 an als «Weltkongresse für Philosophie». Vgl. ebd., 135.

<sup>244</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 128–130. Kurzzitat von ebd., 129.

<sup>245</sup> Der «Vergleich» wäre gleichsam implizit gedacht als Bezeichnung für das aus dem «Eigenen» Heraustreten, die Beschäftigung mit dem «Anderen», und nicht mehr nur auf den namensgebenden Teil beschränkt.

Philosophieren als solches übertragen werden können. Dies kann zu einer Ablehnung führen, obwohl Philosophie in globaler Perspektive gar nicht auf die Probleme der einzelnen Ansätze reduziert werden kann (obgleich diese natürlich eine Rolle spielen). Freilich können beide, zu einem gewissen Grade abstrahiert von ihren ursprünglichen Bedeutungen verwendet werden, jedoch bleibt das programmatische, konzeptuelle und bisweilen auch wissenschaftshistorische «Gepäck», das sie mit sich bringen, bestehen.

Dem Versuch, eine globale Perspektive in der Philosophie mit «komparativ» und «interkulturell» in allgemeiner Verwendung zu bezeichnen und zu etablieren, mangelt es jedoch an klarer Abgrenzung von dezidiert interkulturellen oder komparativen Ansätzen. Es liegt daher m. E. nahe, eine oder mehrere alternative Formulierungen als eine Art übergeordnete Kategorie zu verwenden, um eine Übertragung der Probleme oder gar Mängel interkulturellen und komparativen Philosophierens auf das dahinterstehende Anliegen zu vermeiden: Etwa Bezeichnungen wie «Weltphilosophie», *world philosophy*, «globale Philosophie» oder «Globalphilosophie» (sowie viele weitere Varianten, etwa «post-komparativer Philosophie» bei Weber). Zwar sind auch diese nicht unproblematisch, jedoch zumindest m. E. weniger zu u. a. methodologischen «Grabenkämpfen» einladend als zuvor genannte. «Globalphilosophie» etc. kann so als Einwurf verstanden werden, dass Philosophie aufgrund ihrer mindestens wissenschaftshistorisch, darüber hinaus aber auch inhaltlich eurozentrischen Ausrichtung, einer Erweiterung bedarf (in Allinsons Vorschlag: einer Erweiterung der «Datenbasis»), damit sie tatsächlich dem «globalen» Anspruch genügen kann. Sobald das der Fall ist, wäre die Bezeichnung insofern redundant, als auch «philosophisch» allein genügen kann. In diesem Sinne sind Termini wie «Globalphilosophie» wohl vielmehr Wegmarkierungen oder vorübergehende Bezeichnungen, die ihren Sinn verlieren können, wenn ein gewisses Ziel erreicht ist.<sup>246</sup>

Da das noch lange nicht der Fall ist, halte ich es für angebracht, philosophische Bemühungen in globaler Perspektive tatsächlich vorzugsweise als «globalphilosophisch» zu bezeichnen, auch als alternative Formulierung zu «Philosophie in globaler Perspektive». Sie entsprechen damit dem Umfang von Kategorie B., erfolgen aber eben nicht wie diese aus Sicht des «Interkulturellen», sondern versuchen, davon begrifflich zu abstrahieren. D. h. anders als «interkulturell» sehe und verwende ich diese Bezeichnung als überwiegend wertneutrale und richtungsübergreifende Beschreibung von philosophischen Ansätzen und Bemühungen in globaler Perspektive. Natürlich sind auch damit begriffliche Probleme verbunden, die ich im Folgenden knapp etwas genauer betrachten werde. Auch meine Bevorzugung von «Globalphilosophie» gegenüber «Weltphilosophie» möchte ich näher begründen.

---

<sup>246</sup> Insofern könnten sie als eine sehr profane Version der «geschickten Mittel» des Buddha gedacht werden, oder aber auch in Anlehnung an das Leiterargument Wittgensteins oder des Sextus Empiricus.

### «Weltphilosophie»

Der Begriff «Weltphilosophie» wird häufig mit dem Werk von Karl Jaspers assoziiert und steht auch in dieser Hinsicht in Verbindung mit dem Denken der IKP<sub>C</sub>: Wie Teoharova formuliert, habe er damit bereits vor der «heutigen Aktualität» die Problematik erkannt und «[...] das Projekt einer interkulturellen Philosophie aufgegriffen».<sup>247</sup> Sie stellt dar, dass Jaspers sein Spätwerk als «Übergangsarbeit zu einer künftigen Weltphilosophie» aufgefasst habe und dass dieses «Unterwegssein zu einer Weltphilosophie» zugleich als ein Unterwegssein zu einer «universalen Kommunikation» verstanden werden müsse.<sup>248</sup> Jedoch habe Jaspers den Terminus «Weltphilosophie» Teoharova zufolge nirgendwo definiert oder systematisch bearbeitet, sondern nur spärliche Hinweise hinterlassen: Er verstehe darunter laut ihr ein zeitgemäßes Denken, eine Antwort auf die aktuelle Situation der Welt in Verbindung mit einem «neuen Weltbewusstsein» und ein auf universale Kommunikation angelegtes Philosophieren. Es sei die anstehende Aufgabe, «[...] [d]en Weg zu finden, der aus dem Ende der europäischen Philosophie in eine *kommende* Weltphilosophie führt [...]».<sup>249</sup> V. a. Mall bezieht sich in seiner Arbeit direkt und indirekt stark auf Jaspers, sei es zur *philosophia perennis* oder zur Achsenzeit. Auch bei Yousefi werden die Bezüge deutlich, wenn er formuliert, dass die IKP sich als «Unterwegssein zur Weltphilosophie» verstehe.<sup>250</sup>

Zugleich kann dieser Begriff missverständlich sein, denn was ist mit «Welt» genau bezeichnet? Auch Teoharova bespricht zwar, ob es sich bei «Welt» um Subjekt oder Objekt der Untersuchung handeln solle – kommt aber zu dem Schluss, dass das bei Jaspers jedoch nicht entschieden werden könne, da er von einem beides umfassenden «Ursprung» heraus denken wolle.<sup>251</sup>

In Bezug auf Philosophie in globaler Perspektive geht es, unabhängig vom Denken Jaspers, sowohl darum, «weltumspannend» zu denken, als auch Denken und Denker aus aller Welt miteinzubeziehen. Eine räumliche wie inhaltliche Weiterentwicklung von einseitigem, europäischem Denken scheint auch Jaspers zu meinen:

Das Wort «Welt» in «Weltphilosophie» zeigt einerseits die räumliche Dimension der Verständigung an. Jaspers schreibt mehrmals, dass sie keine «europäische», sondern «planeta-

---

<sup>247</sup> Teoharova 2005, 11. Zu Jaspers' Ideen zur Welt- bzw. Universalgeschichte vgl. ebd., 60 f. und 67–90.

<sup>248</sup> Vgl. Teoharova 2005, 7–9.

<sup>249</sup> Teoharova 2005, 59. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 58–61.

<sup>250</sup> Vgl. Yousefi 2013, 45. Teoharova schreibt von Jaspers' Philosophie als «Unterwegssein zu einer Weltphilosophie» oder auch «Auf-dem-Weg-Sein [...] zu einer Weltphilosophie». Vgl. Teoharova 2005, 7 und 8.

<sup>251</sup> Vgl. Teoharova 2005, 61.

rische» Philosophie sei; die universale Kommunikation wird dabei auch als «weltweite» Kommunikation bezeichnet und begriffen.<sup>252</sup>

Es ist leicht ersichtlich, wie «Weltphilosophie» als synonym mit «Interkultureller Philosophie» verstanden werden kann.<sup>253</sup> Auch wenn Ma und van Brakel das Ziel von *world philosophy* als «to make possible crossing over to different ways of thinking and accommodating or integrating different ways of thinking into one discourse» definieren und damit «productive encounters» ermöglichen wollen, liest sich das durchaus wie eine Definition der Ziele der IKP.<sup>254</sup>

Wenn sie schreiben, dass der «interkulturelle Trend» in der komparativen Philosophie «may have stimulated the turn to world philosophy»<sup>255</sup>, dann wird deutlich, dass *world philosophy* statt als allgemeiner Überbegriff auch als eine eigene Strömung des Philosophierens in globaler Perspektive gesehen werden kann.<sup>256</sup> Als Gemeinsamkeiten der Varianten von *world philosophy* sehen sie

[...] the assumption that there are universals with respect to philosophical issues and methods, which are shared across philosophical traditions and are substantial enough to be used in a language of comparison and integration.<sup>257</sup>

Auch Fornet-Betancourt schreibt von «Weltphilosophie» oder «weltphilosophischem Kontext» und bezieht sich dabei nicht auf eine bestimmte Schule des Philosophierens, sondern vielmehr den Anspruch, Philosophie auf tatsächlich globaler Skala, ohne Eurozentrismus zu betreiben:

«Weltphilosophischer Kontext» steht für uns also hier für einen offenen Dialograum. [...] Im «weltphilosophischen Kontext» lernen die Philosophen, freie Räume für die Stimme

252 Teoharova 2005, 61.

253 So schreibt selbst Teoharova über Jaspers mit Anklängen an Mall: «Das Denken der Weltphilosophie lässt keinen absoluten Stand der einen kulturellen Prägung zu, keine universale Geltung der eigenen Werte. Der Weg dorthin ist der Weg der universalen Kommunikation [...]» (Teoharova 2005, 110) Vgl. ebd. 104–114. Mall selbst schreibt auch von der «weltphilosophischen und interkulturellen Hermeneutik» und verbindet auch sonst «Weltphilosophie» und «Interkulturalität» eng miteinander. Vgl. z. B. Mall 1995, 98–100.

254 Vgl. Ma und van Brakel 2016, 179. Beide Kurzzitate ebd.

255 Ma und van Brakel 2016, 179.

256 Vgl. Ma und van Brakel 2016, 178 f. Wie zuvor angemerkt scheint für sie eher *intercultural philosophy* der Überbegriff zu sein, unter dem *comparative* wie auch *world philosophy* zusammengefasst werden können. Sie besprechen die Unterschiede in einem Kapitel mit dem Titel «Varieties of Intercultural Philosophies». Vgl. ebd., 178–201. Am Ende der Auseinandersetzung mit all diesen Begriffen schreiben sie: «Whatever the kind of intercultural philosophy, [...]» (Ebd., 201.)

257 Ma und van Brakel 2016, 200.

der anderen zu schaffen und so aufeinander zu hören. Es ist der Dialog der Vielfalt unter der Anerkennung der Bedingung anerkannter Pluralität.<sup>258</sup>

Allinson hingegen argumentiert, analog zu seinem Argument gegen die Bezeichnung «komparative Philosophie», dass auch der Ausdruck «world philosopher» redundant sei, wenn (in seinem Beispiel) chinesische und westliche Philosophie zusammengebracht würden, und «world philosopher» gleichbedeutend mit «philosopher today» sei.<sup>259</sup> Damit spricht Allinson einen entscheidenden Punkt an: Philosophie hat ja grundlegend bereits den Anspruch, «weltphilosophisch» in dem Sinne zu sein, dass sie nach allgemeingültigen und universalen Ergebnissen in Bezug auf Grundlagenfragen strebt (zumal ihr heute tatsächlich Wissen aus der gesamten Welt und die fachwissenschaftliche Expertise zu seiner Exegese zur Verfügung stünde).

Einen charmanten Ansatz verwendet Wimmer in einem Essay aus dem Jahr 1996, in dem er aus der Sicht des Jahres 2096 rückblickend zu reflektieren versucht. Als Historiker aus der Zukunft schildert er eine Zeit, in der Menschen begonnen hätten, in Zweifel zu ziehen, dass «Wahrheit» nur aus einer «Tradition» stammen könne:

So waren [...] die Anfänge dessen, was damals noch etwas unbeholfen ›interkulturelle Philosophie‹ genannt wurde und jetzt Weltphilosophie heißt, eher bescheiden. Sie waren dennoch ein Versuch, sich selbst – [sic] nicht genug zu finden.<sup>260</sup>

Wimmer prognostiziert in diesem Sinne also selbst, dass «interkulturell» als Bezeichnung nicht für eine dauerhafte Verwendung geeignet sein wird, und will mit «Weltphilosophie» hier die globale, nicht-eurozentrische Philosophie besser zum Ausdruck bringen können.

Letztlich halte ich «Weltphilosophie» zwar für angebrachter als «interkulturelle» oder «komparative Philosophie», aber insgesamt für wenig geeignet, die globale Perspektive auf und in der Philosophie zum Ausdruck zu bringen. Obgleich grundsätzlich auch der Begriff «Weltphilosophie» dafür geeignet scheint, ist er m. E. durch die spezifischen Verwendungen bei Jaspers und anderen Autoren und durch die Konnotativität von «Welt» (sowie die bereits vorhandene, starke Assoziation mit interkulturellen Ansätzen) zu sehr «vorbelastet».

<sup>258</sup> Fornet-Betancourt 2005, 12. Vgl. ebd., 9–13. Auch Kimmerle 2005, 14, charakterisiert Weltphilosophie, die für ihn kein einheitliches Ganzes bilde, sondern als dynamisches Geschehen begriffen werden solle.

<sup>259</sup> Vgl. Allinson 2001, 280.

<sup>260</sup> Wimmer 1996b, 101. Vgl. ebd., 97–101.

## Globalphilosophie

Alternativ, und m. E. auch vorzugsweise, bietet es sich an, «Globalphilosophie» zu verwenden, um Philosophie in globaler Perspektive zu beschreiben, d. h. unter Einbeziehung von Denkern, Texten etc. aus Kontexten, die nicht auf graecoromanisch-abrahamitische beschränkt sind.

«Globalphilosophie» wäre dann, so verstanden, eine Art weitgehend «neutraler» Überbegriff oder auch Hintergrund, in die sowohl interkulturelle als auch komparative Ansätze eingeordnet werden könnten, sowie alle anderen, verwandten Bezeichnungen wie «transkulturell» etc. Auf eine gewisse «Neutralität» des Begriffs verweist auch die zu erwartende Ablehnung desselben aus Teilen der IKP<sub>C</sub> an, der ihr wohl nicht weit genug ginge, weil er nicht den wie auch immer zu denkenden transformatorischen Anspruch, die «Gleichwertigkeit» oder den «Austausch» o. ä. in den Vordergrund rückt. Andreas Cesana schreibt in diesem Sinne programmatisch: «Die Philosophie soll nicht global, sondern muß interkulturell werden.»<sup>261</sup> «Globalphilosophie» transportiert auch gerade vor diesem Hintergrund weniger einen normativen, moralischen Anspruch, sondern bleibt eher auf der Ebene der Deskription.

Natürlich ist Philosophie bereits «global» in dem Sinne, dass sie sich als universal versteht und global betrieben wird, was mit der Bezeichnung im Besonderen nicht gemeint ist. Ebenfalls sind mit der Rede von «globaler Perspektive», *global philosophy* etc. oder Stengers «Professur für Philosophie in einer globalen Welt» natürlich nicht physikalische Eigenschaften oder eine tatsächliche Kugelform gemeint. «Globale Perspektive» o. ä. soll bedeuten, wie zuvor erläutert, dass prinzipiell die gesamte Welt (inklusive Formen des Denkens aus aller Welt) ins Blickfeld genommen wird, und nicht, etwa im Sinne des Eurozentrismus, nur ein Teil. Das darf nicht als eine Abwandlung von «universal» missverstanden werden – etwa, dass der eigene Blick global sei, also tatsächlich in der Lage, die gesamte Welt in den Blick zu nehmen und zu berücksichtigen. Mit «global» wird m. E. vielmehr ausgedrückt, dass sowohl ein Bewusstsein als auch eine Offenheit für Phänomene und Traditionen aus allen Teilen der Welt bestehen, verbunden mit dem Anspruch, diese nach Möglichkeit auch zu berücksichtigen.<sup>262</sup>

«Globalphilosophie» kann zugleich begrifflich problematisch sein, weil es das Unterfangen in die Nähe von «Globalisierung» und deren negative Konnotationen rückt. Auch wenn beispielsweise Elberfeld von der «Globalisierung philosophischer Perspektiven»<sup>263</sup> schreibt, läßt «Globalisierung» zu Missverständnissen ein: Denn gemeint ist damit nicht eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Globalisierung, wie sie in der politischen Philosophie

---

<sup>261</sup> Cesana 2000, 72. Vgl. ebd., 71 f. Er bezieht sich mit «global» auf «Globalisierung». Vgl. Teoharova 2005, 106.

<sup>262</sup> Vgl. Kapitel 1, sowie Kapitel 7 und 8.

<sup>263</sup> Elberfeld 2017b, 128. Vgl. ebd.



betrieben wird (obwohl dies Teil von «Globalphilosophie» sein kann und wird), sondern ein Miteinbeziehen nicht-westlichen Denkens. Wenn ich von «globaler Perspektive» oder «globalphilosophisch» etc. schreibe, ist dies also nicht gleichbedeutend mit «Globalisierung» gemeint, sondern soll philosophisches Denken in globalen Zusammenhängen, Verflechtungen und Entflechtungen bezeichnen.<sup>264</sup>

Mit dieser begrifflichen Klärung und mit der Präferenz auf «Globalphilosophie» folge ich u. a. Tim Connolly, der die hinter *global philosophy* stehende, sich in Entwicklung befindende «Theorie» auch in vielen weiteren Formulierungen wiederfindet: Er nennt dazu etwa Siderits, der von *fusion philosophy* spreche, Mou Bo, der von *constructive engagement* spreche, oder Flanagan, der den Begriff *cosmopolitan* bemühe.<sup>265</sup> Diese Liste könnte m. E. weiter fortgesetzt werden mit Autoren der IKP<sub>C</sub> ebenso wie mit Denkern, die sich im erweiterten Feld globalen Philosophierens engagieren, ohne diesen notwendigerweise mit einem festen Begriff verbinden zu wollen, wie etwa Robert Bernasconi, der v. a. mit seinen philosophischen Arbeiten zu Rassismus einige stark rezipierte Beiträge zur Debatte über den Status und die Probleme eurozentrischer akademischer Philosophie geliefert hat.<sup>266</sup>

Zudem scheint mir gerade die Formulierung Chakrabartis und Webers der *philosophy without borders* eine überaus passende, da sie treffend den globalen, gar universalen Anspruch philosophischen Denkens charakterisiert, ohne sich in begrifflichen Problemen (wie «Interkulturalität») zu verlieren, aber auch, ohne die traditionellen Beschränkungen der Philosophie zu akzeptieren (zupal ein physischer Globus durch seine runde Form ja gewissermaßen auch ohne «Grenzen» ist). Sie stellt, im besten Sinne, ein offenes Verständnis dessen dar, was Philosophie sein will und kommt damit auch begrifflich womöglich näher an das Ideal heran, das die IKP<sub>C</sub>-Denker mit «interkulturell» zu erreichen hoffen. Sei Chakrabarti und Weber 2016a doch auf Wunsch des Verlegers unter dem Titel *Comparative Philosophy without Borders* veröffentlicht worden (statt unter Auslassung des *comparative*), freut sich Weber speziell über die Wertschätzung, die Wimmer als IKP<sub>C</sub>-Denker diesem Ansatz entgegenbringe:

Trotz des Titels geht es [...] nicht um komparative Philosophie, in jedem Fall nicht in der Bedeutung, die diesem Ausdruck normalerweise zukommt. Eher geht es um eine Philosophie ohne Grenzen.<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Vgl. auch Elberfeld 2017b, 181.

<sup>265</sup> Vgl. Connolly 2015, 194 und v. a. 208, Endnote 2 sowie ausführlich ebd., 193–209 für *global philosophy*.

<sup>266</sup> Siehe z. B. Bernasconi 2002 oder Bernasconi 2017.

<sup>267</sup> Wimmer zitiert nach Weber 2017, 9, ohne weitere Quellenangabe. Vgl. ebd. Abdruck auf Englisch auf der Rückseite des Einbandes von Chakrabarti und Weber 2016a.

Chakrabarti und Weber schreiben gleichbedeutend auch von *fusion philosophy*, was Weber selbst jedoch als «halbgeglückt» bezeichnet und lieber von «postkomparativer Philosophie» oder auch «postkomparativer globaler Philosophie» sprechen will – einer Formulierung, mit der wohl auch die meisten IKP<sub>C</sub>-Denker einverstanden wären.<sup>268</sup> Weber charakterisiert sein Anliegen und seine «postkomparativen» Ziele, aufbauend auf möglichst guten «globalphilosophie-geschichtlichen Kenntnissen»:

Mit einem offenen Auge werden philosophische Ideen und Gedanken aufgenommen, wo immer man ihnen begegnet. Es geht um ein imaginatives Zusammendenken von Begriffen, Argumenten und Fragestellungen über verschiedene Kulturen, Sprachen, Perioden, Texte, Disziplinen und philosophische Denkschulen hinweg. Hierbei spielt der Vergleich eine zentrale Rolle. Historische Kontextualisierung und philologische Feinarbeit werden dabei soweit wie möglich geleistet, da man sich davon eine bessere und feingliedrigere Systematisierung verspricht.<sup>269</sup>

Die Formulierung als «*postkomparative* globale Philosophie» hat m. E. ihren Ursprung in der historischen Verwurzelung globalphilosophischen Arbeitens unter der Bezeichnung «komparative Philosophie» und in Webers vertiefter Auseinandersetzung damit. Ohne die Relevanz von Vergleichen oder die Ausführungen Webers damit in Frage stellen zu wollen, kann m. E., eingedenk der historischen Kontexte und der methodischen Fragestellungen, das «postkomparativ» auch verlustfrei ausgelassen werden, weshalb ich in der Regel von «globaler Philosophie», «globalphilosophisch» o. ä. schreibe und damit auch an Weber anschließe.

Auch wenn Connolly die Ausarbeitung des theoretischen Rahmens und Hintergrunds von Globalphilosophie als *work in progress* sieht, definiert er sie wie folgt:

Global philosophy means, «engaging in philosophy in a way that is open ... [sic] to the insights and approaches from philosophers and philosophical traditions around the globe». While remaining within our own philosophical tradition, we look to thinkers and texts from other traditions in order to expand the philosophical resources at our disposal and submit our own ideas to external criticism. The goal is not to compare fixed historical traditions, but rather for these traditions to creatively interact at specific points in the contemporary philosophical arena.<sup>270</sup>

<sup>268</sup> Vgl. Weber 2017, 8–10, mit Bezug auf Chakrabarti und Weber 2016b, dort z. B. 15 und 19–29.

<sup>269</sup> Weber 2017, 9. Vgl. ebd., 8f.

<sup>270</sup> Connolly 2015, 193. Vgl. ebd., 193f. Das Zitat im Zitat stammt von Angle, Stephen C. (2007): «中國哲學家與全球哲學 [Chinese Philosophers and Global Philosophy]», in: 中國哲學與文化 [Chinese Philosophy and Culture] 1, 1, Zitat von ebd., 3f. Alle Angaben nach Connolly. Der Artikel liegt ausschließlich auf Chinesisch vor, eine direkte Überprüfung war mir daher unmöglich; die englischen Titel stammen vom Verfasser.

Damit präsentiert Connolly eine Definition, die so auch das Bestreben der IKP<sub>C</sub> treffend beschreiben würde und die verdeutlicht, dass das erste Kernproblem globalen Philosophierens in der Beantwortung der Frage besteht, was eine «Tradition» zu einer philosophischen macht und warum es problematisch ist, von nicht-westlichem Denken als «Philosophie» zu sprechen (siehe Kapitel 7).

Zugleich ist «Globalphilosophie» nicht auf diese Definition beschränkt, die lediglich *eine* Interpretation darstellt; auch Ansätze, die «fixed historical traditions» im Sinne Connollys vergleichen wollen, können als «globalphilosophisch» bezeichnet werden. Nicht vergessen werden darf also, dass jeder zur Wahl stehende Begriff für einen bestimmten Zugang vereinnahmt werden kann und eigene Probleme mit sich bringt, auch «globalphilosophisch» – für den ich, angesichts der besprochenen, gewichtigeren Schwierigkeiten der Bezeichnungen «komparativ» und insbesondere «interkulturell», nichtsdestotrotz plädiere.

### 3.3.4. Der Vergleich und das *tertium comparationis*

Die kritische Einstellung der IKP<sub>C</sub> bezüglich des «bloßen Vergleichs» ist ein verbreiteter Topos in ihren Schriften, den ich im Folgenden problematisieren möchte. Er findet auch bei Paul Wiederhall:

Gerade *systematische* komparative oder interkulturelle Philosophie darf dann auch nicht als bloßer Vergleich von Philosophischem verschiedener Kulturen angelegt oder aufgefasst werden, als ein Vergleich, der sich in der Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden erschöpft.<sup>271</sup>

Paul will damit v. a. zum Ausdruck bringen, dass es seines Erachtens einer kritischen, argumentativen Auseinandersetzung bedürfe, um von «Philosophie» sprechen zu können, und nicht nur eines «bewundernden Referats», auch wenn es ein komparatives sein sollte, da

[...] Studien, die als Beiträge zur komparativen Philosophie gemeint sind, aber so gut wie keinerlei kritische Argumentation einschließen, de facto eine armselige *Philosophie* abgeben, mögen sie auch treffende, ja brillante historische oder inhaltliche Darstellung [sic] sein. [...] Man mag ja bewundern und referieren, und mag dies in glänzender und überzeugender Weise tun. Aber muss das unbedingt als Philosophie verkauft werden?<sup>272</sup>

Paul weist damit treffend darauf hin, dass nicht alles, was als «komparative Philosophie» angeboten wird, auch tatsächlich für den Fachbereich der akademi-

271 Paul 2000, 411. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 410–412.

272 Paul 2000, 411. Kursivschreibung im Original. Er fährt polemisch fort: «Selbstverständlich kann man auch Eier Fußbälle nennen. Niemand wird solch einen Wortgebrauch verbieten. Erhellend ist er nicht.» (Ebd.)

schen Philosophie relevant sein muss. Kimmerle bemängelt zudem, dass Komparative Philosophie «charakteristischerweise» in nichtphilosophischen Departments der Universitäten stattfände, etwa in der Japanologie oder Indologie, in denen alle Arten von vergleichenden Studien möglich seien.<sup>273</sup>

Damit ist auch angesprochen, dass komparative Philosophie natürlich nicht die einzige komparative Disziplin ist: Sie steht in Verbindung mit anderen Fächern, in denen eine global orientierte «vergleichende Perspektive» laut Elberfeld schon lange «eine Selbstverständlichkeit» geworden sei – als Beispiele nennt er Vergleichende Religions-, Sprach-, Literatur-, Geschichtswissenschaft oder auch Soziologie.<sup>274</sup> Auch hiervon müsste die komparative Philosophie abgegrenzt und eingeordnet werden, ähnlich zur Abgrenzung der IKP<sub>C</sub> von IKK, sowie gefragt werden, warum sich der komparative Ansatz in anderen Feldern anscheinend so gut hat entwickeln können, in der Philosophie und v. a. in Deutschland aber nicht. Damit verbunden ist auch die Frage, was genau die komparative Philosophie eigentlich vergleichen will: «Philosophische» Inhalte? Oder «Philosophien»? Oder beides? Panikkar fragt in ähnlicher Manier:

Perhaps the entire phrase is an elliptic expression standing for «Comparative Science of Philosophy», as we have *vergleichende Literaturwissenschaft* or *science comparée des religions*. These two latter sciences may exist, but do we have a «science» that compares philosophies? Is this «science» not already «philosophy»? This question is the essential one.<sup>275</sup>

Weber führt in seiner Auseinandersetzung mit diesem Thema in einer Nebenbemerkung eine m. E. sehr hilfreiche Unterscheidung ein: Er differenziert zwischen *comparative philosophy* in einem engen und weiten Sinne sowie *comparison of philosophies*.<sup>276</sup> Während bei ihm im engeren Sinne die Disziplin «Komparative Philosophie» als «philosophical subdiscipline» gemeint ist, bedeutet *comparative philosophy* im weiteren Sinne für ihn jede Form von Philosophie «that proceeds within a comparative setting». Weber betont, dass dabei verschiedene «Philosophien» die Gegenstände des Vergleichs bilden können, aber nicht müssen, woraus sich bei ihm die Unterscheidung zu einer *comparison of philosophies* ergibt, die folglich im Rahmen von komparativer Philosophie durchgeführt werden könne, aber nicht müsse.<sup>277</sup> Es ist m. E. wichtig, diese Unterscheidung zu beach-

273 Vgl. Kimmerle 2002, 9.

274 Vgl. Elberfeld 2017b, 151 f.

275 Panikkar 1988, 120. Vgl. ebd., 117–123.

276 Die Zusätze «enger» und «weiter» stammen von mir. Weber differenziert die beiden Formen als *comparative philosophy* (nicht kursiv, ohne Anführungszeichen) und «comparative philosophy» (mit Anführungszeichen), was ich aus Gründen der Übersichtlichkeit nicht übernehme. Vgl. Weber 2014, 167, Fußnote 26.

277 Vgl. Weber 2014, 167, v. a. Fußnote 26. Kurzzitat aus der Fußnote. Siehe auch Kapitel 7.4.1.

ten, da ein Vergleich – und hierin besteht der Anschluss zu Panikkars Aussagen – eben nicht notwendigerweise ein philosophisches Unterfangen sein muss, und auch «Philosophien» im Rahmen eines anderen komparativen, etwa historischen oder literaturwissenschaftlichen Vorgehens analysiert werden können (solange nicht «Komparatistik» per se als Philosophie bzw. philosophisch verstanden wird).<sup>278</sup>

Paul sieht die Unterschiede zwischen «anderen Formen vergleichenden Erkennens» und der Komparativen Philosophie

[...] einmal in ihren Gegenständen, den Philosophien oder philosophischen Konzepten, und zweitens in der großen Distanz, die diese Gegenstände voneinander haben. [...] [Es sind] Philosopheme und Philosophien, die kulturell relativ weit entfernten Bereichen angehören.<sup>279</sup>

Mit Pauls Versuch der Abgrenzung von anderen Formen vergleichenden Erkennens droht die Gefahr einer Zirkeldefinition: Komparative Philosophie bestehe demzufolge darin, «Philosophien» zu vergleichen, und eben nicht darin, etwas anderes als «Philosophie» zu vergleichen. Zudem ist das abhängig von der Definition des stark konnotativen Begriffs «Philosophie» und dessen, was dazu zählen kann.<sup>280</sup>

Mit dem zweiten genannten Unterschied will Paul «komparative Philosophie» auch abgrenzen von Vergleichen zwischen «kulturell näherstehenden» Philosophen wie z. B. Kant und Hegel, die eben weder als komparativ noch interkulturell bezeichnet würden, was in seiner Definition für Inhalte «kulturell» und anderweitig «extrem unterschiedlicher Herkunft» vorbehalten sei.<sup>281</sup> Gleichwohl ändert die Feststellung eines gewissen, begrifflichen Status wie bei Paul quo nichts an Webers m. E. systematischer und umsichtiger Argumentation, da auch Vergleiche zwischen Kant und Hegel in einem weiteren Sinne eben durchaus als «komparativ» bezeichnet werden können – lediglich nicht in einem engen Sinne der Disziplin «Komparative Philosophie».

Jedoch sind damit bereits zwei wichtige Probleme erfasst: Zum einen die Notwendigkeit des Vorhandenseins einer gewissen Hinsicht, in der etwas verglichen wird (hier: Philosophie), was zugleich auch ein Vorverständnis davon, was «Philosophie» ist, erfordert. Und zum anderen die Differenzierung, dass ein Vergleich zwischen sehr verschiedenen Gegenständen (hier: *kulturell* verschiedenen) mitunter eine andere Qualität des Vergleichens darstellt als zwischen einan-

<sup>278</sup> Zudem werde ich argumentieren, dass Vergleiche in der komparativen Philosophie nicht auf «Philosophien» als Objekte des Vergleichs beschränkt sind. Vgl. Kapitel 7.4.1. sowie Kapitel 7 passim.

<sup>279</sup> Paul 2008, 24.

<sup>280</sup> Siehe dazu Kapitel 7.

<sup>281</sup> Vgl. Paul 2008, 24.

der auf bestimmte Weise nächststehenden Gegenständen. Für dieses Kapitel hingegen möchte ich im Folgenden v. a. auf einige Aspekte des Prozesses, der Erfordernisse und des Ausmaßes des Vergleichens eingehen, weil sich der Anspruch komparativen Philosophierens eben nicht nur in einem «simplen Vergleichen», wie er von IKP<sub>C</sub> Denkern und anderen moniert wird, erschöpft.

### **Das *tertium comparationis***

In der Literatur zur Komparativen Philosophie wird der Vergleich prominent thematisiert sowie auch durchaus kritisch problematisiert.<sup>282</sup> Unabhängig davon, wie das Verhältnis von komparativer und interkultureller Philosophie charakterisiert werden mag, ist dabei die Frage nach dem *tertium comparationis* zentral. Der Linguist Christian Lehmann definiert:

Wenn man zwei Dinge miteinander vergleicht, so tut man das im Hinblick auf eine Eigenschaft, für welche man wiederum einen Maßstab benötigt. Dieser ist das Tertium Comparationis («das Dritte im Vergleich».)<sup>283</sup>

Der Vergleich geschieht also in einer gewissen Hinsicht, mittels eines (oder auch mehreren) Dritten des Vergleichs, dem *tertium comparationis*. Weber definiert dessen Rolle im Vergleich wie folgt:

The *tertium comparationis* is one of four aspects in standard conceptualizations of comparison such as the following: (1) a comparison is always done by someone, (2) at least two *relata* (*comparata*) are compared, (3) the *comparata* are compared in some respect (*tertium comparationis*), and (4) the result of a comparison is a relation between the *comparata* on the basis of the chosen respect.<sup>284</sup>

Zum Beispiel wären in meiner Arbeit hier die IKP<sub>C</sub> und die Komparative Philosophie die zwei *Comparata* bzw. *Comparanda*<sup>285</sup>, also die Gegenstände des Vergleichs, die ich mit Hinblick auf ihre Einstellung zum Vergleich vergleiche – die «Einstellung zum Vergleich» selbst wäre hier also das *tertium comparationis*.<sup>286</sup>

<sup>282</sup> Siehe z. B. Weber 2014, Weber 2013a, Chakrabarti und Weber 2016a–c, Allinson 2001.

<sup>283</sup> Lehmann 2020. Vgl. ebd.

<sup>284</sup> Weber 2014, 152.

<sup>285</sup> Weber verwendet zur Bezeichnung der zwei oder mehr Vergleichsgegenstände z. B. in Weber 2014 stets *comparatum/comparata* («die Vergleichenen»), während er in Chakrabarti und Weber 2016a–c *comparandum/comparanda* («die zu Vergleichenden») verwendet. An letzteren Gebrauch schließe ich mich überwiegend an, da er mir für meine Zwecke passender und anschlussfähiger erscheint.

<sup>286</sup> Weber wählt als Beispiel das *Mengzi* 孟子 und das *Xunzi* 荀子 als *Comparanda*, die in Hinblick auf die Natur des Menschen (*human nature*) als Tertium verglichen werden könnten. Vgl. Weber 2014, 152 f.

Die Comparanda stellen also dar, was verglichen wird, und das Tertium, in welcher Hinsicht es verglichen wird.

Auch in «interkulturellen» Ansätzen wird stets insofern komparativ agiert, als etwas («Kontexte», «Kulturen», «Traditionen» o. ä.) in irgendeiner Hinsicht zueinander in Beziehung gesetzt wird (etwa in Form eines «Polylogs»). In diesem Fall ist die Hinsicht zunächst «Philosophie» oder «Kultur», oder auch inhaltlich weiterführend andere Themen des Interesses für interkulturelles Philosophieren.<sup>287</sup> Und mindestens auf dieser sehr basalen Ebene ist das *tertium comparationis* für die IKP<sub>C</sub> ebenso relevant wie für jede andere Art des Sprechens über Sachverhalte, die in einer bestimmten Hinsicht (oder mehreren) in Beziehung zueinander gesetzt werden. Dies ist natürlich auch Den Kern der IKP<sub>C</sub> bewusst. So grenzt Ghasempour die vergleichenden Aspekte der IKP von der «Komparatistik herkömmlichen Stils» ab,

[...] die im ideologisch sedimentierten Vergleich der Kulturen verharret, ohne die philosophisch vorausgesetzte dogmatische Vergleichsperspektive mitzuvergegenwärtigen [sic] und kritisch zu befragen. Ein interkulturell verfahrenender Vergleich kann deshalb nur auf der Grundlage eines selbst interkulturell ausgewiesenen Vergleichskriteriums praktiziert [sic] werden.<sup>288</sup>

Yousefi spricht von IKP als «parallelistischer Ausgleichsphilosophie», auf welche die «Interkulturalität» hinauslaufe, d. h. sie sei «[...] eine vergleichende Philosophie, die nicht intrakulturell, sondern interkulturell denkt und handelt».<sup>289</sup> Dabei sei sie laut ihm statt an der «Polarisierung», an einem friedlichen Umgang zwischen den Traditionen interessiert.<sup>290</sup> Aus der Sicht der IKP<sub>C</sub> muss also auch das «Vergleichen» aus interkultureller Perspektive neu gedacht und somit auch komparative Philosophie auf interkulturelle Art und Weise betrieben werden. Die IKP<sub>C</sub> umfasst also, in dieser Hinsicht, nicht nur implizit das komparative Element, sondern trachtet auch hier nach Transformation.

Das Tertium stellt gewissermaßen einen Kern des Konflikts um den von so vielen in der IKP<sub>C</sub> kritisierten «Vergleich» dar. In Stellungnahmen dazu fokussieren IKP<sub>C</sub>-Autoren darauf, etwa wie bei Mall formuliert, dass das jeweilige Dritte des Vergleichs nicht nur aus einer bestimmten «philosophischen» Tradition her-

<sup>287</sup> Natürlich können es in dieser Hinsicht auch «Kulturen» sein, die verglichen werden, d. h. «Kultur» kann ein relevantes Tertium darstellen, obgleich «Kultur» begrifflich oft problematisch ist und zudem durch den großen Fokus in der IKP Einseitigkeiten zu entstehen drohen. Vgl. Weber 2014, 167 ff. Vgl. Kapitel 5.5. und 6.2.

<sup>288</sup> Ghasempour 2016, 96. Vgl. ebd.

<sup>289</sup> Yousefi 2005, 30. Vgl. ebd., 30 f. Damit ist, wie zuvor bei Paul, die Wichtigkeit der «Entfernung» der Vergleichsobjekte angesprochen, d. h. ob sie also als so weit voneinander entfernt und als zwei «Kulturen» zugehörig gedacht werden, oder eben als nah genug und innerhalb einer «Kultur». Vgl. auch v. a. Kapitel 6.2.3. zu «intrakulturell».

<sup>290</sup> Vgl. Yousefi 2005, 30 f. Er bezieht sich dabei zitierend auf Mall 1995, 16.

aus bestimmt oder gar fixiert werden dürfe.<sup>291</sup> Diese Feststellung ist an sich selbstverständlich und entspricht der Standard-Definition des Tertiums, wie hier etwa bei Lehmann:

Methodisch ist wichtig, daß das Tertium Comparationis vor dem Vergleich gegeben ist und daß es unabhängig von den beiden verglichenen Dingen ist. Angenommen z. B., es werden Erna und Erwin verglichen im Hinblick auf die Frage, wer charmanter ist. Dann muß «Charme» vorab unabhängig definiert sein, und es kann nicht Ernas Charme den Vergleichsmaßstab abgeben.<sup>292</sup>

Statt «Ernas Charme» geht es der IKP<sub>C</sub> und anderen globalphilosophischen Autoren um «Philosophie», die ihres Erachtens bislang zu einseitig verstanden wird, als eben etwas «Westliches» o. ä., und versuchen entsprechend, ein tatsächlich «unabhängiges» Tertium zu definieren mit einem alternativen Philosophiebegriff. Wie ich in Kapitel 7 zeigen werde, scheitern diese Versuche an begrifflicher «Überbelegung», wenn nicht gar Inkonsistenz, da «Philosophie» begrifflich so stark westlich geprägt ist, dass sie kaum als unabhängiger Vergleichsmaßstab fungieren kann.

Bei Yousefi findet sich auch die interessante Formulierung der «Interkulturellen Komparatistik»: Damit möchte er zum Ausdruck bringen, dass Komparatistik «für das Verstehen und die Analyse eines Sachverhalts unverzichtbar» sei. Er unterscheidet eine «reduktive» von einer «interkulturellen Komparatistik», wobei letztere für ihn eine wissenschaftliche Methodik des vergleichend miteinander in Beziehung Setzens bezeichnet:

Sie vergleicht Sachverhalte aus kulturell unterschiedlichen Kontexten gemäß ihrer inneren Logik und setzt diese mit anderen Themen [...] oder Problemen in Beziehung und zieht hieraus einen Schluss. Das *tertium comparationis* wird *nicht ausschließlich* in einer Tradition verankert.<sup>293</sup>

Das steht wiederum im Widerspruch zur oben zitierten Definition, die das Tertium *standardmäßig* als «unabhängig» von den Comparanda sieht – worin bestünde dann also noch das spezifisch «interkulturelle» Element?

Ziel Yousefis «interkultureller Komparatistik» jedenfalls ist dann letztlich u. a. die Etablierung von «Überlappungen und Übergängen», geht also über das bloße Feststellen von Differenzen hinaus. Dem gegenüber steht für Yousefi dann eine «reduktive Komparatistik», die er ablehnt:

<sup>291</sup> Vgl. Mall 2005a, 106 f. Vgl. Mall 2000a, 325 f.

<sup>292</sup> Lehmann 2020. Vgl. ebd.

<sup>293</sup> Yousefi und Braun 2011, 69. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 68–71. Vgl. Yousefi 2010, 93–97.



Reduktive Komparatistik reißt einen bestimmten Aspekt aus dem Zusammenhang heraus, variiert und vergleicht ihn und verallgemeinert ihn schließlich. Das *tertium comparationis* wird *ausschließlich* in einer einzigen Tradition, meist der eigenen, verankert. Reduktive Vergleichsanalysen gehen zentristisch vor, indem sie alles vom eigenen Standpunkt heraus betrachten, bewerten und interpretieren.<sup>294</sup>

Yousefi bevorzugt also die «interkulturelle Komparatistik», da sie ihm zufolge nicht zentristisch agiere und es ihr gelingen könne, mittels eines in mehreren Traditionen fundierten, «interkulturellen» Tertiums par excellence das Ideal der IKP zu verkörpern. Wie nun jedoch konkret ein *tertium comparationis* gefunden werden soll, das dem entspräche (insofern es nicht ohnehin dem Standard-Tertium gleichkommt), führt Yousefi nicht aus – lediglich, dass es ihm um einen offenen Kulturbegriff ebenso wie um eine Verhinderung einseitiger Zugänge und damit der Verabsolutierung der eigenen Sichtweise gehe.<sup>295</sup> Der «Zentrismus», den er kritisiert, zeigt sich für ihn gerade darin, dass der Vergleichsmaßstab von vorneherein festgelegt werde und damit «theoretische Gewalttätigkeit» angelegt sei. Interkulturelles Vergleichen habe seinen Sinn und Zweck hingegen

[...] in der Hervorhebung unterschiedlicher Akzente und Aspekte sowie mannigfachen Umgangsweisen mit der Vernunft. Interkultureller Vergleich erleichtert die Möglichkeit der Kommunikation, weil das Vergleichskriterium interkulturell beschaffen ist.<sup>296</sup>

Damit ist jedoch noch immer nicht gesagt, wie das *tertium comparationis* spezifisch interkulturell bestimmt werden kann.<sup>297</sup> Zudem wird m. E. bei Yousefi nicht klar, woran er die befürchtete Einseitigkeit des Tertiums festmachen will: Schließlich zeichnet sich das Tertium *per definitionem* ja gerade dadurch aus, dass es «equally relatable» zu und «unabhängig» von den Comparanda ist.<sup>298</sup> Selbst wenn ein Begriff aus einer der zu vergleichenden «Kulturen» stammt, spricht das nicht grundsätzlich gegen seine Eigenschaft als mögliches Tertium, zumal der Vergleich ja auch mit dem Ergebnis enden kann, dass das gewählte Tertium nicht geeignet ist oder dass es in dieser konkreten Hinsicht keine Gemeinsamkeiten gibt. Wenn auch Yousefi schreibt, dass «interkulturelle Komparatistik» dadurch definiert sei, dass das *tertium comparationis* «nicht ausschließlich in einer Tradition verankert» sei, entspricht es also, wie zuvor im Falle Malls, nachgerade der Definition des Tertiums per se.

<sup>294</sup> Yousefi und Braun 2011, 70. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 70–73.

<sup>295</sup> Vgl. Yousefi und Braun 2011, 69–73.

<sup>296</sup> Yousefi und Braun 2011, 73.

<sup>297</sup> Für die Suche nach einem Tertium und die Frage, ob es sich schlussendlich auch für den eigentlich intendierten Vergleich eignet, wird Webers treffende Unterscheidung eines «präkomparativen *tertium comparationis*» verstärkt relevant, auf das ich weiter unten in diesem Kapitel sowie in Kapitel 7.4.1. eingehe.

<sup>298</sup> Vgl. Weber 2014, 153. Vgl. Lehmann 2020. Vgl. Kapitel 7.4.1.

Diese begriffliche Unstimmigkeit resultiert m. E. aus Yousefis starker Positionierung gegen die mögliche negative (und historisch häufig anzutreffende) Bewertung und abfällige Interpretation einer anderen «Kultur» mittels (z. B. rassistischer) Vergleiche.<sup>299</sup> Für Elberfeld erhält der Vergleich zwischen Kulturen mit der Epoche der europäischen Expansion seine große Bedeutung als prägend für das europäische Selbstverständnis: «Zunächst diene der Vergleich in Europa dazu, sich selber an die Spitze der Weltgeschichte zu setzen.»<sup>300</sup> Dieser Hintergrund ist m. E. eher zum Verständnis von Yousefis Argument geeignet, als dessen begriffliche Analyse: Der «Vergleich» steht für ihn und andere IKP<sub>C</sub>-Denker gewissermaßen stellvertretend für «Herabwürdigung», «Diskriminierung», «einseitige Darstellungen» o. ä. anderen Denkens durch den «Westen», der sich «vergleichend» darüber erhebt (siehe unten). Daher rührt wohl der Versuch, den letztlich unumgänglichen Vergleich durch den Zusatz «interkulturell» auch für die IKP<sub>C</sub> zugänglich zu machen, jenseits der befürchteten Einseitigkeiten.

Aber auch die immer wieder zu lesende Wortpaarung «interkultureller Vergleich» ist nicht unproblematisch. So warnt z. B. Lüsebrink vor einer Verwechslung von «Verstehen» und «Vergleichen», insbesondere mit Begriffen wie «interkultureller Vergleich», was «irreführend und unpräzise» sein könne, weil dies seines Erachtens die Unterschiede zwischen Vergleichen und der IKK verschwimmen lasse:

Das vergleichende, komparatistische Vorgehen setzt Phänomene miteinander in Beziehung, die einen gemeinsamen, <vergleichbaren> Kernbereich aufweisen und zugleich durch Unterschiede gekennzeichnet sind, aber nicht zwangsläufig in Beziehungen – etwa kultureller, kommunikativer oder politischer Art – miteinander stehen.<sup>301</sup>

Lüsebrinks Position bedeutet – ungeachtet der problematischen Referenz auf einen «vergleichbaren Kernbereich» (siehe unten) – zumindest ein erneutes Caveat für ein mitunter voreiliges Verbinden von Begriffen, die gut daran tun, differenziert zu werden und differenziert zu bleiben.<sup>302</sup>

Zugleich argumentiert auch Lüsebrink, dass interkulturelle und komparative Ansätze Hand in Hand gingen:

---

<sup>299</sup> Zudem wird der «Vergleich» nicht dem transformatorischen Anspruch der IKP<sub>C</sub> gerecht, da ja auch in einem eurozentrischen Denkmodell regulär «Vergleiche» stattfinden, was also an sich noch keine Veränderung bedeutet.

<sup>300</sup> Elberfeld 2017b, 179. Vgl. ebd.

<sup>301</sup> Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 38. Vgl. ebd., 38–44. Siehe zum historischen «interkulturellen Vergleich» auch Rösen 1998b.

<sup>302</sup> Lüsebrinks Bezug auf einen «vergleichbaren Kernbereich» ist m. E. irreführend: Schließlich muss kein «Kernbereich» gegeben sein, um vergleichen zu können. Weber argumentiert überzeugend, dass Vergleiche auch über *external relations* angestellt werden können. Siehe dazu v. a. Kapitel 7.4.1. Vgl. Weber 2014, 165–167.

[D]ie Begegnung mit anderen Kulturen [ruft] immer und unausweichlich Verstehens- und zugleich Vergleichsprozesse hervor[...]. Interkulturelle Kommunikation beruht somit auf der Verknüpfung von interkulturellem Verstehen und interkulturellem Vergleichen. *Interkulturelles Verstehen* [...] setzt [...] Vergleichen voraus und impliziert geradezu konstante interkulturelle Vergleichsvorgänge zwischen Eigenem und Fremdem, eigener und anderer Kultur.<sup>303</sup>

Wenn Lüsebrink sogar vom «permanenten Vergleichen im Prozess des Verstehens anderer Kulturen»<sup>304</sup> spricht, gilt das auch für die IKP<sub>C</sub>. Entsprechend nahelegend ist es, wie etwa bei Weber, die IKP als eine Unterform von komparativer Philosophie zu verstehen, als

[...] any philosophy that proceeds within a comparative setting by drawing on culture as philosophically relevant *tertium*. «Intercultural philosophy» thus is understood as a sub-form of comparative philosophy.<sup>305</sup>

Dabei möchte ich jedoch mit Weber daran erinnern, dass der Vergleich der «Kulturen» nur eine Möglichkeit unter vielen ist, einen Vergleich anzustellen, und zu begründen wäre, warum es gerade «Kulturen» sind, die sich als Tertium (oder prä-komparatives Tertium, siehe unten) eignen.<sup>306</sup> Letztlich schreibt Weber von IKP sogar als einem «reductionist view of comparative philosophy», aufgrund ihrer Beschränkung auf «Kulturen» als leitendes Tertium und dem damit verbundenen Außer-Acht-Lassen so vieler anderer Hinsichten, zumindest dem Namen nach.<sup>307</sup>

Auch wenn es der IKP<sub>C</sub> um eine «Vertiefung des Vergleichs» hin zum «Polylog» und zur direkten Kommunikation geht, muss sich die IKP<sub>C</sub> immer grundlegend Operationen des Vergleichs bedienen, wenn sie über das Verhältnis und die Inhalte verschiedener philosophischer Positionen schreiben will. Dies kann nicht durch den Einwurf ausgeräumt werden, dass sich die IKP<sub>C</sub> auf die Gemeinsamkeiten und nicht die Unterschiede beziehen wolle, oder nach den «philosophischen» o. ä. Gemeinsamkeiten über die Grenzen der «Kulturen» hinweg frage, etwa im Sinne von Malls *philosophia perennis*, da auch diese Erkenntnisse (zumindest implizit) durch Vergleiche entstehen.

303 Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 41 f. Hervorhebung im Original durch Fettdruck. Vgl. ebd.

304 Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 42.

305 Weber 2014, 167, Fußnote 26. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 166–168. Weber weist darauf hin, dass es andere Bestimmungen und Differenzierungen von interkultureller Philosophie gibt.

306 Vgl. Weber 2014, 167 f. Siehe auch Kapitel 6.2. sowie 7.4. für weiterführende Argumentation.

307 Vgl. Weber 2014, 167 f., auch Fußnote 25. Kurzzitat von ebd., 168.

Weber systematisiert das Tertium zusammenfassend weiter als einen «Berührungspunkt» (*point of commonality*), der variabel auf einer Art Skala der Intensität der Gemeinsamkeit eingeordnet werden könne:

The *tertium comparationis* [...] denotes a point of commonality, and I shall use that expression to mean what from one point of view could be called minimal and maximal conceptions of <commonality>: minimally, the expression refers to a <common> respect (equally relatable to both *comparata*) and, maximally, the expression refers to something like a <common> property (shared by both *comparata*).<sup>308</sup>

Wenn ein Vergleich in einer bestimmten Hinsicht angestellt wird, dann ist, wie Weber verdeutlicht, damit die Behauptung verbunden (wie schon oben am Beispiel Yousefis dargestellt), dass diese Hinsicht (ein Begriff, eine Sache, ...) beiden zu Vergleichenden gleichermaßen zuordenbar ist, dass ein Vergleich stets einen oder mehrere «points of commonality» beinhalte, die durch Reflexion identifiziert werden können.<sup>309</sup> Doch damit beginnen die Fragen erst, auch bei Weber: «What does <equally relatable> mean? How do we have to conceive of that <commonality>?»<sup>310</sup>

### Ralph Webers Konzept des «prä-komparativen tertium comparationis»

Für meine Arbeit ist zunächst v. a. wichtig, wie Weber das Tertium weiterführend problematisiert und um einen zusätzlichen Aspekt ergänzt, was er als das «prä-komparative *tertium comparationis*» bezeichnet, mittels dem die zu Vergleichenden ausgewählt werden:

To this [...] should be added a fifth element, which emphasizes the act of selecting the *comparata*, which are chosen for comparison because they are somehow considered related or are at least related by the very fact that they are laid one next to the other for comparison. That relation on some level includes a commonality that I have called the <pre-comparative *tertium*>.<sup>311</sup>

Weber argumentiert also, dass es letztlich nicht nur ein *tertium comparationis* gebe, sondern noch ein zweites, «vorgesaltetes» Tertium, das nicht notwendigerweise das gleiche ist wie das Dritte des dann folgenden Vergleichs. Es sei aber

<sup>308</sup> Weber 2014, 153. Vgl. ebd., 152 f. Kurzzitat von 168. Kursivschreibung im Original.

<sup>309</sup> Das gilt, wie Weber argumentiert, auch für Ähnlichkeiten (*similarities*), Familienähnlichkeiten und Analogien, die nur scheinbar etwas in Beziehung setzen, ohne dabei einen *point of commonality* (und damit ein Tertium) zu bemühen. Vgl. Weber 2014, 155 f. Vgl. ebd., 155–162 für Webers Besprechung der drei Konzepte. Vgl. Kapitel 7.4. für meine Anwendung von Webers Argumentation, u. a. in Bezug auf Familienähnlichkeit.

<sup>310</sup> Weber 2014, 155. Vgl. Kapitel 7.4.

<sup>311</sup> Weber 2013b, 173. Kursivschreibungen im Original.

gewissermaßen eine mindestens implizit angenommene Verbindung zwischen den Vergleichsgegenständen, die als *pre-comparative tertium* bereits eine entscheidende Rolle für die Bestimmung der Comparata spiele:

[...] [I]nsofar as the determination precedes the comparison this *tertium* may be thought of as 'pre-comparative' – and I shall distinguish [...] between the *tertium comparationis* as the respect in which determined *comparata* are compared and the 'pre-comparative' *tertium* which is at work in the setting up of the comparison, that is, in the determination of the *comparata*.<sup>312</sup>

Das prä-komparative Tertium ist also das, in welcher Hinsicht die Comparanda ausgewählt werden. Mit Weber wird deutlich, dass, um vergleichen zu können, zuvor bereits implizit verglichen wurde und mittels eines prä-komparativen Tertiums zwei Vergleichsgegenstände gefunden werden konnten. Er argumentiert treffend, dass eine «Unvergleichbarkeit» letztlich unmöglich sei, dass auch bei scheinbar absurden Paarungen eine Basis bzw. Hinsicht für einen Vergleich gefunden werden könne.<sup>313</sup>

Das ist hier v. a. von Relevanz wegen einer mutmaßlichen Unvergleichbarkeit von Philosophie und einer oder mehreren anderen «Denktraditionen»: Denn ein möglicher Einwand gegen eine komparative wie auch interkulturelle Philosophie könnte lauten, dass die zu vergleichenden Denker oder Texte doch «unvergleichbar» seien, etwa Kant und Nāgārjuna oder Dōgens Faszikel *Uji* 有時 aus dem *Shōbōgenzō* 正法眼藏 und die *Vorrede* von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Weber argumentiert überzeugend, dass «Unvergleichbarkeit» nicht möglich ist, denn: Es ist ja schon verglichen worden, mit dem Resultat, dass in dieser Hinsicht «nicht verglichen» werden könne. Wenn in der Redewendung «Äpfel mit Birnen vergleichen» abwertend insinuiert wird, dass der Vergleich nicht angebracht oder möglich sei, dann ist das auf Ebene des Vergleichs insofern inkorrekt, als ein Vergleich in vielerlei Hinsicht möglich wäre: Bei beiden handelt es sich um Obstsorten (und können als solche verglichen werden), beide wachsen an Bäumen, beide haben einen Geschmack, beide tauchen in besagter Redewendung auf etc.<sup>314</sup> «Unvergleichbarkeit» besage also etwas anderes, wie Weber ergänzt:

If taken strictly it is clear that claims of incomparability do not mean to say that there is no *tertium* against which that which is claimed to be incomparable could be compared,

<sup>312</sup> Weber 2014, 162. Kursivschreibungen im Original.

<sup>313</sup> Vgl. Weber 2014, 163–166. Vgl. u. a. auch Kapitel 7.4. und 7.4.1.

<sup>314</sup> Vgl. Weber 2014, 165f. Weber bezieht sich auf das englische Äquivalent: «The idiom of 'apples' and 'oranges' of course can be compared in many regards (both are fruits, have a taste, etc.)» (Ebd., 165)

but rather that the *tertium* in question is not relatable to one or all *comparata*, at least not in a suggested specific manner.<sup>315</sup>

Jede Form von Bevorzugung eines Arguments stellt letztlich das Resultat eines Vergleichs dar (etwa über die Güte des Arguments). Es wäre also ganz grundlegend verfehlt, eine Form der IKP ohne das Vergleichen denken zu wollen – was bei aller Ablehnung des bloßen Vergleichs wohl auch kein IKP<sub>C</sub>-Denker zu sagen versucht.<sup>316</sup> Auch Bernreuter thematisiert den «verschmähten Vergleich» in der IKP<sub>C</sub>: Er kritisiert treffend, dass es sich eine «pauschale Ablehnung» zu einfach mache und fordert die explizite Auseinandersetzung mit den Strukturen des Vergleichs in der IKP, um die Erkenntnisse für ihre Zwecke nutzen und um sich qualitativ steigern zu können.<sup>317</sup>

### Der Vergleich und die IKP<sub>C</sub>

Was die IKP<sub>C</sub> also letztlich ablehnt, kann nicht der Vergleich an sich sein, sondern, wie Yousefi ausführt, eine bestimmte Form oder ein bestimmter Stil des Vergleichens, der ihrer Zielsetzung des Polylogs, des Austauschs, der Etablierung von Überlappungen etc. nicht gerecht wird. Dieser Punkt wird auch mit den Ausführungen Connollys deutlich, der zwei «Dimensionen» des Vergleichs in der Komparativen Philosophie unterscheidet: Die «interpretative Dimension», in der zu Verständniszwecken verglichen werde, und die «konstruktive Dimension», in der zum Zweck des philosophischen Fortschritts verglichen werde und in der es (ähnlich zum Anliegen der IKP<sub>C</sub>) um traditionsübergreifendes, zukunftsorientiertes Engagement mit dem Ziel der Weiterentwicklung von Philosophie gehe:

The *constructive* dimension [...] is what distinguishes comparative philosophy from comparative literature or comparative religion. Whereas the latter enterprises may help us to understand and interpret texts or religious practices, they do not themselves count as instances of literature or religion, but rather as the study of literature or the study of religion. Comparative philosophy, on the other hand, *is* philosophy.<sup>318</sup>

Connolly fügt seiner Darstellung noch eine dritte Dimension hinzu, die er als *reflective dimension* bezeichnet, mittels derer über die Natur des Vergleichs re-

<sup>315</sup> Weber 2014, 165. Kursivschreibungen im Original.

<sup>316</sup> Auch den interkulturellen dem komparativen Ansatz vorzuziehen ist das Resultat eines Vergleichs.

<sup>317</sup> Vgl. Bernreuter 2007, 123 f.

<sup>318</sup> Connolly 2015, 30 f. Kursivschreibung im Original. Siehe ausführlicher auch ebd., 33–45, zur «constructive dimension» v. a. 40 ff. Vgl. dies auch als Ergänzung zu Panikkars oben zitiert-er Anfrage an den Status komparativer Philosophie.

flektiert und ein philosophischer Ansatz dazu entwickelt werde – dazu zähle auch sein Buch selbst.<sup>319</sup>

Wichtig festzuhalten ist, auch in der hier gebotenen Kürze, die große Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Vergleich und damit verbundener Probleme auch für ein interkulturelles Philosophieren wie allgemein-interkulturelles Agieren, wie hier bei Bernd-Dietrich Müller:

In allen interkulturellen Situationen werden unbewußt und bewußt Vergleiche angestellt; ohne Vergleichshandlungen kann sich kein Sprecher in die Perspektive des anderen hineinversetzen, und auch einfache Berichte über fremde Kulturen [...] kommen ohne Vergleiche nicht aus. Der Vergleich wird hier demnach als Voraussetzung, als kognitive Vorarbeit zur interkulturellen Kommunikation zur Diskussion gestellt [...].<sup>320</sup>

In Müllers Aussage – getroffen im Kontext Interkultureller Kommunikation – liegt m. E. ein starker Appell an die IKP<sub>C</sub>, sich intensiver mit der Forschung der IKK auseinanderzusetzen, zumindest als «kognitive Vorarbeit», letztlich aber auch aus thematischer und methodischer Notwendigkeit. Auch für die interkulturelle Auseinandersetzung in der Philosophie genügt es nicht, mehr als einen «einfachen Vergleich» zu wollen, angesichts der zentralen Bedeutung des Vergleichs gerade für das «interkulturelle Verstehen». Müller stellt treffend fest, dass Vergleichen eine ausgesprochen komplexe Handlung ist – also alles andere, als die Positionen der IKP<sub>C</sub> vermuten lassen.

Der wunde Punkt für die IKP<sub>C</sub> mag darin liegen (wie oben mit Yousefi ausgeführt), dass Vergleichsvorgänge oft Bewertungsintentionen verfolgen, was sie aufgrund der historischen Be- und Abwertungen in der Philosophie in Hinblick auf außereuropäisches Denken gerne vermeiden möchte. Für Müller zeigt die allgemeine Möglichkeit der Ablehnung des Vergleichens auch die Brisanz dieser Operation:

[...] [G]ewarnt durch Methoden der «comparative politics», der kulturvergleichenden Psychologie, der Ethnologie oder durch Alltagserfahrungen [...] werden Positionen geschaffen, die auf Vergleiche(n) erstmal ablehnend reagieren, damit das Eigene durch das Fremde nicht ständig verzerrt, verglichen [sic] wird.<sup>321</sup>

Interessant ist, dass die IKP<sub>C</sub> zwar diese Ablehnung teilt, aber aufgrund umgekehrter Befürchtungen: Ihre Sorge ist vielmehr, dass das Fremde, Andere durch das «Eigene» verzerrt werden könnte bzw. weiterhin verzerrt wird durch die behaupteten «Fehlrepräsentationen» in der Philosophie. Nichtsdestotrotz sei auch laut Müller Vergleichen nicht nur für «interkulturelle Situationen charakteris-

319 Connolly 2015, 32f.

320 Müller 1986, 34. Vgl. ebd., 34–37. Vgl. auch Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 42–44, der Müllers Beitrag rezipiert.

321 Müller 1986, 37. Vgl. ebd.

tisch», als «[...] eine, wenn nicht *die* kognitive Operation zur Erkenntnisgewinnung [...]: Neues, Fremdes wird auf der Vergleichsgrundlage des bisher Erfahrenen integriert». <sup>322</sup> Elberfeld schreibt in ähnlicher Manier, dass der Vergleich an der Grenze von aufeinandertreffenden Ansätzen und Positionen arbeite, und damit auch eine fruchtbare und kritische Perspektive auf «den eigenen Ansatz» biete. Spätestens im 20. Jahrhundert habe der Vergleich ihm zufolge, im Gegensatz zum vorherigen Mittel der «Selbsterhöhung» nach und nach die neue «Funktion» erhalten, «[...] sich kreativ in Bezug auf das eigene Selbstverständnis mit anderen Kulturen auseinanderzusetzen, um so das *kritische* Potential der Vielfalt zu nutzen». <sup>323</sup>

Für Müller lautet die Frage daher nicht, ob, sondern vielmehr wie Vergleiche durchgeführt würden und unterscheidet verschiedene Typen des «interkulturellen Vergleichs» hinsichtlich ihrer Funktion und Form, die, wenn auch nicht immer streng abgrenzbar, doch zumindest in der Lage seien, die verschiedenen Kontexte und Dimensionen von (interkulturellen) Vergleichen zu illustrieren. <sup>324</sup> Der entscheidende Punkt sei, wie Lüsebrink in Anlehnung an Müller analysiert, dass das Durchführen von Vergleichen in interkulturellen Kontexten häufig «einskalig» bleibe, worunter er ein Kontrastieren der eigenen mit einer anderen «Kultur» versteht:

Das Fremde erscheint als «additive Reihe von Abweichungen» von der eigenen, gewissermaßen als Bezugsstandard gedachten Kultur. *Einskalige Vergleiche* enthalten tendenziell häufiger ahistorische, relational-einseitige und stereotypenfördernde Aussagen als *mehrskalige Vergleiche*. Letztere [...] erlauben hingegen grundsätzlich eine stärkere Differenzierung der Aussagen sowie eher die Möglichkeit des Perspektivenwechsels. <sup>325</sup>

Obgleich durch (einskalige) Vergleiche also einseitig, ahistorisch, stereotypenfördernd o. ä. agiert werden kann, wie es in der IKP<sub>C</sub> befürchtet wird, weist Lüsebrinks Hinweis auf den «mehrskaligen Vergleich» auf die Komplexität des Vergleichs zwischen «Kulturen und Gesellschaften» hin. <sup>326</sup> In diesem Sinne steht also nicht in Frage, dass interkulturelles und vergleichendes Vorgehen Hand in Hand gehen, und es wird erneut deutlich, dass der Vergleich sogar ein wichtiger Teil der interkulturellen Auseinandersetzung ist. Andreas Vasilache kommt im Rahmen seiner Analyse zum «interkulturellen Verstehen» zu dem Schluss, dass der Vergleich dafür die «adäquate Herangehensweise» sei: «Gerade der Ver-

<sup>322</sup> Müller 1986, 37. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

<sup>323</sup> Elberfeld 2017b, 179. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

<sup>324</sup> Vgl. Müller 1986, 70–74. Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 42–44.

<sup>325</sup> Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 43 f. Hervorhebungen im Original fett gedruckt.

<sup>326</sup> Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 44 f.



suchscharakter des Vergleichs erlaubt im Verstehen die In-Bezug-Setzung von Elementen, die auf den ersten Blick sogar inkompatibel erscheinen mögen.»<sup>327</sup>

Obgleich angesichts der evidenten Wichtigkeit des Vergleichs die *reflective dimension* Connollys also nahezu selbstverständlich klingen mag, ist sie es jedoch bei Weitem weder in der Philosophie allgemein noch in der Komparativen Philosophie. Ralph Weber bezeichnet es als «Kuriosität», dass «kanonische» Philosophen wie Cusanus, Kant oder Locke zwar den Vergleich durchaus angesprochen hätten, es aber trotz der Wichtigkeit des Vergleichs für die Philosophie noch keine extensive Ausarbeitung oder gar eine «Philosophie des Vergleichs» gegeben habe, lediglich

[...] interesting discussions on related notions such as resemblance, similarity, sameness, identity, or difference, on which one can draw to envisage a philosophy of comparison and to delve into the problematic of the *tertium* further. This problematic touches on some of the «big questions» in philosophy [...]. All of that, however, in no way belittles but rather increases the curiosity.<sup>328</sup>

Weber sieht komparative Philosophie allerdings im Allgemeinen eher nicht als Antwort oder Abhilfe auf diese Leerstelle. Denn obgleich komparativ, sei sie bislang nicht tiefergehend an Theorien über den Vergleich selbst angekommen – in den Augen Webers eine zweite Kuriosität:

Although some methodological issues (regarding incommensurability, universalisms and relativisms of all sorts, translation, etc.) frequently have formed the topic of discussion, little has been written in «comparative philosophy» about comparison itself. As far as scholars have discussed the topic, they have usually presupposed one or another set of *comparata* such as East and West, Greece and China, rational Europe and mystical India, or Chinese, Japanese, and Korean cultures. However, what we do when we compare and the «logical operation» of comparing, which the *tertium comparationis* represents, has hardly been touched.<sup>329</sup>

Weder vertritt Weber in seinen Beiträgen den Anspruch, eine extensive Philosophie des Vergleichs vorlegen zu können, noch kann das hier geschehen. Doch allein diese Fragen zu stellen, v. a. im Kontext der Auffassungen der IKP<sub>C</sub>, stellt

327 Vasilache 2006, 109. Ebd., 108–110.

328 Weber 2014, 153. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 153f. Etwa bei Cusanus: «Alles Forschen ist also Vergleichen. Es bedient sich des Mittels der Verhältnisbeziehung» (Elberfeld 2017b, 171) des lateinischen Originals «Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens». (Zitiert nach Elberfeld 2017b, 171, Fußnote 119, aus: Cusanus, *De docta ignorantia*, Buch 1, Kapitel 1.) Elberfeld referiert zwar beispielsweise über einige Momente des Nachdenkens über den Vergleich in der europäischen Philosophiegeschichte, neben Cusanus auch bei Kant, Hegel und Humboldt, aber mit Weber gesprochen handelt es sich auch bei diesen Thematisierungen eben nicht um extensive Ausarbeitungen. Vgl. Elberfeld 2017b, 170–179.

329 Weber 2014, 154. Vgl. ebd.

m. E. einen Erkenntnisgewinn dar, auch für die Problematisierung der IKP<sub>C</sub>. Obgleich meine Ausführungen auch an dieser Stelle thematisch unvollständig und oberflächlich bleiben, haben sie verdeutlicht, dass auch interkulturelles Philosophieren – bei aller vordergründigen Ablehnung des Vergleichens – ganz grundlegend ebenfalls komparative Operationen vornehmen muss, um überhaupt über seinen Gegenstand sprechen zu können: Dazu sind stets Annahmen nötig über das *tertium comparationis* und auch, wie Weber argumentiert, über das präkomparative Tertium. Mag es sich dabei auch um «Selbstverständlichkeiten» handeln, hat der Blick auf die IKP<sub>C</sub> gezeigt, dass sie leicht in Vergessenheit zu geraten drohen (insbesondere die Finessen von Webers Darstellung), mindestens aber, dass «Kultur» kein selbstverständlich gewähltes Tertium ist.

### 3.4. IKP und Postkoloniale Theorie

Die IKP<sub>C</sub> bedarf, wie letztlich jede Form von «Globalphilosophie,» ebenfalls einer zumindest rudimentären Abgrenzung von und Einordnung in die Postkoloniale Theorie, deren Grundthemen sie teilt und als deren Teil sie in gewisser Hinsicht auch verstanden werden könnte.<sup>330</sup> Mit Fug und Recht könnte eine Analyse der IKP<sub>BC</sub> oder «Globalphilosophie» vollständig aus Sicht von Autoren der Postkolonialen Theorie erfolgen, wie etwa Said, Spivak oder Bhabha. Interessant ist daher, dass das Verhältnis von IKP und Postkolonialer Theorie bzw. *Postcolonial Studies*, obwohl es thematisch auf der Hand liegt, noch nicht sehr vertieft analysiert worden ist. Zwar finden Thesen aus der Postkolonialen Theorie immer wieder Erwähnung in der IKP<sub>C</sub>, und auch die Verbindung von Kolonialismus und Philosophie bzw. die Auseinandersetzung mit postkolonialen Gegebenheiten ist nicht selten Thema. Eine dezidierte oder gar systematische Auseinandersetzung erfolgt jedoch nicht.

Insbesondere in der IKP<sub>C</sub> findet, trotz ihrer thematischen Ausrichtung, wesentlich weniger Rezeption statt als in den Kultur-, Sozial-, Geschichts- und Literaturwissenschaften.<sup>331</sup> Interkulturelle Philosophie korrespondiert mit Postkolonialer Theorie thematisch ganz grundlegend: Beide wenden sich gegen Eurozentrismus, beide thematisieren Probleme der Wissenschaft in Hinsicht auf den Kolonialismus etc. Es ist daher erstaunlich, dass noch nicht sonderlich viel explizite Forschung zu diesen Überschneidungen stattgefunden hat, abgesehen von randständigen Bemerkungen und Verweisen. Auch Stenger erkennt die Notwendigkeit dieser Auseinandersetzung mit einem Seminar an der Uni Wien im Sommersemester 2019, in dem er v. a. mittels der Texte von Mall, Wimmer

<sup>330</sup> Erneut ist diese Arbeit nicht der passende Ort für eine detailliertere Auseinandersetzung – doch auch in ihrer Kürze hier ist die Thematisierung wichtig, allein zur weiteren Eingrenzung der IKP<sub>C</sub>.

<sup>331</sup> Vgl. Schirilla 2012, 159. Vgl. allgemein auch Conrad und Randeria 2013.

und Kimmerle (als «Gründungsväter der IKP<sub>C</sub>») sowie von Said, Bhabha und Spivak die Differenzen sowie «Nähen» beider heterogener «Diskurslandschaften» im Umgang mit «verwandten Themen- und Problemstellungen» aufzeigen, ihre Stärken und Schwächen herausarbeiten und sie konstruktiv «ins Gespräch» miteinander bringen wolle:

Zielen die Ansätze zur Interkulturellen Philosophie stärker auf Verständigungspotentiale zwischen der sog. westlichen Philosophie und außereuropäischen, kulturell verankerten Denktraditionen [...], so sind die Positionen postkolonialer Diskurse weitaus stärker einer soziokulturell grundierten und politisch orientierten Philosophie geschuldet. Letztere haben mit der poststrukturalistischen Theoriebildung zwar auch einen genuin westlichen Zuschnitt in ihrem Argumentationsprofil, aber sie verstehen sich doch als eine Art «Auseinandersetzung von unten» mit der geschichtlichen Realität und damit verbundener Praktiken des Kolonialismus und Imperialismus.<sup>332</sup>

Explizit beschäftigen sich damit etwa Nikita Dhawan (2007, 2011), die im Rahmen ihrer Forschung Kritik an der IKP<sub>BC</sub> übt, Nausikaa Schirilla (2012) sowie beispielsweise auch Patricia Purtschert (2006, 2012) oder Richard King (1999a, auch 1999b, 2009), wobei letztere generell über postkoloniale Philosophie schreiben und nicht explizit über interkulturelle im Sinne der IKP<sub>C</sub>.<sup>333</sup>

Purtschert weist darauf hin, dass sowohl das «Nicht-Europäische» in der Philosophie im Allgemeinen als auch die Postkoloniale Theorie im Besonderen im «deutschsprachigen Raum» bis inklusive heute nur sehr verzögert und zögerlich rezipiert worden seien, im Gegensatz zu ihrer Relevanz im «anglophonen Raum». <sup>334</sup> Es ist also auffällig, dass sowohl der deutschsprachige Raum als auch die (deutschsprachige) Philosophie eine gewisse Leerstelle in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Postkolonialer Theorie aufweisen.<sup>335</sup> Die IKP<sub>C</sub> als

---

<sup>332</sup> Stenger (o. J.).

<sup>333</sup> In der philosophischen Auseinandersetzung mit Postkolonialität sind wesentlich mehr Autoren profiliert als hier genannt, etwa Sandra Harding u. v. a. Eine Liste wäre auch abhängig von einer genaueren Definition von «Postkolonialität» (und ob eine Auseinandersetzung mit «Postkolonialität» dezidiert als «philosophische» bezeichnet werden muss, um als solche zu gelten) sowie welche Auseinandersetzung noch als «philosophische» (im Gegensatz zu «theoretische» oder etwa «intellektuelle») gelten darf. Ein wichtiger Teil der Problematik ist auch die Frage nach der Bedeutung von «Philosophie», also beispielsweise inwieweit postkoloniale Theorie an sich bereits als Philosophie gelten kann oder muss und inwieweit «interkulturelle Philosophie» und «postkoloniale Philosophie» sich grundlegend überschneiden oder womöglich gleichbedeutend verwendet werden. Zudem: Inwiefern würden sich *postcolonial theorists* als «Philosophen» verstehen bzw. beschreiben?

<sup>334</sup> Vgl. Purtschert 2006, 14–16. Ähnliche Befunde mit Bezug auf Kultur- und Geschichtswissenschaften treffen auch Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, v. a. 59–62, worauf auch Purtschert hinweist.

<sup>335</sup> Conrad und Randeria argumentieren, dass diese Leerstelle auch darin begründet sei, dass Deutschland nur für vergleichsweise kurze Zeit Kolonien gehabt und daher heute keine große-

überwiegend deutschsprachiges Phänomen entsteht also in einem Raum, in dem die Postkoloniale Theorie (wie auch komparativ-philosophische Ansätze) nicht oder kaum vorhanden waren, und besetzt gewissermaßen eine Leerstelle in der deutschsprachigen Philosophie. Dies bedeutet keinen kausalen Zusammenhang, weist aber auf korrelierende Umstände hin, die das Bild der Entstehung der IKP<sub>C</sub> ergänzen können.

Laut Purtschert beschränke sich die «postkoloniale Perspektive auf die Philosophie» nicht auf Untersuchungen zu deren Positionen zu etwa Kolonialpolitik oder Sklaverei, sondern bestehe ganz grundlegend in der Frage,

[...] wie das moderne Verständnis von Zeit und Raum und die Art und Weise, sich selbst und Andere [sic] darin zu situieren, mit der Eroberung, Kartographierung und Kategorisierung der Welt [...] verbunden ist. Die Philosophie in diesem diskursiven Kontext zu verorten, bedeutet, sie nach ihrem spezifisch-modernen Eurozentrismus zu befragen.<sup>336</sup>

Auch damit wird die Verbindung zur IKP<sub>C</sub> deutlich: Beide sehen die Nachwirkungen des kolonialen Zeitalters im Fortbestehen «alter Asymmetrien», die laut Conrad und Randeria verfestigt und reproduziert würden, insbesondere auch auf das Fortbestehen eurozentrischer (d. h. asymmetrischer) Strukturen, Kategorien und Begriffe bezogen.<sup>337</sup>

---

ren Immigrationsgemeinschaften aus diesen habe, welche die Thematik wachhielten, sowie der Holocaust als zentrales Ereignis andere Themen neuerer Geschichte stark überlagert habe. Sie weisen auf zahlreiche Forschungsperspektiven zur kolonialen Erfahrung in Deutschland hin und erachten diese als ausgesprochen wichtig. Im Vergleich zu bspw. England spiele der Kolonialismus ihres Erachtens, zumindest für den Bereich der Geschichtswissenschaft, jedoch eine untergeordnete Rolle, könne doch englische Geschichte ohne ihre überseeischen Komponenten kaum sinnvoll erzählt werden, deutsche Geschichte hingegen schon. Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 60–62. Purtschert hingegen bewertet es als «unhaltbar», dass deutschsprachige Länder zu wenig Anteil am «kolonialen Projekt» gehabt hätten, um einen «postkolonialen Raum» darstellen zu können. Sie betont, dass der Kolonialismus kein rein «nationalstaatliches Projekt» gewesen sei und allein aufgrund z. B. der ökonomischen Verknüpfungen «[...] auch Staaten ohne Kolonien Kolonialpolitik betrieben haben». (Purtschert 2006, 15. Vgl. ebd., 15 f.)

**336** Purtschert 2006, 16.

**337** Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 45 f. Einige Autoren wie Shohat und Stam kritisieren, dass das «Postkoloniale» selbst zu diesem Fortbestehen beitrage: «The hegemonic structures and conceptual frameworks generated over the last 500 years cannot be easily vaporized with a <post>. By implying that colonialism is over, <postcolonialism> obscures the deformative traces of colonialism in the present.» (Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 40. Vgl. ebd.) Dies muss wohl mehr als Warnung verstanden werden, denn es geht der Postkolonialen Theorie vielmehr ja gerade darum, die «deformative traces of colonialism» und deren Fortbestehen aufzuzeigen und zu analysieren. Mit «post» soll ja auch über den zeitlichen Aspekt hinausgegangen und ebenso eine epistemische Dimension angesprochen werden. (Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 46.) Hall 2013, 197, spricht hingegen von «begrifflichen Sünden» des Konzepts des Postkolonialen, die von Shohat herausgestellt würden. Laut Schirilla weise das «post» «[...] auf das veränderte

## Enge Verbindungen

Der zentrale Punkt ist zunächst die Ähnlichkeit in der Ausgangslage von Postkolonialer Theorie und der IKP<sub>C</sub>: Beide stellen eine Kritik am Eurozentrismus dar. Chini ordnet daher, wenig überraschend, in einer Randbemerkung die IKP «[...] zweifelsohne in die Strömung des Postkolonialismus [...]» ein.<sup>338</sup> Ma und van Brakel sehen «Label» wie *intercultural philosophy* aus dem wachsenden akademischen Interesse an Themen der Globalisierung und des Postkolonialismus entspringen.<sup>339</sup> Auch Weidtmann argumentiert, dass die Auseinandersetzung mit interkulturellen Themen häufig durch die «postkoloniale Situation, in der wir heute leben» motiviert sei.<sup>340</sup> Während Wimmer die Entstehung der komparativen Philosophie auf vor ca. 100 Jahren im Kontext der Emanzipierung vom Kolonialismus datiert, steht das spätere Aufkommen der interkulturellen Philosophie für ihn «[...] im Zusammenhang mit postmodernen und postkolonialen Strömungen [...]».<sup>341</sup>

Und in der Tat argumentiert die IKP<sub>C</sub> oft aus einer impliziten Haltung der postkolonialen Wiedergutmachung heraus. So definiert Jammal sehr treffend, die interkulturelle Philosophie wolle

[...] Philosophiebegriffe entkolonialisieren, in dem sie nicht abendländische Philosophien in ihren eigenen Begriffen sprechen lässt. [...] IP versucht somit, die Philosophiegeschichte neu zu schreiben, auch in dem sie sie vom Rassismus befreit [...].<sup>342</sup>

Eng verbunden mit der Aufarbeitung des Kolonialismus und seiner Folgen steht auch der «Emanzipationsprozess», als welchen Mall die IKP<sub>C</sub> charakterisiert, d. h. «[...] eine Emanzipation des nicht- und außereuropäischen Denkens von seinen Jahrhunderte, ja sogar Jahrtausende alten in Europa entstandenen einseitigen Bildern».<sup>343</sup> Ein solcher Emanzipationsprozess mit Rückbesinnung auf das

---

Fortwirken von Machtverhältnissen». (Schirilla 2012, 161. Vgl. ebd.) Die begriffliche (und weitere) Kritik an der Postkolonialen Theorie von Shohat und Stam und anderen ist damit keinesfalls bei Seite geschoben. Vgl. auch Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 37–41 und 422–428 sowie die dort aufgeführten weiteren Arbeiten v. a. Shohats, sowie als gute Übersicht über Kritik am Postkolonialen Hall 2013.

<sup>338</sup> Chini 2004, 121.

<sup>339</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 179.

<sup>340</sup> Vgl. Weidtmann 2016, 15.

<sup>341</sup> Wimmer 2009, 308. Vgl. auch z. B. Kimmerle 2002, 8, für anklingende Parallelen.

<sup>342</sup> Jammal 2012, 10. «Begriffliche Entkolonisation» und ihre Wichtigkeit im Rahmen der Philosophie bespricht beispielsweise Wimmer mittels der Arbeit *Wiredus*. Vgl. Wimmer 2004, 63–66. Vgl. Weidtmann 2016, 16.

<sup>343</sup> Mall 2000c, 58. Wimmer schreibt in anderem Kontext: «Philosophie in postkolonialer Situation kann als Ethnophilosophie die Emanzipation von einer okzidentalen Hegemonie anstreben.» (Wimmer 2004, 58.)

namensgebende *e manum capere*, das «aus der Hand geben» (ursprünglich bezogen auf das Freilassen von Sklaven oder das Geben aus der väterlichen Gewalt), steht gerade in der Philosophie im Sinne der IKP<sub>C</sub> sinnbildlich für die Überwindung des festen Griffs des Eurozentrismus, aus dessen Händen die Philosophie befreit werden soll.

Dieser Anspruch, ein Emanzipationsprozess zu sein, rückt die IKP<sub>C</sub> auch in die Nähe von anderen Konzepten und akademischen Strömungen, die ihrerseits als Teil oder zumindest informierter Korrespondent der Postkolonialen Theorie gelten können: Der Frage nach Dekolonisierung der Philosophie<sup>344</sup>, der Befreiungsbewegung in Lateinamerika<sup>345</sup> oder der Dekonstruktion<sup>346</sup>, der Diskursanalyse oder des Neomarxismus. Neben diesen sowie der Bezeichnung «postkolonial» wären auch andere, ähnlich gelagerte und an der Vorsilbe «post» orientierte Begriffe geeignete Abgrenzungsgegenstände für die IKP<sub>C</sub> (wie auch der Postkolonialen Theorie): so etwa der Poststrukturalismus<sup>347</sup> oder die Postmoderne<sup>348</sup>. In kritischer Auseinandersetzung mit dem Begriff der «Postmoderne» schlägt Richard King einen «postwestlichen» Zugang vor, d. h.

[...] that the Enlightenment and postmodernism be neither wholly embraced nor wholly repudiated, but that something akin to «postwesternism» be developed, that is, an approach which takes into account the changing formation of international politics, globalisation and inter-cultural dialogue, and which is overtly motivated towards facilitating a postcolonial «inter-culturalism» with the goal of an end to the political, economic and philosophical hegemony of the western world.<sup>349</sup>

Freilich deckt sich Kings Begriff eines *postcolonial inter-culturalism* nicht notwendigerweise mit «interkultureller Philosophie» oder gar der IKP<sub>C</sub>. Wohl aber zeigt auch King mit der Erwähnung von «postcolonial inter-culturalism» die the-

344 Siehe kurz etwa bei Dhawan 2007, 33–36.

345 Siehe hierzu allgemein die Arbeit von Fomet-Betancourt, der sich v. a. lateinamerikanischer Philosophie und damit auch immer wieder den Befreiungsbewegungen widmet, z. B. Fomet-Betancourt 1997, 2000a, 200b, 2005.

346 Kimmerle hat mehrfach über Derrida veröffentlicht und findet über die Dekonstruktion zu interkulturellen Themen. Vgl. auch Dhawan 2007, 26: «[...] [T]he project of deconstructing philosophy is incomplete without the accompanying project of decolonising philosophy, namely, the hegemony imposed by colonialism.»

347 Vgl. z. B. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 46. Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 12: «Theoretisch zeigt sich der Postkolonialismus vor allem stark durch marxistische und poststrukturalistische Ansätze beeinflusst.» Auch Schirilla betont die theoretische Beeinflussung des Postkolonialismus durch den Poststrukturalismus. Vgl. Schirilla 2012, 160. Ein Grundbezug ist etwa der Umgang mit Ethno- und Logozentrismus.

348 Mall schreibt: «Interkulturelle Philosophie ist nicht bloß ein Ableger der Postmoderität, obwohl der postmoderne Geist, recht verstanden, die Offenheit einer interkulturellen philosophischen Verständigung fördert.» (Mall 2000a, 310) Vgl. auch Dhawan 2007, 26.

349 King 1999b, 233. Vgl. ebd., 230–245. Vgl. auch die Einleitung zu Kapitel 7.

matischen Überschneidungsmöglichkeiten und generelle Nähe der Konzepte. Lüsebrink schreibt ebenfalls von «postkolonialer Interkulturalität» und bezeichnet damit die im Allgemeinen zunehmend veränderten interkulturellen Beziehungen zwischen dem «Okzident» und den ehemaligen Kolonien im postkolonialen Zeitalter ab spätestens der Mitte des 20. Jahrhunderts, etwa in Form von Gegen Diskursen und der Entwicklung eines neuen, außereuropäischen Blicks u. a. auf diese Beziehungen, in deren Aufarbeitung er eine Herausforderung für die interkulturelle Forschung sieht.<sup>350</sup> In diesem Sinne wäre Lüsebrinks «postkoloniale Interkulturalität» wohl die Berücksichtigung der speziellen postkolonialen Situation wie Perspektive innerhalb der Theoriebildung und praktischen Umsetzung interkultureller Kommunikation, also einer von vielen Aspekten der «Interkulturalität», ohne damit jedoch alle diese Begriffe gleichzusetzen.

Obgleich die IKP<sub>C</sub> die akademische Philosophie öffnen will für Elemente auch postkolonialen Denkens und insofern damit als eine Form postkolonialen Philosophierens gelten könnte, können beide Formen nicht gleichgesetzt werden. Für weitergehende Differenzierungen müsste also genauer ausgearbeitet werden, was postkoloniale Philosophie ist, und gegebenenfalls auch, wie die IKP<sub>C</sub> sowie die anderen Ansätze globalen Philosophierens genauer zu ihr positioniert werden müssen.<sup>351</sup> Purtschert etwa definiert postkoloniale Philosophie anhand ihrer drei «Modi» («Kritik», «Selbstkritik» und «Aneignung»), die sie in ihr als «vordringliche Aufgaben» sieht:

Erstens wird die Art und Weise, wie die Welt von westlichen Wissensordnungen dargestellt wird, mit philosophischen Mitteln einer postkolonialen Kritik unterzogen. Zweitens werden die eurozentrischen Grundlagen der Philosophie freigelegt. Drittens werden philosophische Ansätze für das postkoloniale Projekt anschlussfähig gemacht.<sup>352</sup>

Mindestens im zweiten Punkt lässt sich eine Übereinstimmung mit einem Ziel der IKP<sub>C</sub> feststellen.

Eine weitere Abstufung müsste vorgenommen werden zwischen «Theorie» und «Philosophie», die oft als synonym verstanden werden, und der damit verbundenen Frage, worin sich *Postkoloniale* Theorie und *Postkoloniale* Philosophie letztlich unterscheiden.<sup>353</sup> Purtschert sieht den Unterschied wohl mit dem dritten und ersten Punkt darin, dass es sich um «philosophische Mittel» handle, was

<sup>350</sup> Vgl. Lüsebrink <sup>2</sup>2013, 195 f.

<sup>351</sup> Ebenfalls müsste eingehender untersucht werden, inwieweit die IKP<sub>C</sub> (und Globalphilosophie) historisch und systematisch in Verbindung mit *Postcolonial Studies* stehen oder gesehen werden können.

<sup>352</sup> Purtschert 2012, 343.

<sup>353</sup> Autoren wie Edward Said als Literaturwissenschaftler mögen mehr als postkoloniale Theoretiker gelten, wohingegen Homi Bhabha und insbesondere Gayatri Spivak als Philosophen durchaus auch als postkoloniale Philosophen verstanden werden könnten.

ebenso wie «philosophische Ansätze» natürlich stark abhängig von dem Verständnis von Philosophie wäre.<sup>354</sup> Auch was die «postkoloniale Kritik» angeht, die die postkoloniale Philosophie durchführen will, wäre als Einschätzung und Definition auch abhängig davon, als was genau man das «Postkoloniale» definieren möchte. Castro Varela und Dhawan sehen Postkoloniale Theorie

[a]ls kritische Intervention, die interdisziplinär denkt und eine immense Bandbreite an Themen bearbeitet [...]. Postkoloniale Theorie untersucht dabei sowohl den Prozess der Kolonisierung als auch den einer fortwährenden Dekolonisierung und Rekolonisierung. Die Perspektive auf den (Neo-)Kolonialismus beschränkt sich dabei nicht auf eine brutale militärische Besetzung und Ausplünderung geographischer Territorien, sondern umfasst auch die Produktion epistemischer Gewalt.<sup>355</sup>

Insbesondere die epistemische Gewalt in Form des Eurozentrismus als zentrales Thema verbindet die IKP<sub>C</sub> mit einer postkolonialen Perspektive. Als ebenfalls «interdisziplinär denkend» könnte die IKP<sub>C</sub> als ein «natürlicher» Korrespondenzpartner der Postkolonialen Theorie in der akademischen Philosophie gehandelt werden, sowie als auf Dialog und Verständigung zielgerichtete Ergänzung zu einer weiter gefassten, nicht immer scharf abgrenzbaren postkolonialen Philosophie.<sup>356</sup>

Castro Varela und Dhawan schreiben sogar, dass es unmöglich scheine, eine «allgemeingültige Definition» zu geben:

Der Begriff «postkolonial» widersetzt sich gleichsam einer exakten Markierung: Weder bezeichnet er eine spezifisch-historische Periode noch einen konkreten Inhalt oder gar ein klar bestimmbares politisches Programm. [...] Viele haben angemerkt, dass sich die Idee der Postkolonialität als allzu flexibel erweist. Damit läuft sie Gefahr, ihre Wirkmächtigkeit als analytisches Konstrukt zu verlieren.<sup>357</sup>

Diese Einschätzung erleichtert jedoch eine Einordnung der IKP<sub>C</sub> in das vage Feld der Postkolonialität. Zudem könnte in der Unschärfe und Heterogenität bereits eine Gemeinsamkeit mit der IKP<sub>C</sub> gesehen werden.<sup>358</sup> Für Castro Varela und

<sup>354</sup> Zudem handelt es sich bei ihrer Definition von postkolonialer «Philosophie» als einer «philosophischen» Auseinandersetzung mit Hilfe von «philosophischen Mitteln» und «philosophischen Ansätzen» um eine Zirkeldefinition, die zumindest in Hinsicht auf das Philosophieverständnis nicht weiterführt, wohl aber auf die Wichtigkeit der Definition von Philosophie hindeutet. Vgl. Kapitel 7, v. a. 7.2.

<sup>355</sup> Castro Varela und Dhawan <sup>2015</sup>, 12. Schirilla merkt an: «Als epistemische Gewalt bezeichnet Spivak Denken und Sprechen, das gewaltsam wirkt.» (Schirilla 2012, 160.)

<sup>356</sup> Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2015</sup>, 15 ff. Vgl. Schirilla 2012, 159 f.

<sup>357</sup> Castro Varela und Dhawan <sup>2015</sup>, 286, schreiben dazu unter der Überschrift «Postkoloniale Theorieindustrie».

<sup>358</sup> Schirilla 2012, 160. Vgl. ebd., 159 f. Während allgemein von «Postkolonialer Theorie» und *Postcolonial Studies* die Rede ist, verwendet Schirilla die Bezeichnung «Postkoloniale Theo-



Dhawan entspricht die mangelnde Uniformität der Postkolonialen Theorie den Gegebenheiten ihres Untersuchungsgegenstandes und plädieren für «Kontextsensibilität» auch in der Verwendung von «postkolonial». <sup>359</sup> Schirilla charakterisiert die Bandbreite:

Zentrale theoretische Anliegen sind die Dekonstruktion essentialistischer und eurozentristischer Diskurse, die Hinterfragung scheinbar klarer Oppositionen wie Inklusion – Exklusion, Kolonisierer – Kolonisierte, Okzident und Orient, Tradition – Moderne und die Machtkritik. <sup>360</sup>

Viele Autoren, die der Postkolonialen Theorie zugeordnet werden können, sind mit ihren Beiträgen zur epistemischen Gewalt, zur Globalisierung, zum Kulturbegriff oder zur Hybridität auch für die Themen der IKP<sub>C</sub> wichtig. <sup>361</sup> In der Literatur werden in der Regel als Anfangspunkte und grundlegende Autoren der Postkolonialen Theorie Edward Said, Gayatri Spivak und Homi Bhabha genannt – Castro Varela und Dhawan bedauern sogar, dass die drei zu den «Popstars» der Postkolonialen Theorie erhoben worden seien, die bisweilen «unglücklicherweise» in ihrer Strahlkraft die Sache selbst überlagerten. <sup>362</sup> Diese sind auch für eine Auseinandersetzung mit der IKP<sub>C</sub> von Relevanz: Said hat auch hier Bedeutung durch die literaturwissenschaftliche Analyse von Orientalismus (und Prägung dieses Begriffs) und stereotyper Fremdwahrnehmung bzw. Konstruktion des «Anderen»; Gayatri Spivak unter anderem durch ihre Arbeit zur Sprachlosigkeit des Subalternen und zur marxistisch-feministischen Dekonstruktion; Homi Bhabha u. a. mit wichtigen Grundlagenarbeiten zur kulturellen Hybridität.

### Herausforderungen an die IKP<sub>C</sub>

Zusammenfassend ist es also ausgesprochen frappierend, dass explizite Postkoloniale Theorie sowie die historischen und systematischen Bezüge zur IKP<sub>C</sub> von den Autoren der IKP<sub>C</sub> kaum systematisch in Verbindung gesetzt, analysiert und rezipiert werden, abgesehen eben von gelegentlichen Verweisen auf die postkoloniale Situation und Zitaten von bestimmten Autoren wie Bhabha oder Said. Da-

---

rien», weil diese eben nicht einheitlich seien und sie sich daher dem Plural verpflichtet fühle. Schirilla hält neben dem Plural auch «Postkoloniale Theorie» als einen «ad-hoc-Singular» für zulässig.

<sup>359</sup> Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2015</sup>, 16 f.

<sup>360</sup> Schirilla 2012, 161.

<sup>361</sup> Vgl. Schirilla 2012, 166.

<sup>362</sup> Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2015</sup>, 286. Diese kurzen Beschreibungen der Leistungen von Said, Spivak und Bhabha sind natürlich deren Werk nicht angemessen. Siehe neben Originalquellen wie Said 1978/2003, für ausführlichere Einführungen z. B. Castro Varela und Dhawan <sup>2015</sup>, dort v. a. 91–150 (Said), 151–218 (Spivak), 219–284 (Bhabha), oder kürzer auch Schirilla 2012, 160–166. Vgl. zu Said auch kurz Kapitel 4.2. u. 4.4.

bei könnten die Theoreme der *Postcolonial Studies* ebenso wie die bereits recht fortgeschrittene und differenzierte Kritik daran durchaus zur Auseinandersetzung mit Thesen und Strukturen der IKP<sub>C</sub> (etwa deren Bezug auf Eurozentrismus sowie binäre Unterscheidungen in der Philosophie) genutzt werden.<sup>363</sup> Ähnlich wie im Falle des Verhältnisses zur IKK ist die Interdisziplinarität auch hier eher schwach ausgebildet; die Erkenntnisse der anderen Forschungsrichtungen werden weniger rezipiert als es die thematischen Überschneidungen erwarten ließen. Dies hat sicher auch damit zu tun, dass beide Richtungen alles andere als einheitlich sind und vor je eigenen, konzeptionellen Problemen stehen. Ähnliche Kritik übt Weber an der komparativen Philosophie: «Auch Strömungen wie Postkolonialismus werden nur selten fruchtbar gemacht, weder affirmativ noch in kritischer Absetzung.»<sup>364</sup>

Einen Ansatz dazu, die Thesen von Vertretern der IKP<sub>C</sub> aus Sicht postkolonialer Theoriebildung zu analysieren und zu problematisieren, liefert Schirilla in einem kurzen Beitrag, der zugleich der einzige mir bekannte Aufsatz ist, der dieses Verhältnis explizit genauer untersucht.<sup>365</sup> Schirilla sieht in der Auseinandersetzung von Philosophie und Postkolonialer Theorie Anlass zur Selbstkritik für die (interkulturelle) Philosophie und beschreibt «aktuelle Herausforderungen», welche die Postkoloniale Theorie «auf einer programmatischen Ebene» an die IKP stelle:

Postkoloniale Theorien stellen in mindestens dreierlei Hinsicht neue Diskurse dar und verlangen folgende Umorientierungen:

- anstelle von kultureller Differenz geht es um kulturelle Hybridität
- statt um Vielfalt der Kulturen geht es um Macht und Ohnmacht, Peripherie und Zentrum
- anstelle des Verstehens des Fremden oder des Dialogs mit dem Fremden geht es um westliche philosophische Selbstkritik[.]<sup>366</sup>

Damit setzt Schirilla an zentralen Punkten des Selbstverständnisses der IKP<sub>C</sub> an: Sie wählt in Homi Bhabha einen Kritiker der Vorstellung von wesenhafter «kultureller Differenz», mit welcher laut ihm bewertet und die Haltung des Kolonialismus weiter befördert werde. Bhabha sehe ihr zufolge die Rede von kultureller Unterschiedlichkeit im Kontext von Herrschaft und in der Nachfolge des Kolo-

<sup>363</sup> Vgl. als Kritiken an der Postkolonialen Theorie etwa sehr scharf Shohat 1992, ebenso wie Dirlik 1999 oder auch Hall 1993, der etwas mildere Kritik übt, sowie Castro Varela und Dhanwan<sup>2</sup> 2015, 285–338, die ein ausführliches Kapitel der Kritik an der Postkolonialen Theorie widmen. Vgl. auch Kapitel 7.5. zur Problematisierung des «anti-eurozentrischen Eurozentrismus» in der IKP<sub>C</sub> u. a. mit «postkolonialen» Stimmen.

<sup>364</sup> Weber 2017, 7. Vgl. ebd., 6f.

<sup>365</sup> Vgl. Schirilla 2012. Vgl. auch Schirilla 2014.

<sup>366</sup> Schirilla 2012, 160. Formatierung als Auflistung und fehlende Satzzeichen im Original.

nialismus stehend – das Festlegen von kulturellen Unterschieden transportiere immer auch Unter- bzw. Überlegenheits-Botschaften, sei überhaupt nur eingeführt worden, um «Wertigkeitsunterschiede» treffen zu können. Diese Botschaft werde auch stets im akademischen bzw. westlichen Diskurs über kulturelle Differenz transportiert.<sup>367</sup>

In dieser Auffassung liegt eine Herausforderung an die IKP<sub>C</sub>, die zwar selbst das bewertende Vergleichen anderer «Kulturen» kritisiert, zugleich aber doch der Feststellung kultureller Differenzen insofern bedarf, als erst dadurch ein «inter», d. h. eine vermittelnde bzw. überbrückende Perspektive des «Zwischen», notwendig wird. Dies gilt insbesondere auch, wenn Bhabha, wie Schirilla darstellt, vor einer Suche nach «dem Anderen» und «dem Authentischen» warne und stattdessen ein Konzept von «kultureller Hybridität» vertrete, demzufolge Kulturen sich durch eine «Vermischung von Diskursen, Technologien, Traditionslinien und Praktiken» auszeichneten.<sup>368</sup>

Das Verhältnis von Hybridität und Interkulturalität in der IKP<sub>C</sub> wäre in der Tat ein weiter zu problematisierendes und begrifflich genauer zu fassendes.<sup>369</sup> Es besteht v. a. Bedarf für ein weiteres Befragen der IKP<sub>C</sub>, insbesondere da sich m. E. Vorstellungen von «Hybridität» und «Interkulturalität» teilweise zu überlagern scheinen. Lüsebrink schreibt allgemein, wie zuvor erwähnt, dass diese beiden Begriffe (sowie weitere wie u. a. «Métissage» oder «Synkretismus») «[...] unterschiedliche Formen der Kulturmischung, [...] die kreative Verbindung und Verschmelzung von Elementen aus unterschiedlichen Kulturen [...]»<sup>370</sup> bezeichnen. Dies gilt zwar zunächst in Hinsicht auf Lüsebrinks Programm für die IKK, kann aber im Wesentlichen als Anfrage an die IKP<sub>C</sub> übertragen werden. Die IKP<sub>C</sub> selbst betont jedenfalls vehement, mit «Interkulturalität» mehr bezeichnen zu

---

**367** Vgl. Schirilla 2012, 163f. Ich beziehe mich hier wie im Folgenden stets auf die Rezeption Bhabhas und nicht auf ihn selbst, da hier v. a. die Interpretation von Interesse ist, und weniger, ob er treffend dargestellt wurde.

**368** Vgl. Schirilla 2012, 163–165. Obgleich hier und auch über Bhabhas Konzeption hinaus eine Auseinandersetzung mit «Hybridität» in Abgrenzung von Interkulturalität eine vielversprechende Forschungsperspektive über das Verhältnis und die Vermischung von «Kulturen» darstellt, verzichte ich auf eine tiefergehende Auseinandersetzung zu Gunsten anderer Themen. Siehe für kurze, kritische Einführungen etwa Nederveen Pieterse in Kirloskar-Steinbach 2012, 125–132 oder Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 37–46. Siehe zu Hybridität auch kurz in Kapitel 6.2.1. und 6.2.3.

**369** Siehe dazu auch kurz in Kapitel 3.2.1. zur Kontrastierung von «Interkulturalität» und «Hybridität».

**370** Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 16. Vgl. ebd., 16f. Hervorhebung im Original <sup>3</sup>durch Fettdruck. Siehe auch Kapitel 3.2.1. Ähnlich schreiben Shohat und Stam: «Postcolonial theory, in so far as it addresses complex, multilayered identities, has proliferated in terms having to do with cultural mixing; religious (syncretism); biological (hybridity); human-genetic (*mestizaje*); and linguistic (creolization).» (Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 41.)

wollen als nur eine «Vermischung»: Ghasempour etwa versucht klarzustellen, dass interkulturelle Philosophie mehr als nur ein Synkretismus verschiedener intellektueller Traditionen oder gar eine «eklektizistische Mischung» sei, bei denen es letztlich darum gehe, «[...] naiv und additiv eine artifizielle Universalkultur oder Superkonzeption zu fabrizieren».<sup>371</sup>

Auch die Begriffe selbst sind anscheinend geeignet, um «vermischt» bzw. kombiniert zu werden: So spricht Lüsebrink auch vom «Phänomen der verdrängten interkulturellen Hybridität»<sup>372</sup>, ohne dass aus dem Kontext deutlich wird, was er damit bezeichnen will oder was den Unterschied zu einer nicht-interkulturellen Hybridität konstituiert. Unabhängig davon, ob hier ein Fall von begrifflicher Ungenauigkeit vorliegen mag oder nicht, zeigt dies doch an, dass es für die Debatte um die IKP<sub>C</sub> von Wichtigkeit ist, auch das Verhältnis zu Konzepten der Hybridität (sowie ähnlicher Formulierungen in der Postkolonialen Theorie), zu klären. Shohat und Stam formulieren kritisch zur «Hybridität»:

As a descriptive catch-all term, <hybridity> fails to discriminate between the diverse modalities of hybridity: colonial imposition, obligatory assimilation, political cooptation, cultural mimicry, and so forth. [...] Hybridity [...] is power-laden and asymmetrical [sic]. Whereas historically assimilation by the <native> into European culture was celebrated as part of the civilizing mission, assimilation in the opposite direction was derided as <going native>, a reversion to savagery.<sup>373</sup>

Im Unterschied zu «Interkulturalität» scheint «Hybridität» also mehr auf Machtrelationen bezogen und ein spezifischer Terminus interkultureller Auseinandersetzung in einem v. a. postkolonialen Kontext zu sein.<sup>374</sup>

Der zweite Punkt in Schirillas Auflistung stellt der Betonung von kultureller Vielfalt die Frage nach «Macht» gegenüber und problematisiert das Verhältnis:

Interkulturelle Philosophie neutralisiert Machtverhältnisse, da die aktuelle Notwendigkeit des Rekurses auf kulturelle Vielfalt als Ergebnis eines gewaltsamen Prozesses und als ein Erbe des Kolonialismus zu sehen ist.<sup>375</sup>

Schirilla betont, dass ein zentraler Anspruch der IKP<sub>C</sub> zwar in der Kritik des «Herrschaftsanspruchs westlichen Denkens» liege, gleichzeitig aber das Nachdenken über «Macht» noch nicht ausreichend in ihr verankert sei. Aufgrund der Verbindung

371 Ghasempour 2006, 96. Vgl. ebd.

372 Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 17.

373 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 43.

374 Neben «Hybridität» und «Interkulturalität» steht als ähnlicher Begriff in Assoziation mit postkolonialer Theoriebildung z. B. auch «Métissage»: Weil dieser laut Lüsebrink eher als kolonial belastet gesehen werde, sei er in vielen neueren Ansätzen durch «Hybridität» ersetzt worden. Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 16–18. Auch diese ähnlichen Begriffe des Kulturtransfers werden also in einer ausführlicheren Kritik der IKP<sub>C</sub> zu beachten sein.

375 Schirilla 2012, 169.

von «kultureller Differenz» und dem Feststellen von Unter- oder Überlegenheit sieht sie die Notwendigkeit, darüber und über «Kultur» philosophisch verstärkt unter den Perspektiven von «Macht» und «Hegemonie» zu reflektieren.<sup>376</sup>

Die «entscheidende Herausforderung» jedoch sieht Schirilla in ihrem dritten Punkt – ganz ähnlich zum zweiten Modus Purtscherts («Selbstkritik») in Bezug auf Postkoloniale Philosophie – darin, dass interkulturelles Philosophieren auch «philosophische Selbstkritik» umfassen müsse.<sup>377</sup> Damit kann jedoch nicht nur die Selbstkritik der Philosophie gemeint sein (welche die interkulturelle Philosophie ja bereits ausführlich übt), sondern tatsächliche Selbstkritik an dem interkulturellen Ansatz in der Philosophie selbst, obgleich Schirilla diesbezüglich leider vage bleibt.

Selbstreflexion steht also an. Anstelle des oder ergänzend zum Verstehen des Fremden geht es um philosophische Selbstkritik, um neue Blicke auf die Philosophiegeschichte und auf zentrale philosophische Positionen. Es ist zu fragen, wie unsere Begrifflichkeiten durch Differenzen zustande gekommen sind und wie sie unser aktuelles Denken geprägt haben.<sup>378</sup>

Obleich sie also in der Postkolonialen Theorie «Herausforderungen» an die IKP identifiziert, hält Schirilla jedoch ausdrücklich fest: «Das postkoloniale Projekt ersetzt das Projekt interkulturellen Philosophierens jedoch nicht, sondern ist eher als eine kritische Begleitung oder Ergänzung zu begreifen.»<sup>379</sup> Denn die Ansätze der postkolonialen Theorie allein genügen noch nicht den hochgesteckten Zielen der IKP<sub>C</sub>. Sie strebt auch hier nach einem dezidierten «Mehr» und will, in den Worten Yousefi, eine «konzeptionelle Antwort» auf «epochale Umwälzungen» sein: «Durch diese Neuorientierung soll auch das postkoloniale Weltalter in ein Zeitalter der polyphonen Dialoge überführt werden.»<sup>380</sup>

Dieser Abschnitt zur Abgrenzung ist bewusst kurz gehalten, der explizite Verweis auf die Postkoloniale Theorie erfolgt aufgrund des Überschneidungspotentials, da offensichtlich enge thematische Verbindungen bestehen, etwa die koloniale Vergangenheit auch in der Philosophie bzw. durch die Philosophie zu thematisieren, insbesondere in der Kritik des Eurozentrismus. Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich daher immer wieder Themen aufgreifen, die auch in der Postkolonialen Theorie behandelt werden (etwa Eurozentrismus, Rassismus, Kolonialismus), oder Autoren, die in ihr weiteres Umfeld (ggf. als Kritiker) eingeordnet werden können (etwa Wallerstein, Chakrabarty, Dirlik), ohne jedoch explizit das Verhältnis der IKP<sub>C</sub> zur Postkolonialen Theorie weiter zu untersuchen.

---

<sup>376</sup> Vgl. Schirilla 2012, 169 f.

<sup>377</sup> Vgl. Schirilla 2012, 170.

<sup>378</sup> Schirilla 2012, 172. Vgl. ebd., 170–172.

<sup>379</sup> Schirilla 2012, 172.

<sup>380</sup> Yousefi 2013, 40. Vgl. ebd.

## 4. Europa in globaler Perspektive: Zum Grundproblem «Eurozentrismus»

Europa ist in «globaler Perspektive», etwa in seinem Verhältnis zum «Rest der Welt», vielschichtig und komplex, um das Mindeste zu sagen.<sup>1</sup> Für die oftmals automatisierte und unbewusste Haltung, eine europäisch-westliche Sicht als quasi allgemeingültig zu verstehen, wird Europa scharf kritisiert und soll auf seinen Platz zurückverwiesen werden – es geht um «[...] die selbstkritische Revision des alten Gespenstes des Eurozentrismus».<sup>2</sup> In meiner Verwendung soll «globale Perspektive» daher gewissermaßen das Gegenteil einer eurozentrischen (bzw. jeder «zentristischen» o. ä.) Perspektive bedeuten und ausdrücklich kein Synonym zu «Globalisierung» sein, der oft eurozentrische Einseitigkeit vorgeworfen wird oder dass sie sich unter «europäischen Vorzeichen» vollzogen habe.<sup>3</sup>

«Eurozentrismus» steht also in einem komplexen Wechselverhältnis zur «Globalisierung»: Zwar sind die beiden Begriffe nicht synonym, doch bedeutet «Eurozentrismus» auch die Globalisierung europäisch-westlicher Institutionen, Strukturen, Technologie, Wissen, Lebensart etc. Ist von «Eurozentrismus» die Rede, klingen dabei doch auch stets eine Anzahl anderer, damit in Verbindung stehender Konzepte und Probleme mit an, etwa Kolonialismus, Rassismus, Nationalismus, Chauvinismus, Orientalismus u. v. m. Ich fokussiere überwiegend auf «Eurozentrismus», weil diese Formulierung nicht nur eine Art «Überbegriff» für die anderen darstellen kann, sondern auch, weil sie in Bezug auf Philosophie und die Problematisierung durch die IKP<sub>C</sub> m. E. am relevantesten ist. Robert Marks fasst den Eurozentrismus und seine Wirkmacht entsprechend so:

[...] Eurocentric views of the world see Europe as being the only active shaper of world history, its 'fountainhead' [...]. Europe acts; the rest of the world responds. [...] Europe makes history; the rest of the world has none until it is brought into contact with Europe.

---

1 Damit beziehe ich mich auf die Formulierung «The West and the Rest» von Stuart Hall, vgl. z. B. Hall 1995.

2 Fernet-Betancourt 2006, 32. Vgl. Sunar und Bulut 2016, 3.

3 Vgl. Gründer 2003, 9. Zu «Globalisierung» und «globale Perspektive» siehe u. a. Kapitel 1, Kapitel 2.1. und Kapitel 3.3.3. Vgl. Waldenfels 1997, 136 zu Husserls Formulierung der «Europäisierung der Menschheit».

Europe is the center; the rest of the world is its periphery. Europeans alone are capable of initiating change or modernization [...].<sup>4</sup>

Da sich die Moderne und auch die Welt des 21. Jahrhunderts unter diesen Vorzeichen entwickeln, ist es ein durchaus interessanter Ansatz, den «Eurozentrismus» aus der Perspektive seiner möglichen Umkehrung zu betrachten. «Provincializing Europe» lautet in diesem Sinne die prägnante Formulierung Dipesh Chakrabarty im Umgang mit einem übermächtig scheinenden «Europa», um ihm damit in globaler Perspektive wieder seinen ihm eigentlich zustehenden Platz zuzuweisen:

The Europe I seek to provincialize or decenter is an imaginary figure that remains deeply embedded in  *clichéd and shorthand* forms in some everyday habits of thought that invariably subtend attempts in the social sciences to address questions of political modernity in South Asia.<sup>5</sup>

Ihm geht es also nicht um das geographische Europa, das ihm zufolge schon längst durch den Verlauf der Geschichte selbst provinzialisiert worden sei.<sup>6</sup> Angesichts von Weltmächten wie den USA, Japan oder den BRIC-Staaten scheint die Thematisierung des Eurozentrismus tatsächlich zu einem kontraintuitiven Zeitpunkt zu erfolgen, grenzt es doch an Absurdität, im frühen 21. Jahrhundert von einer Dominanz Europas (und zunehmend auch des «Westens») sprechen zu wollen.

Politisch, wirtschaftlich oder militärisch können einzelne europäische Mächte zwar immer noch in vorderster Reihe mithalten, allerdings eher auf nationalstaatlicher Ebene: Europa als Kontinent hat nur wenig Bedeutung, nicht nur weil die EU zu wenig Union ist, um auf Dauer ein einflussreicher *Global Player* zu sein. Auch stehen, statt der gemeinsamen globalen Rolle, eher nationale Interessen mit dem «Brexit» oder Wertekonflikte mit osteuropäischen (Mitglieds-)Staaten im Vordergrund. Osterhammel schreibt daher treffend:

So ist am Ende des 20. Jahrhunderts von der europäischen Hybris des vorausgegangenen *fin de siècle* wenig geblieben. Weltherrschaft, Kontrolle über wirtschaftliche Globalisierungsprozesse und kulturelle Ausschließlichkeitsansprüche sind unwiederbringlich dahin. War das 19. Jahrhundert das Jahrhundert Europas, so muß schon das 20. eher das Jahrhundert Nordamerikas heißen, und das 21. mag zum Saeculum Chinas werden. Die Zeit ist günstig für Historiker, nach den *Ursprüngen* eines lange so mächtigen europäi-

---

4 Marks <sup>3</sup>2015, 9.

5 Chakrabarty 2008, 3f. Hervorhebung im Original. Vgl. weiterführend und aktuell auch Khanna 2019 (*The Future is Asian*), der im Gegensatz zu Chakrabarty Europa oder den Westen schon längst als «provinzialisiert» und als irrelevant für die weitere, dominant asiatische Entwicklung erachtet.

6 Vgl. Chakrabarty 2008, 3.

schen Sonderbewusstseins, eines Glaubens an die eigene natürliche Vorrangstellung vor anderen Zivilisationen, zu fragen.<sup>7</sup>

Zugleich ist in diesem Sinne die Zeit auch günstig für die Untersuchung der fort-dauernden Wirkung des «europäischen Sonderbewusstseins».

Chakrabarty betont zwar, dass europäische Geschichte nicht mehr gleichbedeutend mit universaler Menschheitsgeschichte gesehen werde, und mit Khanna mehrten sich die Stimmen, die betonen, dass Asien im Laufe der Geschichte meist weitaus wichtiger gewesen sei als die Staaten des Westens.<sup>8</sup> Zugleich nehmen Europa (bzw. der «Westen», siehe weiter unten zur Differenzierung) m. E. nicht nur in historischen Darstellungen noch immer einen zentralen Platz ein, gerade was die Periodisierung oder Gewichtung des Einflusses betrifft.<sup>9</sup> Auch in den Institutionen und Strukturen, die noch das China des 21. Jahrhunderts mit prägen (z. B. in den chinesischen Formen des Kommunismus), wirkt der Einfluss der europäisch-westlichen Vergangenheit nach. Das Imaginäre, Stereotype, habituell im alltäglichen Denken fest Verankerte, das Chakrabarty provinzialisieren will, ist also etwas, das derartig verankert ist, dass ein Denken ohne es kaum möglich scheint. Er nennt dazu als Beispiel das Phänomen der «political modernity» – diese sei

[...] impossible to think of anywhere in the world without invoking certain categories [...]. Concepts such as citizenship, the state, [...], human rights, equality before the law, the individual, distinctions between public and private, the idea of the subject, democracy, [...] social justice, scientific rationality, and so on all bear the burden of European thought and history. One simply cannot think of political modernity without these and other related concepts that found a climactic form in the course of the European Enlightenment and the nineteenth century.<sup>10</sup>

Diese Reihe könnte ohne größere Schwierigkeiten um «Philosophie» ergänzt werden, die ebenfalls «the burden of European thought and history» trägt.

Das imaginäre «Europa», um das es Chakrabarty geht, überschreitet also die Kontinente und umfasst auch die USA, deren Existenz und Stellung in der Welt ebenfalls auf der europäischen Expansion und u. a. auf den von Chakrabarty er-

7 Osterhammel <sup>2</sup>2013, 18. Kursivschreibungen im Original. Khanna 2019, 1, schreibt vom «Asian century».

8 Vgl. Chakrabarty 2008, 3. Vgl. Khanna 2019, z. B. 2f.: «For most of recorded history, Asia has been the most important region of the globe. [...] [F]or the past two thousand years, until the mid-1800s, China, India and Japan together generated a greater gross domestic product (GDP) (in purchasing power parity, or PPP, terms) than the United States, United Kingdom, France, Germany, and Italy combined.» (Ebd., 2)

9 Gerade die Geschichtswissenschaft zeigt vielmehr eine hohe Sensibilität für globale Zusammenhänge; in ihrem Rahmen werden globalgeschichtliche Themen prominent reflektiert.

10 Chakrabarty 2008, 4. Vgl. ebd.



währten Konzepten aufbauen. Gerade weil die genannten Begriffe darauf angelegt sind, nicht als «europäisch» geprägt, sondern als «universal» gedacht zu werden, sind sie Teil eines erfolgreichen Narrativs:

These concepts entail an unavoidable – and in a sense indispensable – universal and secular vision of the human. The European colonizer of the nineteenth century both preached this Enlightenment humanism at the colonized and at the same time denied it in practice.<sup>11</sup>

Chakrabarty spricht damit ein grundlegendes Problem an, das Kleinschmidt ähnlich als «Imperialismus von Kategorien» formuliert. Weltweit sei Europa das «Maß aller Dinge»: «Alle Erkenntnis wird zunächst in europäischen Kategorien oder in Differenz zu ihr [sic] gedacht[,] [s]elbst Emanzipation [...]»<sup>12</sup> Der m. E. Erachtens entscheidende Punkt daran ist, dass die europäische Prägung auch durch das Denken in Differenz zu europäischen Kategorien zum Ausdruck kommt, was v. a. in der Auseinandersetzung mit Philosophie eine Rolle spielen wird. Ferguson schreibt daher treffend: «[...] Western civilization became kind of template for the way the rest of the world aspired to organize itself.»<sup>13</sup>

Die buchstäblich konstitutionelle Verwobenheit Europas mit der Entstehung der modernen Welt und der prägende Einfluss auch auf die Gegenwart ist durchaus ein Dilemma:

European thought is at once both indispensable and inadequate in helping us to think through the experiences of political modernity in non-Western nations, and provincializing Europe becomes the task of exploring how this thought – which is now everybody's heritage and which affect us all – may be renewed from and for the margins.<sup>14</sup>

Diese Verstrickungen mit der Entstehung der Moderne und den gegenwärtigen Strukturen der Welt, die europäisches Denken zum Erbe aller und zugleich «inadequate» und «indispensable» machen, erschweren den Umgang mit Eurozentrismus erheblich. Dabei stellt Chakrabarty klar: «[P]rovincializing Europe is not a project of rejecting or discarding European thought.»<sup>15</sup> Dies ist eine wichtige Ergänzung, die nicht genug betont werden kann. Vielmehr muss es stets um die offensichtliche ebenso wie um die verborgene Dominanz europäisch-westlichen Denkens gehen, die vielfältige Stimmen zunehmend thematisieren und in Frage stellen. Chakrabarty folgend stellen Sunar und Bulut fest, dass das Ziel noch nicht

11 Chakrabarty 2008, 4. Vgl. ebd.

12 Kleinschmidt 2013, 35. Vgl. ebd., 34 ff. Er schreibt ebenfalls mit Bezug auf Chakrabarty.

13 Ferguson 2011, 7. Vgl. ebd., 6 f. Ferguson trifft diese Aussage im Kontext der Übernahme von finanziellen und wirtschaftlichen Verhältnissen, ist m. E. jedoch auch darüber hinaus gültig.

14 Chakrabarty 2008, 16.

15 Chakrabarty 2008, 16.

erreicht, wohl aber durch das breite Thematisieren des Eurozentrismus bereits ein entscheidender Schritt getan sei: «Europe has not been provincialized yet, [...] but the arrogant, self-interested and contemptuous evaluations have now lost their vanity.»<sup>16</sup>

Da eben auch bei einem problematisierenden Ansatz der Fokus auf dem zu Problematisierenden bleibt, kann, wie in Kapitel 1 angesprochen, «Europa» zu unterscheiden (etwa wie «the West and the Rest», «Europa und die Welt») selbst als grundsätzlich eurozentrisch kritisiert werden. Auch der Titel dieses Kapitels («Europa in globaler Perspektive») und viele meiner Darstellungen können als eurozentrisch aufgefasst werden, was paradox erscheinen mag, in jedem Fall aber auf ein grundsätzliches Spannungsverhältnis hinweist: Wie über Europa und Eurozentrismus nachdenken und sprechen, ohne selbst eurozentrisch zu agieren? Klaus Held formuliert, dass er es in *Europa und die Welt* in Kauf nehme, dass der Titel eurozentrisch klingen könnte, obgleich er den Eindruck habe vermeiden wollen, dass er als «europäischer Autor» beanspruche, «[...] die zusammenwachsende Welt aus einem anderen Blickwinkel als dem europäischen zu betrachten».<sup>17</sup> Es wird an dieser Stelle erneut klar, wie zuvor in Kapitel 1 zu meiner Sprechposition festgestellt, dass der Versuch einer «globalen Perspektive» gerade für einen westlichen Autor mit zusätzlichen Schwierigkeiten verbunden ist, die nur wohl nur durch ein Gewährsein derselben adäquat behandelt, jedoch nicht vollständig überwunden werden können. Held betont, dass in einer «unaufheb- baren Asymmetrie» die «fremden Welten» lediglich aus der Perspektive der eigenen «kulturellen Heimat» gesehen werden könnten: «Es ist unmöglich, einen Standort jenseits aller Kulturen einzunehmen, für den sie alle aus der Vogelperspektive vergleichbar würden.»<sup>18</sup>

Eine Vogelperspektive soll auch hier nicht insinuiert werden. Zugleich bleibt sie stets Thema, da allein die binären geographischen Konstruktionen wie «Ost» und «West» nach einer solchen zu verlangen scheinen, nach einem Zentrum, von dem aus «Ost» und «West» unterschieden werden. Auch naturwissenschaftliche Einteilungen der Welt kommen nicht umhin, einen Längengrad 0 zu setzen und von dort aus die anderen Längengrade zu bestimmen. Dass dieser Nullmeridian nicht notwendigerweise in Greenwich verlaufen muss, ist ebenso evident wie es unwahrscheinlich ist, dass diese Einteilung eine Revidierung erfahren könnte. Es geht m. E. aber um das *Gewährsein* der Problematik. Waldenfels nimmt den husserlschen Impetus zur Selbstbesinnung auf und empfiehlt, auf Distanz zu gehen und dem Eurozentrismus und seiner «Eigendynamik» «[...] seine Selbstverständlichkeit zu nehmen, ihm seine vergessene Fremdheit zurückzuer-

---

16 Sunar und Bulut 2016, 3.

17 Held 2013, 10. Vgl. ebd.

18 Held 2013, 10. Vgl. ebd.

statten».<sup>19</sup> Dieser Schritt ist durch die breite Thematisierung des Eurozentrismus, durch die Problematisierung Europas in globaler Perspektive und durch die konstante Bewusstheit der eigenen Sprechposition bereits grundlegend erfüllt. Gleichzeitig wäre es verfehlt, zu glauben, dass eine andere Sprechposition (z. B. als Japanerin oder als Kongolese) notwendigerweise eine in dieser Hinsicht reflektiertere, weniger eurozentrische oder anderweitig «zentristische» Sichtweise befördern würde. Auch hier müsste die Sprechposition bewusst reflektiert und in den Dialog miteinbezogen werden, u. a. da die «hermeneutische Situation», wie Elberfeld anmerkt, nirgendwo die gleiche sei, «[...] sondern immer auch geprägt durch die eigene Sprache, Wirkungsgeschichte und Lebenswelt [...]».<sup>20</sup>

Wenn Elberfeld treffend darauf hinweist, dass die Wirkungsgeschichten sehr verflochten seien, dann bedeutet das zwar, dass die Ausgangslage der verschiedenen Sprechpositionen bereits durch den erweiterten Kontexts geprägt ist, dieser aber, auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, vornehmlich auf der westlich-europäischen Moderne aufbaut. Das bedeutet auch, dass geographische und nationale Kriterien nur eine beschränkte Aussagekraft haben. Elberfeld weist auf die komplexe Situation hin, die es nicht gestatte, einen Japaner auf «das Japanische» festzulegen, da ein Japaner

[...] eine «europäischere» Position als ein Deutscher und ein Deutscher dagegen eine «japanischere» als der Japaner vertreten kann. So wird man Zeuge einer Auseinandersetzung, die jede Hypostasierung geographischer und nationaler Kriterien entlarvt als unzulässige Verallgemeinerung.<sup>21</sup>

Letztlich gilt dies jedoch nicht nur für geographische oder nationale Termini im engeren Sinne, eben weil das «Europa» des Eurozentrismus vornehmlich ein «imaginäres» ist. Die Sprechsituation eines Japaners oder die Kritik eines afrikanischen Denkers an der andauernden Hegemonie ehemaliger Kolonialmächte wären also nicht notwendigerweise weniger «eurozentrisch» oder gar «westlich» als die meine, da sie weiterhin auf «Europa», seine Perspektive und Kategorien zu fokussieren drohen.

In diesem Sinne könnte zudem ein Einwand lauten, dass die Beschäftigung mit Europas prägender Rolle für die Moderne und dem Eurozentrismus grundsätzlich selbst eine Form von Eurozentrismus darstellt – schließlich dreht sich weiterhin alles um Europa, nur unter umgekehrten Vorzeichen. Diesen Einwand werde ich an mehreren Stellen behandeln und ihn zuletzt auch in abgewandelter Form selbst vorbringen.<sup>22</sup> Zunächst aber möchte ich ihm, was die grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Problemen des Eurozentrismus angeht, widerspre-

19 Waldenfels 1997, 135. Vgl. ebd.

20 Elberfeld 2017b, 168.

21 Elberfeld 2017b, 169. Vgl. ebd., 168–170.

22 Siehe z. B. Kapitel 4.3. sowie 7.5. (für Eurozentrismus in der IKP<sub>C</sub>).

chen: Die Debatte über den Eurozentrismus zieht natürlich die ausführliche Beschäftigung mit westlich-europäischen Themen nach sich – wie sollte es anders möglich sein? Angesichts des maßgeblichen, westlichen Einflusses in allen Bereichen des Lebens ist dies zunächst auch vollauf gerechtfertigt, obgleich die Analyse nicht dabei stehen bleiben darf. Es wäre vielmehr absurd, eine Debatte über den Eurozentrismus nicht zu führen oder westlichen Kontributoren darin das Wort zu verbieten, weil die Gefahr bestünde, dass die Debatte eine eurozentrische sei oder werden könnte.

Antweiler formuliert aus «ethnologischer Sicht» pointiert, dass der Eurozentrismus «ein integraler Bestandteil der westlichen Kultur» sei und das «intensive Studium» desselben «[...] für den Ethnologen den gleichen Wert hat wie für den Psychoanalytiker die Selbstanalyse». <sup>23</sup> Dieser «Wert» besteht wohl letztlich für jeden, der über den eigenen akademischen «Tellerrand» hinausblicken möchte. Als Prüfung der eigenen Voraussetzungen entspricht die Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus und Europa in globaler Perspektive o. ä. daher dem kritischen Selbstanspruch von Wissenschaft, zumal das auch eine intensive Beschäftigung mit stereotyper Fremd- wie Eigenwahrnehmung bedeutet, d. h. mit blinden Flecken und Zerrbildern, sowie mit Selbstverständlichkeiten, die ihre Selbstverständlichkeit verlieren. <sup>24</sup>

### Ausblick auf das Kapitel

Bevor ich auf den Eurozentrismus in der Philosophie und auf das Verhältnis der IKP<sub>C</sub> zu Ethno-, Euro- und anderen Zentrismen eingehen kann, gilt es als Vorarbeit zunächst genauer zu erörtern, was mit diesen Begriffen gemeint ist und wie sie verwendet werden, gerade weil beide Begriffe innerhalb wie außerhalb der IKP<sub>C</sub> häufig recht unspezifisch, teilweise tendenziell gar wie Allgemeinplätze verwendet werden. <sup>25</sup> Obgleich der konkrete Ausgangspunkt für die IKP<sub>C</sub> mehr im Eurozentrismus liegt, werde ich auch ausführlich auf den Ethnozentrismus eingehen, da sein Verständnis m. E. die Differenzierung vom Eurozentrismus sowie den Übertrag auf andere Formen von «Zentrismus», die die IKP<sub>C</sub> thematisiert, erleichtert. Dabei geht es im Folgenden ohne Anspruch auf Vollständigkeit darum, die Implikationen und das Bedeutungsspektrum der Begriffe dergestalt differenzierter herauszuarbeiten, dass diese Begriffe teilweise von ihrem Status als

<sup>23</sup> Antweiler 2011, 161. Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Zugleich muss geprüft werden, inwieweit dieser kritische Anspruch selbst nicht schon wiederum ein «eurozentrischer» ist, insofern er einem europäisch-westlichen Ideal von Kritizität o. ä. entspricht.

<sup>25</sup> Antweiler 2011, 152, schreibt u. a.: «Ethnozentrismus» ist wie «Rassismus» [...] eines der Wörter, die heute in den Medien, aber oft auch von Wissenschaftlern ohne genaue Spezifizierung verwendet werden.»

«Allgemeinplätze» befreit werden, sie gezielter hinterfragt und auf die Situation der Philosophie angewendet werden können.

Dazu werde ich zunächst auf die Hintergründe des Begriffs Ethnozentrismus eingehen (Kapitel 4.1.) und anschließend den Eurozentrismus letztlich als spezielle Form des Ethnozentrismus mit besonderer Stellung und Wirkkraft weiterführend thematisieren (Kapitel 4.2.). Darauf aufbauend folgt eine erweiterte Erörterung des «Eurozentrismus» mittels Ausführungen zu u. a. europäischer Expansion, Kolonialismus, Zivilisierungsmissionen und stereotyper Fremd- wie Eigenwahrnehmung (Kapitel 4.3.), sowie abschließend, auch die Stereotypen-Thematik fortführend, die Reflexion der Begriffe «Europa» und «der Westen», die Frage nach ihrer «kollektiven Identität» und der relevantesten Abgrenzungen (Kapitel 4.4.).

### 4.1. Der Begriff «Ethnozentrismus»

Der Begriff «Ethnozentrismus» stammt ursprünglich aus der Soziologie und wurde nachfolgend in anderen Disziplinen – thematisch naheliegend v. a. der Ethnologie – adaptiert, teilweise stark divergierend.<sup>26</sup> In kulturwissenschaftlichen und historischen Beiträgen wird beispielsweise bezüglich «Ethnozentrismus» gerne mit den Begriffen «Identität» und «Kultur» operiert: Bei Ralf Elm besteht Ethnozentrismus so in seinem Kern aus «Identitätsgewinnung durch Abgrenzung vom Fremden und Anderen»<sup>27</sup>. Jörn Rüsen definiert Ethnozentrismus ähnlich als eine «kulturelle Strategie der Identitätsbildung», die einer strukturierenden «Logik von Zugehörigkeit und Abgrenzung» folge, d. h. als

[...] die verbreitete kulturelle Strategie, kollektive Identität durch Unterscheidung der eigenen Gruppe von anderen so zu gewinnen, daß der soziale Raum des eigenen Lebens als gemeinsamer und vertrauter vom Raum des Lebens der Anderen substantiell unterschieden wird.<sup>28</sup>

Gekoppelt ist diese Unterscheidung bei Rüsen stets ist mit der Attribuierung von «positiv» für die eigene Gruppe bzw. «negativ» für die Fremdgruppe, das «Anderere».<sup>29</sup>

Obgleich Definitionen wie diese sicherlich in der Lage sein können, zum Erkenntnisgewinn beizutragen, können sie doch m. E. letztlich nicht die Besonderheiten des «Ethnozentrismus» fassen. Wenn dieser z. B. mit den Begriffen «Kultur» und «Identität» beschrieben werden soll, bleiben diese hochkonnotativen «Plastik-

26 Vgl. Bizumic 2014, 7. Vgl. auch Bizumic und Duckitt 2012.

27 Elm 2011, 171.

28 Rüsen 1998a, 16. Vgl. ebd., 15 f.

29 Vgl. Rüsen 1998a, 16.

wörter» bzw. «Modewörter» ihrerseits stets etwas unscharf und an eigene, komplexe Diskurse gebunden, die vielmehr je eigener, ausführlicher Betrachtungen bedürfen.<sup>30</sup> Gerade durch die Einführung des Identitätsbegriffs in die Definition (insbesondere als «kollektive Identität») wird m. E. die Auseinandersetzung mit dem Ethnozentrismus zusätzlich erschwert, da der Diskurs um «Identität» ganz eigene Probleme in die Sache hinein transportiert. Den Nuancen des «Ethnozentrismus» – gerade in Hinblick auf die Verwendung in verschiedenen Wissenschaftsbereichen – kann so kaum ausreichend Beachtung zukommen.

Zudem zeigt der Blick in die Geschichte des Begriffs, dass die Verwendung von «Identität» und «Kultur» nicht logisch-zwingend ist. Der Begriff wird häufig auf den amerikanischen Soziologen William Graham Sumner zurückgeführt, der ihn zum ersten Mal 1906 in *Folkways* gefasst haben soll. Dort definiert er «Ethnocentrism» als

[...] technical name for this view of things in which one's own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it. Folkways correspond to it to cover both the inner and the outer relation. Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exalts its own divinities, and looks with contempt on outsiders. Each group thinks its own folkways the only right ones, and if it observes that other groups have other folkways, these excite its scorn.<sup>31</sup>

Diese klassische Definition differenziert also anderweitig und operiert mit den Begriffen *Gruppe* und *folkways* (ein von Sumner selbst eingeführter Begriff), was weniger als «Kultur» sondern vielmehr als «Sitten und Gebräuche» verstanden werden muss.<sup>32</sup>

Sumner zufolge wäre «Ethnozentrismus» also zunächst die Beschreibung der Haltung einer Gruppe, sich selbst und die eigenen Sitten, Gebräuche und Ansichten als Zentrum und Maßstab für alle anderen Gruppen zu nehmen, die mit Verachtung und Ablehnung bedacht würden. Das entspricht in dieser Hinsicht im Wesentlichen dem, was noch heute etwa bei Rüssen vertreten wird:

<sup>30</sup> Siehe zum Kulturbegriff und Gründen für seine Vermeidung Kapitel 5.5. und v. a. 6.2. Zur Problematik von Identitätsdiskursen, v. a. im Zusammenhang mit kollektiver Identität, siehe allgemein Niethammer 2000 (dort und bei Pörksen 1988 auch zu «Plastikwörtern») und Hengelbrock 2012, sowie Kapitel 4.4.1.

<sup>31</sup> Sumner 1940, 13. Vgl. ebd., 13–15. Vgl. Elm 2011, 171. Vgl. Antweiler 2011, 153f. Vgl. Gieler 2012, 227.

<sup>32</sup> Vgl. Sumner 1940, iii. Er bildet diesen Begriff in Anlehnung an die lateinischen *mores*. Sumners wesentlich feinere Differenzierungen können hier nicht im Detail wiedergegeben werden. Vgl. ebd., 1–39, v. a. 30. Sicherlich können auch die *folkways* als Teil dessen, was weithin als «Kultur» bezeichnet wird, gesehen werden, aber eben im Sinne dieser Präzisierung nicht notwendigerweise.

Im ethnozentrischen Denken werden positive Werte dem Eigenen attribuiert, und das Gegenteil ist bei der Konzeption des Andersseins [...] der Fall. Anderssein ist nur ein negativer Reflex des eigenen Selbst. Mit dieser negativen werthafter Aufladung dient das Anderssein der Anderen dazu, die eigene Selbstachtung zu begründen und zu legitimieren.<sup>33</sup>

Die Einschätzung der negativen Beurteilung anderer zur Stärkung des positiven Selbstbilds klingt zunächst naheliegend und findet in der Literatur breiten Widerhall. Diese Reduktion des Wirkens von Ethnozentrismus greift m. E. jedoch zu kurz, da sie in ihrer Vereinfachung der Komplexität der Mechanismen ethnozentrischen Denkens nicht ganz gerecht werden kann – dazu weiter unten mehr.

### Vertiefter Hintergrund des Begriffs «Ethnozentrismus»

Boris Bizumic erachtet die Nennung Sumners als Urheber fundamentaler Konzepte wie *ethnocentrism* u. a. auch noch in aktuellen Darstellungen der psychologischen und soziologischen Literatur als allgemein verbreitet und derart häufig, dass es nahezu wie eine Binsenweisheit (*truism*) scheine – jedoch nicht zutreffend sei.<sup>34</sup> Denn Bizumic zufolge habe bereits Ludwig Gumplowicz, ein polnisch-österreichischer Soziologe und einer der Väter der Soziologie in Europa, den Begriff *Ethnocentrismus* in schriftlicher Form zum ersten Mal 1879 sowie anschließend in weiteren Publikationen verwendet.<sup>35</sup> Sumner habe, wie Bizumic betont, diese deutschsprachigen Publikationen gekannt, und zwar auch jene, die explizit den Ethnozentrismus thematisierten.<sup>36</sup> Dass er Gumplowicz nicht erwähnt, mag der Nachlässigkeit geschuldet sein oder auch den damaligen akademischen Gepflogenheiten im Angeben von Quellen – Sumner selbst habe allerdings auch nicht behauptet, den Begriff neu geprägt zu haben.<sup>37</sup> Unabhängig davon bleibt jedoch Sumner letztlich derjenige, auf dessen Arbeit die weitere wissenschaftliche Verwendung von «Ethnozentrismus» zurückgeht, wie auch Bizumic schließt.<sup>38</sup>

33 Rösen 1998a, 16. Vgl. ebd.

34 Vgl. Bizumic 2014, 3 f.

35 Vgl. Bizumic 2014, 4. Gumplowicz' Veröffentlichung aus dem Jahr 1879 trägt den Titel *Das Recht der Nationalität und Sprachen in Österreich-Ungarn*.

36 Vgl. Bizumic 2014, 5. Vgl. Sumner 1940, 660. Sumner 1940 führt im Literaturverzeichnis Gumplowicz' *Grundriss der Sociologie* (Wien, 1885) sowie *Sociologie und Politik* (Leipzig, 1892) an.

37 Vgl. Sumner 1940, 13–15. Vgl. Bizumic 2014, 6: «He merely omitted to acknowledge that anyone else before him had used it.» Auch andere Autoren, die vor Sumner bereits über Ethnozentrismus geschrieben hatten, hätten Bizumic zu Folge keine Quellen angegeben – es sei auch denkbar, das Gumplowicz selbst sich auf Quellen bezogen habe, die er nicht weiter angab. Vgl. Bizumic 2014, 6.

38 Vgl. Bizumic 2014, 6.

Die Unstimmigkeit in der Provenienz des Begriffs ist bereits ein interessantes Indiz für die kommenden Argumente. Denn wie Bizumic weiter ausführt, sei Sumner als Urheber des Terminus akkreditiert worden, da nachfolgende Forscher voll auf seine Autorität und Einfluss vertraut hätten, verstärkt durch das Zusammenwirken zweier Bias: Erstens die Tendenz, dass sich Psychologen und Sozialwissenschaftler nicht sonderlich für die Begriffsgeschichte ihrer Disziplinen interessierten und daher keine Nachforschungen angestellt hätten. Zweitens den Bias, den Bizumic als «more sinister and ironic» bezeichnet, nämlich dass englischsprachige Wissenschaftler (auch wenn sie des Deutschen mächtig waren) in ethnozentrischer Tendenz die deutschsprachigen Werke prominenter Autoren ignoriert hätten.<sup>39</sup> Dies birgt in der Tat eine gewisse Ironie, wenn Bizumic' Interpretation eine ethnozentristische Tendenz bereits zwischen so relativ eng verbundenen Sprachen und Gesellschaften wie Deutsch und Englisch bzw. dem kontinentalen Europa und dem angloamerikanischen Raum diagnostiziert, zumal, wie er hervorhebt, deutsche Soziologen in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts großen Einfluss gehabt hätten und weithin gelesen worden seien.<sup>40</sup> Ein wieviel ausgeprägter Ethnozentrismus kann dann zwischen weniger verwandten Sprachen und Traditionen erwartet werden?

Gumplowicz und Sumner ähneln sich in ihrer Darstellung des Ethnozentrismus, wie auch Bizumic ausführt, wobei Sumner einige Erweiterungen vorgenommen habe.<sup>41</sup> Die Beispiele bei Sumner beginnen mit ethnologischen Exkursen zu Dörfern in Papua-Neuguinea, die einander und allem, was nicht zur eigenen Gruppe gehört, grundsätzlich feindlich gesinnt seien, oder zu einem südamerikanischen Stamm, der sich von Gott zu dem Zweck geschaffen glaube, Feinde zu bekämpfen.<sup>42</sup> Diese Formen ethnozentrischer Feindseligkeit erweitern sich dann um die Überzeugung der eigenen Einzigartigkeit, d. h. dem «[...] widespread myth that the human origin is in one's own ethnic group»<sup>43</sup>. Bereits Sumner fasst zusammen:

[...] [N]ature peoples call themselves «men». Others are something else – perhaps not defined – but not real men. In myths the origin of their own tribe is that of the real

---

39 Vgl. Bizumic 2014, 6f. Er formuliert: «[...] [T]here may be a somewhat ethnocentric tendency among English speaking psychologists and social scientists, even those who have extensively studied ethnocentrism, to ignore the work even by a prominent author such as Gumplowicz, because almost all of his publications were written in foreign languages and were unavailable in English.»

40 Vgl. Bizumic 2014, 5.

41 Vgl. Bizumic 2014, 5.

42 Vgl. Sumner 1940, 13f.

43 Bizumic 2014, 5. Vgl. Kohl <sup>3</sup>2000, 30f. Vgl. Sumner 1940, 14.



human race. They do not account for the others. [...] When the tribal name has another sense, it is always boastful or proud.<sup>44</sup>

Auch Kohl und Antweiler in ihren zeitgenössischen Einführungen in die Ethnologie und Rösen in seinen geschichtswissenschaftlichen Betrachtungen betonen die häufige Übereinstimmung zwischen der Selbstbezeichnung von Völkern und dem jeweiligen Wort für «menschliches Wesen» oder für «eigentliche Menschen», etwa bei den Inuit, Apachen, Ägyptern, Ainu, Cariben u. v. a.<sup>45</sup>

«Ethnozentrismus» bei Gumpłowicz und Sumner ist in diesem Sinne in den Worten Bizumics definiert als «[...] a belief that one's own group is of central importance and better than any other».<sup>46</sup> Diese Beobachtungen betreffen auch komplexere Gesellschaften, die weithin als relevant für die Philosophie gelten: Ein Paradebeispiel wäre China, als 中國 *zhōngguó* buchstäblich bereits das «Land der Mitte», was auch schon Sumner und Gumpłowicz erwähnen und was von Shimada als «chinesisch-ethnozentrischer Universalismus» bezeichnet wird, oft einhergehend mit entsprechenden Überlegenheitsgefühlen.<sup>47</sup> Aus dieser Sicht stellte z. B. Japan ein barbarisches Land da, in welchem selbst aber wiederum laut Antweiler ebenfalls ein «Bewusstsein kultureller oder gar körperlicher Einzigartigkeit» bestanden habe.<sup>48</sup> Diese Diskussionen finden sich auch im Japan der Edo-Zeit wieder, in tiefgehenden Analysen des Verhältnisses Japans zu China, etwa hinsichtlich der Übernahme chinesischer Regeln und Gebräuche, und bei japanischen Intellektuellen wie Kaibara Ekken 貝原益軒 durchaus auch mit Versuchen, China zu «provinzialisieren». Sowohl mit Hintergrund im Konfuzianismus als auch im Shintō verwenden sich zahlreiche, mitunter nativistische Intel-

<sup>44</sup> Sumner 1940, 14.

<sup>45</sup> Vgl. Kohl 2012, 31. Vgl. Sumner 1940, 13 f. Vgl. Rösen 1998a, 17. Vgl. Antweiler 2011, 153 f. Über die Buren schreibt Antweiler: «Die Buren-Trekker sprachen von sich selbst als «Menschen» (*mense*), andere nannten sie «Geschöpfe» (*skepsels*; ähnlich die Mundurucu am Amazonas).» (Ebd.) Kohl exemplifiziert dies an den Inuit, die von den Algonkin, ihren anderssprachigen Nachbarn, als «Rohfleischesser» bezeichnet worden seien, weil der Verzehr von rohem Fleisch und Fisch von den Algonkin als «abstoßend» empfunden worden sei. Während «Inuit» selbst «Menschen» bedeute, sei aus dem Algonkin-Wort für «Rohfleischesser» *Esquimantsic* die Bezeichnung «Eskimo» geworden, die heute noch Verwendung findet und oft als abwertend empfunden werde.

<sup>46</sup> Bizumic 2014, 5. Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Vgl. Shimada 1998, 545. Vgl. Sumner 1940, 14. Vgl. Gumpłowicz 1895, 1. Vgl. Antweiler 2011, 157. Vgl. Bizumic 2014, 5. Siehe auch Rösen 2004 sowie Bizumic und Duckitt 2012.

<sup>48</sup> Vgl. Antweiler 2011, 157. Vgl. ebd. Vgl. Shimada 1998, 545, der darauf verweist, dass diese Sicht Japans als «barbarisch» dort entweder übernommen worden sei, etwa von konfuzianischen Gelehrten, oder aber aus der Ablehnung dieser Sicht die Entstehung der eigenen «Universalismus» behaupteten *kokugaku* 国学 («nationale Schule») befördert worden sei. Zur Unterscheidung Japans von China als «barbarisch» siehe auch kritisch bei Asami Keisei, in Heisig et al. 2011, 383 f.

lektuelle, untereinander durchaus dissentierend, gegen sinozentrische Positionen.<sup>49</sup>

Gumplowicz wirft in seiner Diskussion der Entwicklung staatstheoretischen Denkens Platon einen «beschränkten Konservativismus» vor und dass «sein Blick über die engen Grenzen des hellenischen Stadtstaates» nicht hinaus reiche.<sup>50</sup> Mit Bezug auf Sokrates, Platon und Aristoteles führt er weiter aus:

Ähnlich wie sie Griechenland als Mittelpunkt der Welt, auf den die Götter ihre schönsten Gaben häuften, ansahen, als das Reich der Mitte, [...] hielten sie die griechische Gesellschaftsordnung für das Ideal der Vollkommenheit [...]. Daran zweifelt auch ein so philosophischer Kopf wie Aristoteles nicht, dass die Griechen zur Herrschaft über alle anderen Völker berufen sind, und dass die freien griechischen Bürger zur Herrschaft geboren, ihre Sklaven aber «wie alle Barbaren» von Natur aus zur Knechtschaft bestimmt sind.<sup>51</sup>

Bizumic zufolge erkenne Gumplowicz in Einstellungen wie diesen «Ethnozentrismus». Auch wenn das inhaltlich zutreffend sein mag, fehlt an den ausdrücklich auf Philosophen bezogenen Stellen jedoch der explizite Terminus.<sup>52</sup>

Bei beiden Autoren pflegen neben «den Griechen» auch «die Römer» und «die Juden» einen Ethnozentrismus, und in der Moderne Franzosen ebenso wie Deutsche: «Each state now regards itself as the leader of civilization, the best, the freest, and the wisest, and all others as inferior.»<sup>53</sup> Für philosophische Belange besonders interessant ist Gumplowicz Bemerkung zu Hegel, der den ihm gerne glaubenden Deutschen versichert habe, sie seien die «Verkörperung des objektiven Geistes» und damit «Gott unter den Völkern».<sup>54</sup> Bereits Sumner bemerkt treffend:

For our present purpose the most important fact is that ethnocentrism leads a people to exaggerate and intensify everything in their own folkways which is peculiar and which differentiates them from others. It therefore strengthens the folkways.<sup>55</sup>

49 Siehe dazu als gute Übersicht z. B. Heisig et al. 2011, darin neben Kaibara (Ebd., 360–373) auch Motoori Norinaga 本居宣長 (Ebd., 472–492), Asami Keisai 浅見綱齋 (Ebd., 381–386), u. v. m.

50 Gumplowicz 1892, 34. Vgl. ebd., 34 f.

51 Gumplowicz 1892, 61. Vgl. Bizumic 2014, 4 f.

52 Vgl. Bizumic 2014, 4: «[...] Gumplowicz (1892) saw ethnocentrism in Aristotle's claim that positive qualities are perfectly balanced only in Greeks, whereas other groups are somewhat deficient [...]» Bizumic nennt keine genauere Belegstelle; ich konnte in Gumplowicz 1892 keine direkte Nennung von «Ethnozentrismus» finden, obgleich inhaltlich aus dem zuvor Zitieren der Bezug klar wird. Vgl. Gumplowicz 1892, 61 f.

53 Sumner 1940, 14. Vgl. ebd. Vgl. Gumplowicz 1895, 1 f. Vgl. Bizumic 2014, 4 f.

54 Gumplowicz 1895, 1 f. Für die Problematisierung von u. a. Hegels Ansichten siehe v. a. Kapitel 5.3.

55 Sumner 1940, 13.

Dies wird auch mit Bezug auf den «Sonderstatus» der Philosophie von Relevanz sein.<sup>56</sup>

### Abgrenzung zu anderen Begriffen

Aufgrund der vielen Ähnlichkeiten und Überschneidungen ist es insbesondere für diese Arbeit wichtig, zwischen Ethnozentrismus an sich und anderen Phänomenen wie Rassismus, Xenophobie oder Nationalismus zu differenzieren. Dies wird beispielsweise notwendig, wenn Kohl Ethnozentrismus definiert als

[...] die Tendenz, die eigenkulturellen Lebensformen, Normen, Wertorientierungen und religiösen Überzeugungen als die einzig wahren anzusehen. Ihre grundsätzliche Überlegenheit gegenüber denen aller anderer Kulturen steht außer Frage, ja sie machen eigentlich erst das «Menschsein» aus.<sup>57</sup>

In ähnlicher Manier vertritt Rösen die Auffassung, dass die ethnozentrische Teilung der Welt in Vertrautes und Fremdes zugleich auch per se eine Teilung ins «Zivilisierte» und «Wilde», ins «Menschliche» und Unmenschliche» oder ähnliche Dichotomien bedeute.<sup>58</sup> Diese Unterscheidungen – die freilich auch in einer Art Idealisierung des «Wilden» münden können, etwa im mythischen Bild des «edlen Wilden»<sup>59</sup> – können so in der abwertenden Benennung anderer Gruppen oder negativen Bewertung z. B. körperlicher Merkmale schnell zu Rassismus führen; Übergänge von Ethnozentrismus bei größeren Gruppen zu Nationalismus spätestens in der Moderne sind schnell angedeutet.<sup>60</sup>

Es geht mir darum, den Ethnozentrismus von ähnlichen Konzepten grundlegend abzugrenzen und zu argumentieren, dass er weder damit synonym ist, noch dass mit ihm konzeptionell *notwendigerweise* Phänomene wie Rassismus, Xenophobie oder Nationalismus einhergehen. Shohat und Stam etwa betonen treffend, dass Rassismus bereits ein gutes Stück über den Ethnozentrismus hinausgehe. Die Wahrnehmung der Welt mit kulturellen Filtern, oder die Beobachtung von kulturellen oder auch körperlichen Unterschieden, ja sogar die Ablehnung anderer Gruppen oder einige ihrer Eigenschaften sei zwar durch den Begriff «Ethnozentrismus» gedeckt, aber damit noch nicht zwingend rassistisch:

<sup>56</sup> Vgl. Kapitel 5 und Kapitel 7 passim.

<sup>57</sup> Kohl 2012, 30. Vgl. ebd., 30–32.

<sup>58</sup> Vgl. Rösen 1998a, 16.

<sup>59</sup> Siehe dazu z. B. Kohl 1987 oder Ellingson 2001, bei letzterem auch für ausführliche weitere Literaturangaben.

<sup>60</sup> Vgl. Antweiler 2011, 148f. und 157f. Nationalismus kann, etwa in der Betonung von Überlegenheit bzw. Dominanz der *ingroup* als dem Ethnozentrismus sehr ähnlich bzw. generell von ethnozentristischen Vorstellungen stark beeinflusst gesehen werden. Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 887f., 891, 893 und 902f. Zur Abgrenzung zu Rassismus und Nationalismus von Eurozentrismus siehe u. a. Kapitel 4.2. und 4.4.

What is racist is the stigmatizing of difference in order to justify unfair advantage or the abuse of power, whether that advantage or abuse be economic, political, cultural or psychological.<sup>61</sup>

Auch Kohl betont aus ethnologischer Perspektive, dass es verfehlt wäre, Ethnozentrismus und Formen von Xenophobie für identisch zu halten und plädiert für deutliche Abgrenzung – zwar könne laut ihm ersterer von Missachtung oder Desinteresse an dem «von den eigenen kulturellen Selbstverständlichkeiten» Abweichenden geprägt sein, erschöpfe sich aber nicht darin: «[...] [I]m Grunde genommen gelangt in der ethnozentrischen Einstellung nur das Selbstwertgefühl zum Ausdruck [...]».<sup>62</sup> Ohne diesen Ausdruck eines Selbstwertgefühls komme ihm zufolge «kaum eine Gesellschaft» aus: Es diene der Abgrenzung von Nachbargruppen und weise lediglich darauf hin, dass man sich in der eigenen Gruppe und sozialen Verhältnissen geborgen fühle und Fremdes daher geringer geschätzt oder mit Desinteresse bedacht werde. «Die eigene Lebensform» erscheine Kohl zufolge schlicht «als die beste aller möglichen».<sup>63</sup>

Die Unterscheidung von Ethnozentrismus und Abwertung des Fremden (als Desinteresse, Ablehnung, Hass o. ä.), die Kohl, Shohat und Stam u. a. treffen, ist von zentraler Wichtigkeit, steht aber in deutlichem Widerspruch zu prononciert gegenteiligen Formulierungen wie etwa bei Rüsens, der den Ethnozentrismus als nahezu durchgehend negativ und im Sinne des *clash of civilizations* bewertet:

Ethnozentrismus setzt die kulturelle Differenz als notwendige Bedingung des Selbstseins in die Form [...] eines wertgeladenen Gegensatzes [...]. Der Zusammenstoß, der Krieg aller gegen alle, ist in der fundamentalen ethnozentrischen Sinnbildungsoperation der Identitätsbildung logisch angelegt. Die Kommunikation zwischen den verschiedenen Gemeinschaften, die sich ethnozentrisch verstehen und das Andersein der Anderen definieren, wird vom Prinzip des Kampfes gegeneinander regiert. Es herrscht der Naturzustand in der Beschreibung von Thomas Hobbes.<sup>64</sup>

Dies droht jedoch m. E. von der Kernproblematik des Ethnozentrismus abzuweichen und ihn bereits mit Überlegungen zu anderen Problemen zu vermischen. Der Zusammenstoß bzw. *clash*, und der Hobbes'sche *homo homini lupus*, ganz

61 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 22. Vgl. ebd., 22f.

62 Kohl <sup>2</sup>2012, 32. Vgl. ebd.

63 Vgl. Kohl <sup>3</sup>2012, 32. Erst durch Bedrohung von außen könne ihm zufolge die ethnozentrische Haltung zu einem Mittel aggressiver Selbstbehauptung werden und damit auch in Xenophobie umschlagen.

64 Rüsens 1998a, 17. Vgl. ebd., 16ff. Rüsens Darstellung kulminiert in der Aussage: «Das radikalste und in seiner Radikalität paradigmatische historische Beispiel für Ethnozentrismus ist der Holocaust.» (Ebd., 18.) Während der Holocaust mit Sicherheit ein radikales Beispiel für einige historische Entwicklungen ist, eignet er sich m. E. keinesfalls als *paradigmatisches* Beispiel für «Ethnozentrismus» in einem differenzierten Verständnis des Begriffs wie bei Bizumic und Duckitt (siehe unten).

zu schweigen vom *bellum omnium contra omnes*, sind m. E. im Ethnozentrismus eben nicht logisch zwingend angelegt, auch dann nicht, wenn man im Sinne Rüsens die Identitätsformierung als fundamentale ethnozentrische Sinnbildungsoperation begreifen will. Vielmehr scheint mir dies bereits eine Interpretation zu sein, die, auf den Grundmotiven des Ethnozentrismus aufbauend, einige Schritte darüber hinausgeht. Freilich sind diese Motive sehr häufig mit Ethnozentrismus verbunden und Folgen, wie sie Rüsen charakterisiert, durchaus naheliegend. Zugleich wird mit den Analysen von Bizumic und Duckitt weiter unten deutlich, dass das «Andere» im Sinne des Ethnozentrismus nicht notwendigerweise negativ besetzt ist und keineswegs zum Zusammenstoß im Sinne von Huntingtons *clash* führen muss.<sup>65</sup>

### Wahrnehmung, «Haltung» und Weltbild

Kohl betont Ethnozentrismus als Ausdruck der Grundhaltung insbesondere «kulturell homogener Gesellschaften» – je homogener oder geschlossener die Gesellschaftsstruktur, desto ausgeprägter trete er auf.<sup>66</sup> Darin erschöpft sich die Vielfältigkeit der Verwendung des Begriffs «Ethnozentrismus» jedoch nicht. Zwar wird bei gegebener Homogenität der Gruppe die Abgrenzung und kollektive Unterscheidung des «wir» von «den Anderen» leichter möglich und die Struktur des Ethnozentrismus leichter zu erkennen sein. Jedoch argumentiert z. B. Antweiler, dass gerade in (wirtschaftlich) differenzierten, geschichteten Gesellschaften (also in der Regel Staaten), Ethnozentrismus sogar vergleichsweise verstärkt auftrete – er spricht von einem «universalhistorisch zunehmenden Trend».<sup>67</sup> Obgleich weltweit stark verbreitet, will er jedoch vom Ethnozentrismus im strengen Sinne nicht als «universal» sprechen, d. h. «nicht in allen Gruppen und zu allen Zeiten».<sup>68</sup> Das lässt er im Weiteren zwar unbegründet, ist aber vermutlich auf die unsichere, empirische Quellenlage und die oft mangelnde Begriffsschärfe zurückzuführen, die er ebenfalls anspricht.<sup>69</sup> In der Tat seien laut Antweiler in der Ethnologie allein eine Vielzahl an Begriffen zu finden, die denselben Umstand anzusprechen scheinen (u. a. «Ethnozentrik», «Kulturzentris-

---

<sup>65</sup> Vgl. v. a. Kapitel 4.1.1.

<sup>66</sup> Vgl. Kohl <sup>3</sup>2012, 30–32.

<sup>67</sup> Antweiler 2011, 157. Vgl. ebd. u. 152 f. Übergänge zu «Nationalismus» o. ä. sind daher naheliegend.

<sup>68</sup> Antweiler 2011, 157 f. Vgl. ebd. «Ethnozentrismus» tauche zwar als Begriff, so Antweiler, in nahezu jedem Lehrbuch der Ethnologie o. ä. auf, sei aber mit Bezug auf einzelne Gruppen selten. Vgl. Antweiler 2011, 155.

<sup>69</sup> Vgl. Antweiler 2011, 154 f.

mus», *ethnocentric bias*, *sociocentrism*, *tribalism*, «Syngenismus», «Gruppenegoismus» o. ä.) und die eine Untersuchung erschweren.<sup>70</sup>

Wenn in Rüsens Sinne Ethnozentrismus als eine «kulturelle Strategie»<sup>71</sup> verstanden werden soll, so impliziert dies, dass es sich für ihn qua «Strategie» um einen überwiegend bewussten Akt der Abgrenzung und «Identitätsbildung» handelt, was m. E. der Sache nicht ganz entspricht. Kohl hingegen formuliert Ethnozentrismus m. E. treffend als *unbewusste* Grundhaltung einer Gruppe zu ihrer sozialen Umwelt.<sup>72</sup> Für Antweiler ist «Ethnozentrismus» eine Haltung, die auf einem «spezifischen Komplex von Vorstellungen» beruhe.<sup>73</sup> Denn letztlich kann Ethnozentrismus, wie bei Rösen, zwar durchaus mit der Unterscheidung «Identität» und «Abgrenzung» beschrieben werden – allerdings geht es im Kern nicht darum, Identität zu finden, Abgrenzung zu betreiben oder eine Strategie zu verfolgen: Vielmehr beschreibt der Ethnozentrismus einen interessanten Kontrast von Eigen- und Fremdwahrnehmung (unbewusst wie bewusst) und einige aus dieser Wahrnehmung folgende Aspekte. Diese Wahrnehmung formt ein Weltbild, welches in ethnologischer Definition ein «meist nicht bewußt reflektierendes erkenntnis- und handlungsleitendes Weltdeutungsmodell»<sup>74</sup> bezeichnet.

Laut Antweiler handle es sich um eine «Art sozialen Vergleichs» zwischen Kollektiven (Eigen- und Fremdgruppe), bei dem die «besondere Perspektive des Ethnozentrismus» darin bestehe, dass mit deutlichem Bezug zum Betrachter (und dessen Kollektiv) und dessen Kategorien Bewertungen vorgenommen würden, welche in der Regel von positiven Eigenstereotypen geprägt seien. Ethnozentrische Vorstellungen würden zudem meist von der Mehrheit der Gruppenmitglieder geteilt oder ähnelten sich inhaltlich, seien begleitet von «Übergeneralisierungen» und durchaus auch einer defensiven Einstellung gegenüber anderen. Wesentlich daran sei das meist verabsolutierende Verständnis der eigenen Gruppe als optimal und allen anderen überlegen, v. a. bezüglich ihrer Moral:

---

70 Vgl. Antweiler 2011, 154f., v. a. Fußnote 2. Wenn relevante Daten zu diesem Phänomen in ethnologischer Literatur laut ihm schlicht zum Stichwort «Weltbild» oder «belief system» gelistet werden, kann dies natürlich wiederum als universell-menschliche Eigenschaft gedeutet werden, also insofern, als der Mensch ein Weltbild hat, was allein natürlich noch nichts über das *ethnozentrische* Weltbild verrät und seine mögliche Universalität. Rösen hingegen fällt die Kategorisierung als «universell» weniger schwer und spricht von der «Logik ethnozentrischer Identitätsbildung als Grundtatsache menschlicher Vergesellschaftung». Vgl. Rösen 1998a, 15.

71 Rösen 1998a, 16. Vgl. oben in diesem Kapitel.

72 Vgl. Kohl 1987, 124.

73 Vgl. Antweiler 2011, 152.

74 Illius 2005, 407. Vgl. ebd. Diese Aspekte können dann natürlich auch aus der Perspektive der Identitätsbildung beschrieben werden und wie bei Rösen in eine Debatte über Kultur und Abgrenzung integriert werden. Das wäre jedoch bereits eine Anwendung des Begriffs, keine Definition mehr.

Die Anderen haben dagegen tote Götzen, Dämonen und lediglich ohnmächtige Gottheiten. [...] Die eigene Gesellschaft wird komplex und differenziert gesehen, andere dagegen erscheinen als einheitlich und undifferenziert. Dennoch wird die Gemeinsamkeit der Werte und Normen in der Eigengruppe überbetont; gruppeninterne Einstellungs- und Verhaltensunterschiede übersehen.<sup>75</sup>

Die Wahrnehmung der eigenen Gruppe als komplex und differenziert und die der fremden Gruppe als undifferenziert lässt sich als ein zentrales Motiv stereotyper Fremd- und Eigenwahrnehmung auf jede Art von Gruppe oder Gesellschaft übertragen.<sup>76</sup> Als besonders förderlich für den Ethnozentrismus betont Antweiler ein unfragmentiertes Weltbild bzw. eine geschlossene Kosmologie und die Neigung, alle Ereignisse auf die eigene Gruppe bezogen oder einzig in Verhältnis zu ihr zu erklären, d. h. einem «Panrelationismus», der bei vielen Ethnien ebenso wie «bei religiösen und politischen Ideologien und in esoterischen «Wissenschaften» zu finden sei.<sup>77</sup>

Antweiler findet an diesen Gedanken anschließend in der Formulierung «konzentrischer Dualismus» von Lévi-Strauss eine sehr stimmige Beschreibung des Verhältnisses von Eigen- und Fremdwahrnehmung, im Sinne einer «dichotomen Entgegensetzung von Eigen- und Fremdgruppe».<sup>78</sup> Gerade in der Formulierung – und nur der Formulierung – eines «konzentrischen Dualismus» liegt bereits eine wirkmächtige Beschreibung der Eigenwahrnehmung in einem «Ethnozentrismus»:

Der ethnozentrischen Grundhaltung entspricht ein geschlossenes geographisch-kosmisches Weltbild, dessen Mittelpunkt das Territorium des eigenen Stammes bildet und um das herum sich die benachbarten Stämme konzentrisch gruppieren; an ihren Randzonen beginnt das Jenseits, das mystische Reiche der Schatten, der Geister und der Fabelwesen.<sup>79</sup>

Es handelt sich also quasi um ein «Inselweltbild» mit der eigenen Gruppe als Mittelpunkt, in einer strengen Unterscheidung von Zentrum und Peripherie, von Endo- und Exosphäre, und per se ohne Negativität in den «mystischen» Reichen der Randzonen, die jedoch schnell und oft attribuiert wird.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Antweiler 2011, 158 f. Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Siehe allgemein dazu Lüsebrink 2012, 95–144, sowie Kapitel 4.4. et passim.

<sup>77</sup> Vgl. Antweiler 2011, 155.

<sup>78</sup> Vgl. Antweiler 2011, 155 f.

<sup>79</sup> Kohl 1987, 124 f. Vgl. ebd.

<sup>80</sup> Vgl. Antweiler 2011, 155 f. Vgl. Rösen 2004, 68, der sowohl mit Bezug auf China als auch auf Europa anmerkt: «The longer the distance from the centre, the more negative is the image of the others. At the margins of one's own world live the monsters.»

#### 4.1.1. Die Neukonzeption von Bizumic und Duckitt

Gumplowicz wähnt eine Überwindung der Problematik bereits 1895 auf einem guten Weg, bezeichnenderweise in einem Aufsatz mit dem Titel «Sociale Sinnes-täuschungen», als welche er auch den Ethnozentrismus klassifiziert: «[...] [D]em Gespenst des Ethnocentrismus hat die moderne Sociologie ins Antlitz ge-leuchtet – und er beginnt zu schwinden.»<sup>81</sup> Das war eine offensichtlich etwas zu optimistische Einschätzung, nicht nur aufgrund der Entwicklungen des 20. Jahr-hunderts, sondern auch angesichts von Biologen, die den «Ethnozentrismus» als ein evolutionär bedingtes, d. h. natürliches Merkmal menschlicher Gruppen er-achten.<sup>82</sup> Jedoch muss nicht *biologisch* argumentiert werden, um feststellen zu können, dass im Prinzip jede Gesellschaft oder Kultur einen «Zentrismus» ver-treten kann, im Sinne einer recht simplen Operation: «Any group can be ethno-centric, in that sense that it sees the world through the lenses provided by its own culture.»<sup>83</sup> Es geht also darum, die «ethnozentrischen Linse» als solche erkennen, in Reflexionen miteinbeziehen sowie den Ethnozentrismus begrifflich klarer fas-sen und abgrenzen zu können.

Der Beitrag von Bizumic und Duckitt stellt dazu einen guten Überblick über die Forschung, die verschiedenen Definitionen und Konzeptionalisierungen von Ethnozentrismus dar und ist um eine Klärung und Präzisierung des Begriffs be-müht.<sup>84</sup> Die Autoren arbeiten mittels extensiver Literaturanalysen sehr pointiert heraus, dass Definitionen von Ethnozentrismus um drei Hauptthemen kreisen, nämlich *group self-centredness* oder *self-importance* (also das Erachten der eigen-ten Gruppe als am wichtigsten), *outgroup negativity* (etwa Verachtung für ande-re Gruppen) und *ingroup positivity* (also der positiven Beurteilung der eigenen Gruppe).<sup>85</sup> Bizumic und Duckitt argumentieren sehr überzeugend, dass Ethno-zentrismus jedoch weder mit *outgroup negativity*, noch mit *ingroup positivity* schlicht gleichgesetzt werden könne. Diese könnten zwar zusammen mit Ethno-zentrismus auftreten (gerade etwa in Kontexten des Nationalismus) und sich auch gegenseitig bedingen, jedoch nicht notwendigerweise: *Ingroup positivity* könne sowohl ohne jede Verbindung zu Ethnozentrismus als auch zu negativen

---

81 Gumplowicz 1895, 2. Er bespricht zudem «Geocentrismus», den er durch Kopernicus, Galilei und Bruno, sowie «Anthropocentrismus», den er durch Darwin bereits überwunden sieht. Neben dem «Ethnocentrismus» sieht er als zweites, noch zu überwindendes «Gespenst» den «Akrochronismus», welchen er als am «unheilvollsten» empfindet: «[...] [D]as ist der unselige Wahn jedes Zeitalters, dass es das ›höchste‹ sei.» (Gumplowicz 1895, 2. Vgl. ebd., 1 ff.) Zu *anthropocentrism* vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 890.

82 Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 887 f.

83 Shohat und Stam 2014, 22. Vgl. ebd.

84 Siehe Bizumic und Duckitt 2012. Im Appendix zu diesem Artikel listen die Autoren einen hilfreichen Überblick über Definitionen von Ethnozentrismus auf. Vgl. ebd., 903–906.

85 Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 890 und 903.



Haltungen gegenüber anderen Gruppen in Erscheinung treten.<sup>86</sup> *Outgroup negativity* trete zwar oft in Verbindung mit Ethnozentrismus auf, müsse aber ebenfalls nicht notwendigerweise verbunden sein – schlichte Indifferenz gegenüber anderen Gruppen, oder möglicherweise sogar Sympathie, sei eine alternative Auswirkung einer ethnozentrischen Haltung.<sup>87</sup>

Auch eine Verbindung von *outgroup negativity* und *ingroup positivity* sei nicht automatisch identisch mit Ethnozentrismus.<sup>88</sup> Die Autoren finden als eine passende Analogie zum Verhältnis der drei mutmaßlichen Merkmale den «Narzissmus» als

[...] an individual-level analogue to ethnocentrism [...]: in the same way as narcissism (personal self-centeredness) is different to misanthropy (hostility to others) and self-esteem (positive evaluation of oneself), ethnocentrism is different to outgroup negativity (hostility to other groups) and mere ingroup positivity (positive evaluation of one's own group).<sup>89</sup>

Den Ethnozentrismus als einen Narzissmus auf Gruppenebene zu verstehen wird auch für die weitere Untersuchung eine Rolle spielen. Bizumic' und Duckitts Arbeit ist damit hilfreich, um der häufig anzutreffenden Feststellung zu widersprechen, dass Ethnozentrismus per se ein negatives Bild des «Fremden» zeichne, wie etwa bei Rösen:<sup>90</sup> Auch wenn diese Phänomene oft einhergehen und *ingroup positivity* und *outgroup negativity* gemeinsam auftreten, müssen sie doch differenzierter betrachtet werden. Daher besteht auch für Bizumic und Duckitt ein Unterschied etwa zwischen Ethnozentrismus und Xenophobie, da ersterer zwar in Hass auf Fremde resultieren könne, aber nicht müsse.<sup>91</sup>

<sup>86</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 891. Es könne sogar, etwa im Falle von ultra-rechten Bewegungen, zu Feindseligkeit gegenüber Mitgliedern der eigenen *ingroup* kommen, die den «true way» verloren hätten. Vgl. ebd.

<sup>87</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 890f. und 899.

<sup>88</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 892.

<sup>89</sup> Bizumic und Duckitt 2012, 890. Ebenso: «[...] [A]nthropocentrism can be clearly differentiated from hostility to other species and positive evaluation of all humans.» Siehe auch Bizumic und Duckitt 2008 für eine ausführlichere Untersuchung von Ethnozentrismus und Narzissmus.

<sup>90</sup> Vgl. z. B. Rösen 2004, 69 et passim. Vgl. Rösen 1998a sowie seine Behandlung in dieser Arbeit.

<sup>91</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 898f. Rösens Interpretation entspreche daher, dem Bild von Bizumic und Duckitt folgend, eher der Misanthropie und der Feindseligkeit gegenüber anderen als dem bloßen Narzissmus auf Gruppenebene. Andere Beispiele für dem Ethnozentrismus ähnliche, aber doch zu unterscheidende Konzepte, wären u. a. Patriotismus, Autoritarismus, Nationalismus. Vgl. ebd., 897–899.

Vgl. z. B. auch Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 22ff., die ebenfalls sehr überzeugend gegen eine Gleichsetzung von Ethnozentrismus und Rassismus argumentieren. Vgl. dazu auch Kapitel 4.3.3. und 4.4.3. sowie weiterführend auch u. a. 5.0. und 5.3.1.

Für ihre Neukonzeptionalisierung definieren Bizumic und Duckitt «Ethnozentrismus» grundlegend als «ethnic group self-centeredness and self-importance» und identifizieren sechs spezifische Aspekte in den von ihnen analysierten Definitionen, die den vielen Formen und Bestimmungen des Ethnozentrismus gemein seien, nämlich: Präferenz für die eigene Gruppe (*preference*), die Wahrnehmung von Überlegenheit der eigenen Gruppe (*superiority*), der Wunsch nach Erhaltung der ethnischen Reinheit der eigenen Gruppe (*purity*), Ausnutzung im Sinne von fehlender Rücksichtnahme auf die Interessen anderer Gruppen (*exploitativeness*), das Bedürfnis nach Gruppenbindung (*group cohesion*) und ein hohes Maß an Hingabe an die eigene Gruppe (*devotion*).<sup>92</sup> Diese sechs Ausdrucksformen können wiederum in zwei Kategorien höherer Ordnung eingeteilt werden, welche die Autoren als *intergroup* und *intragroup* bezeichnen. Letzteres bezieht sich auf *group cohesion* und *devotion*, die das Verhältnis des Individuums zur eigenen Gruppe beschreiben und die Gruppe als vorrangig zum Individuum erachten, ersteres auf die anderen vier, die mehr den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass die eigene Gruppe wichtiger als andere Gruppen sei.<sup>93</sup>

Mit diesem Vokabular erarbeiten Bizumic und Duckitt ein hilfreiches Mittel im Umgang mit den Phänomenen des Ethnozentrismus, das erlaubt, diesen differenziert zu beschreiben – m. E. auch mit tentativem Bezug auf die Philosophie.

### Ethnozentrismus und Philosophie ?

Die Verwendung des Terminus «Ethnozentrismus» in der Untersuchung der Situation wissenschaftlicher Philosophie kann zunächst merkwürdig erscheinen, da er sich schließlich auf «Ethnien» bzw. «ethnische Gruppen» bezieht, welche in der Philosophie üblicherweise keine Rolle spielen.<sup>94</sup> Auch wenn im antiken Griechenland oder anderen Gesellschaften Formen von Ethnozentrismus vertreten und Philosophie betrieben worden sein mögen, bedeutet dies noch nicht, dass der jeweilige Ethnozentrismus mit der Philosophie selbst korrespondiert. Es müsste also untersucht werden, inwiefern Ethnozentrismus und seine Merkmale auch in der akademischen Philosophie vertreten sind bzw. sein können, was zunächst v. a. abhängig vom Verständnis von «Ethnie» wäre, auf der das Zentrum ja schließlich liegen soll. Die klassische soziologische Definition von Max Weber kommt in den Sinn, der von ethnischen Gruppen sprechen wolle, wenn Menschen unabhängig von einer «Blutsgemeinsamkeit», aber «[...] auf Grund von

<sup>92</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 890 und 892–895 et passim. Vgl. auch Bizumic und Duckitt 2008, 439 ff.

<sup>93</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 895 ff.

<sup>94</sup> Zu Ethnophilosophie siehe v. a. Kapitel 5.5., 6.1. und 7.5.

Aehnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider [...] einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit hegen [...]».<sup>95</sup>

In dieser Definition sticht die Erwähnung des subjektiven Glaubens an eine Gemeinsamkeit in der Abstammung hervor. Es gehe jedoch dabei nicht um «reale Gemeinschaften» im Sinne von «Sippengemeinschaft», wie Weber fortführt, sondern um eine lediglich «geglaubte Gemeinsamkeit» bzw. «ein die Vergemeinschaftung erleichterndes Moment».<sup>96</sup> Ist es bereits zu viel gefragt, im Zugehörigkeitsgefühl zur akademischen Philosophie ein solches «Moment» zu erwägen? Ohne zu ontologisieren ist diese Fragestellung als epistemisches Mittel m. E. durchaus angebracht, denn: Wenn bereits diese klassische Definition einige Gedanken in die Richtung erlaubt und die geglaubte Gemeinsamkeit darin besteht, der akademischen Philosophie zugehörig zu sein, gemeinsame Abstammung im griechischen Denken zu haben etc., dann kommt «Ethnozentrismus» als Lehnbegriff grundsätzlich in Frage.

Dieser Gedanke erfährt Verstärkung durch die Überlegungen von Bizumic und Duckitt zu «ethnischen Gruppen», welche sie, im Rückgriff auf andere Autoren, definieren als

[...] the real-world groups that their members perceive as having a unique <system of shared meanings> (e. g., distinct customs, mores, norms, language, or dialect), the perception of common historical past and future, and usually belief in a common origin.<sup>97</sup>

Mit dieser Definition befinden sie sich noch recht nahe an Weber, variieren aber den Fokus und führen insbesondere mit dem «system of shared meanings» eine Erweiterung ein. Während laut Antweiler herkömmlicherweise unter «Ethnie» eine Gruppe von Menschen verstanden werde, die sich von anderen Gruppen durch beobachtbare kulturelle und nichtkörperliche Merkmale unterscheidet, will er einen modernen, ethnologischen Begriff von «Ethnie» bzw. «ethnischer Gruppe» nicht über ihre gesamte Daseinsgestaltung oder spezifische Merkmale definieren, sondern über die Abgrenzung als

[...] Gruppen, die weniger nach Merkmalen unterschieden werden, sondern sich in ihrem eigenen Verständnis als <Wir-Gruppe> begreifen, als Einheit von anderen absetzen und selbst von anderen Gruppen bzw. der Nationalgesellschaft abgegrenzt werden.<sup>98</sup>

Die interessante Wendung und Verschärfung im Vergleich zu Webers Definition ist hier, dass der Fokus von bestimmten Merkmalen abrückt, die die Gemeinschaft konstituieren, obgleich sie natürlich nicht ausgeschlossen werden. Statt-

<sup>95</sup> Weber 1922, 219.

<sup>96</sup> Vgl. Weber 1922, 219.

<sup>97</sup> Bizumic und Duckitt 2012, 897. Vgl. ebd. Sie beziehen sich auf Ashmore, Blalock sowie Smith und Bond, deren Arbeiten für die vorliegende nicht eigens überprüft wurden.

<sup>98</sup> Antweiler 2011, 145. Vgl. ebd.

dessen fokussiert Antweilers Definition noch mehr auf das eigene Verständnis der Mitglieder einer Gruppe als Gruppe, also den Fokus auf die Eigenwahrnehmung.

Natürlich möchte ich den Begriff «Ethnie» nicht auf die Philosophie übertragen oder Philosophen als «ethnische Gruppe» definieren, sondern vielmehr mit diesen Reflexionen anzeigen, dass bereits eine Anwendung des allgemeineren «Ethnozentrismus» prinzipiell nicht zu weit hergeholt ist, um hier von Relevanz zu sein. Das genuin konstruktivistische Verständnis als Wir-Gruppe in Abgrenzung zu anderen Gruppen ist für die weitläufige Übertragung des Begriffs «Ethnozentrismus» auf Gruppenkonstellationen wie etwa die wissenschaftliche Philosophie durchaus geeignet: Als eine Gruppe mit – insbesondere in der heutigen akademischen Landschaft – deutlichem Wir-Verständnis grenzt sich die akademische Philosophie stark von anderen Wissenschaften und «Wissensarten» ab.<sup>99</sup> Ein Text oder ein Denker aus anderen Weltregionen bzw. Traditionszusammenhängen gilt üblicherweise akademisch nicht als «Philosophie», ebenso wie sich mit jenen intellektuellen Traditionen beschäftigende Wissenschaftler ebenfalls nicht mehr oder eben nicht mehr richtig zur Gruppe der «Philosophen» oder zum entsprechenden «Netzwerk» zählen.

Einen ähnlichen Gedanken äußern auch Bizumic und Duckitt, die die Übertragbarkeit der Idee und der Aspekte des Ethnozentrismus auf v. a. solche Arten von Gruppen nicht ausschließen wollen,

[...] that are structured around specific ideologies (e. g., political, national, religious), but also to many other groups that possess a distinct way of life or culture (even if only an inchoate culture), or that are coalitions.<sup>100</sup>

Auch wenn Bizumic und Duckitt sehr zurückhaltend argumentieren und auf zukünftige Forschung verweisen, erlauben ihre Neukonzeptualisierung, die Vermutungen zur Übertragbarkeit ihrer empirischen Analysen sowie ihre Definition von ethnischen Gruppen m. E. doch eine wohltuende Offenheit des Begriffs. Das heißt: Ihre Ausführungen können darauf hindeuten, dass sich die breite Verwendung des Begriffs nicht nur, wie oft bemängelt, als unzureichende Differenzierung aufgefasst werden kann, sondern auch als eine prinzipielle Offenheit. Diese erlaubt die generelle Anwendung auch auf die wissenschaftliche Philosophie, etwa mit *shared meanings*, der Wahrnehmung einer gemeinsamen Vergangenheit, der Strukturierung um bestimmte «Ideologien» herum, das generelle Verständnis als Wir-Gruppe, die sich von anderen abgrenzt, um nur einige Ergebnisse zu wiederholen.

<sup>99</sup> Dies steht nicht im Widerspruch zu einer möglichen interdisziplinären Zusammenarbeit der Philosophie, etwa mit Neurowissenschaften in der Philosophie des Geistes oder mit der Theologie.

<sup>100</sup> Bizumic und Duckitt 2012, 896. Vgl. ebd., 896 ff.

## 4.2. Der Begriff «Eurozentrismus»

Nach den Analysen zum Ethnozentrismus möchte es wie ein leichter Übertrag scheinen, von «Eurozentrismus» als einer speziellen Form des Ethnozentrismus zu sprechen, d. h. als eine Haltung, welche die Selbstzentriertheit der «europäischen Gruppe» beschreibt und ihre Neigung, die eigenen Traditionen und das eigene Wissen zum Maßstab aller anderen Völker und Wissensbestände zu machen. Der «konzentrische Dualismus» hätte hier «Europa» als Zentrum und den «Rest der Welt» als Peripherie. Die Haltung des Narzissmus auf Gruppenebene wäre hier der Narzissmus Europas, was mit Bezug auf das Alltagsverständnis von «Narzissmus» zwar eine sehr treffende Analogie wäre.

Jedoch ist die Einführung des Begriffs in die Debatte um die «Zentrismen» ein zweischneidiges Schwert: Sie läuft Gefahr, noch mehr Verwirrung zu stiften, da «Narzissmus» auf ähnliche Weise vielfältig verwendet wird und konzeptionell keinesfalls eindeutig ist. Klassischerweise aus dem Mythos des Narziss' ableitend möchte man vielleicht von einer extremen Form von «Selbstbewunderung» oder «Egozentrismus» sprechen. Doch bereits der Mythos liegt in verschiedenen, sich häufig stark unterscheidenden Versionen vor – Klaus Schlagmann zählt sieben – die es erschweren, ein klares Bild von den Eigenschaften und Motivationen des Narziss' zu fassen. Denn in vielen Fällen entsprächen Schlagmann zufolge die Beschreibungen dort überhaupt nicht dem, was heute als negative Eigenschaft oder gar Persönlichkeitsstörung interpretiert werde, sondern im Mythos sogar einer eher gesunden Reaktion auf äußere Einflüsse entsprechen könne. Diese begriffliche Verwirrung setze sich fort über die Anfänge der Psychoanalyse bis heute – selbst Freud habe über die Unklarheiten des Konzepts geklagt.<sup>101</sup>

Diese babylonische Vielfalt weist auf die generellen Probleme einer Nominaldefinition hin, also eines Versuchs, den einen Begriff durch einen weiteren erklären zu wollen. Es scheint daher wie eine Sackgasse, «Eurozentrismus» o. ä. durch

---

<sup>101</sup> Vgl. Schlagmann 2008, v. a. 462 und 455 f. Er fasst Narziss' Reaktion in den verschiedenen Mythen so zusammen: «Einerseits verzweifelt Narziss am Verlust geliebter Angehöriger bzw. an der eigenen Vergänglichkeit, andererseits verzweifelt er an der Aufdringlichkeit ungeliebter Menschen.» (Ebd., 462) Schlagmann argumentiert, dass die Psychoanalyse Narzissmus falsch auffasse, und äußert die Befürchtung, durch die Attestierung negativer Eigenschaften an Narzissen, ohne dass deren Hintergründe und Leidensgeschichten überprüft und miteinbezogen würden, sie grundlegend missverstanden und vom Opfer zum Täter gemacht werden könnten. Axel Krefting schließt sich diesem Urteil an und betont, dass es eine einheitliche Definition von Narzissmus in den verschiedenen psychoanalytischen Schulen, die über eine allgemeine Beschreibung hinausgehe, ebenso wenig gebe wie ein «metapsychologisches Konzept», das in der Lage wäre, die Komplexität von Ursachen und Motivationen für «Narzissmus» zu erfassen. (Vgl. Krefting 2004, 2.) Der seines Erachtens «kleinste gemeinsame Nenner» sei gegenwärtig, Narzissmus bzw. eine narzisstische Störung «[...] als eine Konzentration der psychischen Interessen auf das eigene Selbst aufzufassen». (Krefting 2004, 6.)

«Narzissmus» genauer bestimmen zu wollen. Mit Blick auf die analogische Verwendung bei Bizumic und Duckitt zur Verdeutlichung der Wirkmechanismen des Ethnozentrismus erachte ich «Narzissmus», im Sinne der Alltagssprachlichen Verwendung, jedoch weiterhin als eine zweckmäßige Formulierung zur Begriffserklärung.<sup>102</sup> Zumal Bizumic und Duckitt sich selbst der Unschärfe der Begriffe bewusst sind und auch das Verhältnis und Korrelationen von «Ethnozentrismus» und «Narzissmus» thematisieren, die sie beide als komplex und multidimensional anerkennen.<sup>103</sup> «Narzissmus» oder andere Ausdrücke für eine gewisse Selbstzentriertheit sind auch für andere Autoren ein ausdrucksstarkes Bild für den Ethno- wie Eurozentrismus: Antweiler z. B. formuliert in ähnlicher Weise die Schlagworte «Egoismus» und «Egozentrismus», die er u. a. aufgrund der zentrierten Perspektive und des Eigeninteresses als ähnliche und «vergleichbare» Konzepte zu Ethno- und Eurozentrismus sieht.<sup>104</sup> Shohat und Stam schreiben von einem «Euro-narcissism»<sup>105</sup>, Waldenfels von Eurozentrismus und «kulturellem Narzissmus»<sup>106</sup>, an anderer Stelle von den Ähnlichkeiten von Ethnozentrismus und Egoismus.<sup>107</sup>

102 Mit «alltagssprachlich» beziehe ich mich auf das Verständnis von «gewöhnlicher Sprache» im Sinne der *Ordinary Language Philosophy*, die eben nicht als defizitär gedacht wird. Vgl. Kapitel 7.6.

103 Damit sind im Falle des Ethnozentrismus u. a. die bereits besprochene Unterscheidung der Autoren in *intragroup* und *intergroup* Ethnozentrismus und deren jeweilige Komponenten gemeint. Im Falle des Narzissmus ziehen sie als Gemeinsamkeit aus den diversen Definitionen in der (Fach-)Literatur die wenig überraschende Essenz: «[...] [T]he feature of narcissism on which most theorists and researchers agree is that it involves a strong sense of personal self-centeredness.» (Bizumic und Duckitt 2008, 440) Zwar gebe es verschiedene Formen bzw. Ausprägungen von offenem oder verborgenem Narzissmus (*overt narcissism* bzw. *covert narcissism*), deren beider Kern jedoch in einer starken Wahrnehmung bzw. Gefühl von Selbst-Zentriertheit und Selbst-Gefälligkeit (*self-importance*) bestehe und sich in den zentralen narzisstischen Merkmalen wie Arroganz, Maßlosigkeit, Gleichgültigkeit gegenüber den Bedürfnissen anderer, Ressentiment gegen Autoritäten, Arglist und unrealistischer Selbsteinschätzung äußere. Vgl. Bizumic und Duckitt 2008, 440 f.

Siehe zu dieser Gegenüberstellung auch generell Bizumic und Duckitt 2008 («My Group Is Not Worthy of Me»: Narcissism and Ethnocentrism»). Darin präsentieren sie eine knappe Literaturübersicht sowie ihre empirische Studie, die das Verhältnis der beiden Konzepte zueinander untersucht und näher bestimmen will.

104 Vgl. Antweiler 2011, 160.

105 Shohat und Stam 2014, 4.

106 Vgl. Waldenfels 1997, 143.

107 Vgl. Waldenfels 1997, 149 f. Waldenfels argumentiert, dass sich im Ethnozentrismus das Ich des Egozentrismus zum kollektiven Wir einer Gruppe, eines Volkes oder gar einer Kultur erweitere: «Diese Form der Zentrierung gründet darin, dass die Differenz der Lebensform sich zur Präferenz der eigenen Lebensform schlechthin steigert; Eigenes wird nicht bloß von Fremden unterschieden, es wird von ihm schlechterdings vorgezogen.» (Ebd., 150.)

Diese Analogie erleichtert den Zugang und das Verständnis für die vorliegende Problematik, ganz in Anlehnung an den Blick des Narziss auf die Wasseroberfläche: Er sieht nur sein Spiegelbild und verliert sich darin. Dieses Bild, übertragen auf den Eurozentrismus, beschreibt also die Haltung der Selbstzentriertheit und -gefälligkeit Europas. In ähnlicher Weise wie das Verständnis als Narzissismus auf Gruppenebene wären dann auch etwa «Japanozentrismus», «Afrozentrismus» oder «Islamozentrismus» oder beliebige andere «-zentrismen» Spezialformen des Ethnozentrismus, jeweils auf gewisse ethnische, geographische oder religiöse Konstruktionen bezogen.<sup>108</sup> In diesem Sinne sieht etwa Ralf Elm den Eurozentrismus als eine Form des Ethnozentrismus<sup>109</sup>, Antweiler erwähnt die häufige Gleichsetzung von Ethno- mit Eurozentrismus – es sei häufig vom «Ethnozentrismus» der westlichen Forschung<sup>110</sup> die Rede. Wolfgang Gieler spricht von einem «westlichen Ethnozentrismus», der für den westlichen Menschen charakteristisch sei und die Überzeugung ausdrücke, dass dieser das Maß aller Dinge sei und westliche Kulturen allen anderen überlegen seien.<sup>111</sup> Bei Rösen ist die Rede von der «sehr spezifischen und komplexen Form des [westlichen] Ethnozentrismus» und der Dominanz der rationalistischen westlichen Lebensform, in welche der Modernisierungsprozess gemündet habe.<sup>112</sup> Waldenfels schreibt, in einer interessanten Dopplung, auch von der «raffinierte[n] Form eines eurozentrischen Ethnozentrismus»<sup>113</sup>, und in ähnlicher Manier spricht Çakır von einem «eurozentrierten Ethnozentrismus»<sup>114</sup>.

Die Hinweise dieser und vieler anderer Autoren auf die strukturellen Ähnlichkeiten der beiden Zentrismus-Begriffe als «westlichem» oder «europäischem Ethnozentrismus» sind sicher nicht falsch und methodisch oftmals sinnvoll. Zugleich kann diese eher simple Übertragung von Ethno- auf Eurozentrismus nur ein erster Schritt sein – Waldenfels stellt daher aus gutem Grund fest: «Der Eurozentrismus entpuppt sich [...] als ein Zentrismus besonderer Art, ohne daß damit analoge Zentrierungsformen für andere Kulturen ausgeschlossen wären.»<sup>115</sup>

108 Vgl. z. B. Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu 2016, 198, Wimmer 2004, 54 oder Waldenfels 1997, 121, 154.

109 Vgl. Elm 2011, 172. Auch Elm sieht Ethnozentrismus in einem breiten Spektrum von Ausprägungen – von Formen, bei denen das Andere als ausschließlich negativ und das Eigene als positiv und «richtig» eingestuft werde, bis hin zu Formen, bei denen das Andere toleriert und anerkannt werde.

110 Antweiler 2011, 160. Vgl. ebd. Antweiler kritisiert im Folgenden diese Gleichsetzung der Begriffe scharf.

111 Vgl. Gieler 2006, 31. Vgl. ebd., 30–35.

112 Vgl. Rösen 1998a, 18.

113 Waldenfels 1997, 143.

114 Çakır 2014, 62.

115 Waldenfels 1997, 135.

Die Besonderheiten des Eurozentrismus sind also nicht notwendigerweise einzigartig, verlangen aber nach weiteren Schritten, um sie zu verstehen. Bereits die simple Übertragung der oben erarbeiteten Definition von Ethnozentrismus wirft weitere Fragen auf, etwa u. a.: Wie genau ist «Europa» definiert und auf welcher Ebene könnte von einem Verständnis als «Wir-Gruppe» die Rede sein? Wie kann Europa als mehr oder weniger homogene Gruppe oder Einheit gedacht werden, wo es doch von Fragmentierung und Ungleichheit geprägt war und ist, d. h. etwa von einem Nord-Süd-Gefälle, von den harten Kämpfen zwischen Protestanten und Katholiken, von den ausgeprägt nationalistischen Haltungen sogar auf Kleinstebene (aktuell etwa Katalonien oder Schottland)?<sup>116</sup> Wie kann von «europäischer Philosophie» in ihrer Vielfalt und konkurrierenden Uneinigkeit der Ansätze als «Einheit» oder einem «Wir-Bewusstsein» gesprochen werden?

Für eine spätere Anwendung auf die Philosophie halte ich es daher zunächst für wichtig, Eurozentrismus allgemein zu denken, um der Komplexität des Begriffs (und auch des Verhältnisses der beiden Begriffe zueinander) gerecht werden zu können. Für Waldenfels stellt der Eurozentrismus

[...] eine raffinierte Form des Ethnozentrismus dar, nämlich eine Mischung aus Ethno- und Logozentrismus, aus Entdeckungsfreude und Eroberungsgier, aus Missionsgeist und Ausbeutung.<sup>117</sup>

Diese «Raffinesse» bzw. Besonderheit des Eurozentrismus bedarf weiterer Erläuterung, welche kaum umfassend geleistet werden kann, denn: «Eurocentric discourse is complex, contradictory, historically unstable.»<sup>118</sup> Die Ausmaße des Eurozentrismus und seine prägenden Differenzierungen von anderen Formen des Ethnozentrismus im Folgenden zumindest zu skizzieren, halte ich dennoch für unerlässlich, um die Problematik der Philosophie in globaler Perspektive sowie das Anliegen der IKP<sub>C</sub> besser einschätzen zu können.

#### 4.2.1. Annäherungsversuche an einen komplexen Begriff

Für Samir Amin, der den Begriff «Eurozentrismus» 1988 mit seinem Werk *L'eurocentrisme: Critique d'une ideologie* in die Debatte eingeführt hat, ist Eurozentrismus kein «[...] ethnocentrisme banal, témoignage seulement des horizons li-

<sup>116</sup> Vgl. Conrad 2013, 139. Vgl. auch Fornet-Betancourt 2006 (und andere Beiträge dort) zu «Provinzen» in Europa und binneneuropäischem Eurozentrismus, also der Dominanz einiger europäischer Länder über andere.

<sup>117</sup> Waldenfels 1997, 135. Vgl. ebd. Vgl. Yousefi 2013, 73.

<sup>118</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2. Vgl. u. a. Blaut 1993, 9: «Eurocentrism [...] is a very complex thing.»



mités qu'aucun peuple de la planète n'a encore véritablement dépassés». <sup>119</sup> Amin zufolge handle es sich präzise um keinen «banalen Ethnozentrismus», weil er nicht einfach nur die Summe der Fehlgriffe und Vorurteile des Westens gegenüber anderen sei und zudem seine Annahmen und Fehler sowie die Konsequenzen daraus im Vergleich viel schwerer wögen. <sup>120</sup>

Auch in diesem Sinne definieren Sunar und Bulut «Eurozentrismus» als eine «diskursive Haltung», die nicht-europäische Gesellschaften, ihre Geschichte und Kulturen tendenziell aus einer europäischen Perspektive verstehe und erkläre. Zwar nennen sie Amins *L'eurocentrisme* als erste Prägung des Begriffs, betonen aber gleichwohl, dass die Wurzeln weiter zurücklägen, etwa in Edward Saids *Orientalism* von 1978, der eine starke Grundierung für die Debatte über den Eurozentrismus gelegt habe. <sup>121</sup> Auch Elm sieht Eurozentrismus in *Orientalism* beschrieben – obgleich Said den Begriff selbst nicht verwendet. <sup>122</sup> Vielmehr kämen Sunar und Bulut sowie Castro Varela und Dhawan zufolge bereits bei Said viele bereits vorher bestehende, der kolonial geprägten, modernen Welt kritische gegenüberstehende Strömungen zusammen. <sup>123</sup> James Blaut schreibt, dass das Wort «Eurozentrismus» jüngerer Datums sei und dazu diene, «European ethnocentrism» in einem Wort zusammenzufassen, aber: «However, I (like Amin) do not think of Eurocentrism as merely a species of ethnocentrism [...]» <sup>124</sup>

Auf diese oder ähnliche Art, Amin direkt oder indirekt folgend, plädieren viele Autoren dafür, Euro- und Ethnozentrismus deutlich voneinander abzugrenzen. So sieht Antweiler zwar die Gemeinsamkeiten der beiden – die zentrierte «Perspektive» (also die Wahrnehmungsebene), verbunden mit starkem Eigeninteresse, oder gar «Egoismus» – betont aber v. a. die Unterschiede, da die «soziale

---

<sup>119</sup> Amin 1988, 8. Vgl. ebd. In Übersetzung: «Eurocentrism is [...] not a banal ethnocentrism testifying simply to the limited horizons beyond which no people on this planet has yet truly been able to go.» (Amin 1989, VII). Amin selbst behauptet nicht, den Begriff kreiert zu haben – er verweist auch auf Edward Saids *Orientalism* und Martin Bernal's *Black Athena*. (Vgl. Amin 1988, 9 / Amin 1989, VIII) Diese Behauptung entnehme ich Sunar und Bulut 2016, 3: «The term was first offered by Samir Amin [...] in 1988, but its implications and roots go far back in time.» Auch andere Autoren kommen zu diesem Schluss, etwa Rémi Brague, der lakonisch schreibt: «Es ist mir leider nicht gelungen herauszufinden, wer genau den Ausdruck «Eurozentrismus» als erster geprägt hat und mit welcher Intention das geschehen ist. Meine nicht sehr gründlichen Nachforschungen haben mich nur zu einem Buch geführt, das [...] von dem Ökonomen Samir Amin [...] stammt.» (Brague <sup>2</sup>2012, 157.)

<sup>120</sup> Vgl. Amin 1988, 8, 70 f. et passim. Vgl. Amin 1989, VIII, 104 f. et passim.

<sup>121</sup> Vgl. Sunar und Bulut 2016, 3.

<sup>122</sup> Vgl. Said 1978/2003. Vgl. Elm 2011, 172. Said verwendet lediglich den Begriff «*Eurocentrism*» an drei Stellen seines Werks, allerdings stets mit Bezug auf Anwar Abdel Malek. Vgl. Said 1978/2003, 97 f. und 108.

<sup>123</sup> Vgl. Sunar und Bulut 2016, 3. Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 94.

<sup>124</sup> Blaut 1993, 47, Endnote 8. Vgl. ebd., 8 ff. für eine Übersicht der Gründe Blauts für diese Einschätzung.

Fundierung» und der «geistesgeschichtliche Hintergrund» jeweils ganz anders seien. Eurozentrismus sei eben nicht «Ausdruck der kulturellen Identität einer geschlossenen sozialen Gruppe», sondern vielmehr

[...] Ausdruck eines kulturellen Einheitsbewusstseins, dem die Besonderheiten der europäischen Völker gerade aufgehoben erscheinen. Im Unterschied zum Ethnozentrismus steht hinter dem Eurozentrismus gerade die Auflösung eines geschlossenen Weltbildes. Aufklärung und Entdeckungen lösten die kirchliche (christozentrische) Diabolisierung alles Fremden ab.<sup>125</sup>

Die Annahme eines «kulturellen Einheitsbewusstseins» ist gewissermaßen das transportierte Wir-Gefühl einer Gruppe auf eine höhere, d. h. abstraktere Ebene, welche die konkreten Rivalitäten und Differenzen europäischer Staaten in Abgrenzung vom «Fremden» überdecken kann: Eurozentrismus könnte dahingehend als entscheidender Teil dessen verstanden werden, was eine Einheit Europas trotz aller konkreten Unterschiede suggeriert oder was als solche wahrgenommen werden könnte. Auch Kohl zufolge würden Ethno- und Eurozentrismus zwar häufig synonym verwendet, doch gebe es entscheidende Differenzen: Ethnozentrismus ist in Kohls Darstellung eine wesentlich allgemeinere Kategorie, als «[...] die unbewusste Grundhaltung fast jeder geschlossenen sozialen Gruppe gegenüber ihrer jeweiligen sozialen Umwelt».<sup>126</sup> Der Eurozentrismus stelle hingegen bereits eine Negation verschiedener Einzel-Ethnozentrismen und eine «Aufhebung» der «kulturellen Differenzen» dar, u. a. basierend auf der «[...] die einzelnen Kulturen gewissermaßen transzendierende christliche Religion mit ihrem Missionsgebot».<sup>127</sup> Das Sendungsbewusstsein sei laut Kohl im Falle des allgemeinen Ethnozentrismus kleineren, kulturell homogeneren Gruppen wesensfremd – es bestehe kein Interesse an Bekehrung zur eigenen Lebensform und Religion.<sup>128</sup>

Im Falle des Eurozentrismus handelt es sich also zunächst um keinen «gewöhnlichen» bzw. «banalen Ethnozentrismus» im Sinne Amins – ein Unterschied kann zumindest auf der Ebene der Homogenität der *ingroup* als auch im mutmaßlichen Sendungsbewusstsein im weitesten Sinne festgehalten werden, welches sowohl Mission als auch Kolonisation beinhaltet. In den Kategorien von Bizumic und Duckitt gesprochen, ist vor allem die *purity* nur in einem übertragenen Sinne denkbar, eine gewissermaßen «transkulturelle», gesamteuropäische

125 Antweiler 2011, 160. Vgl. ebd., 160 ff. Die Leitbegriffe «Aufklärung» und «Entdeckung» stellen wohl auch eine positive Formulierung dessen dar, was ich weiter unten als Europäische Expansion ausführlicher behandle.

126 Kohl 1987, 124. Vgl. ebd. Vgl. Kohl <sup>3</sup>2012, 32.

127 Kohl <sup>3</sup>2012, 32. Vgl. ebd. Vgl. Antweiler 2011, 160 f. Vgl. Kohl 1987, 125. Kohl führt weiter aus, dass das christliche Sendungsbewusstsein nicht das einzige Unterscheidungsmerkmal des Eurozentrismus sei, sondern in Kombination mit kolonialen Bestrebungen und Expansion stehe. Vgl. Kohl <sup>3</sup>2012, 32.

128 Kohl <sup>3</sup>2012, 32. Vgl. ebd. Zum Missionsgedanken siehe auch u. a. Kapitel 4.3.

*purity*. Dem folgend ist ebenfalls die *group cohesion* anders zu denken, während die *exploitativeness* im Sinne von fehlender Rücksichtnahme auf die Interessen anderer Gruppen durchaus im Missions- und diesem folgend auch Kolonisierungsgedanken erkannt werden kann. Allerdings ist diese *exploitativeness* oftmals eine Konsequenz aus dem bestehenden Sendungsglauben und der angenommenen Vormundschaftspflicht europäischer Kolonialherren.<sup>129</sup>

### Verhältnis zu weiteren «Zentrismen»

Ein Vergleich mit anderen «Zentrismen» ist eine beliebte Strategie, um «Eurozentrismus» zu definieren oder zu erklären, wie zuvor etwa bei Waldenfels gesehen.<sup>130</sup> Kleinschmidt z. B. will den Eurozentrismus in der Philosophie, Anregungen von Fornet-Betancourt folgend, anhand der drei Säulen Logo-, Ego- und Ethnozentrismus analysieren.<sup>131</sup> Sunar und Bulut verstehen ihn als Teil eines «logocentric epistemological framework» und eines «anthropocentric understanding of existence».<sup>132</sup> Es kann m. E. jedoch problematisch sein, den einen durch andere «Zentrismen» erklären zu wollen, die ihrerseits nicht ohne weiteres verständlich sind, gerade «Logozentrismus». Waldenfels definiert:

Von einem *Logozentrismus*, der besonders im Abendland beheimatet ist, sprechen wir dann, wenn alles sich nicht im Eigenen, sondern im Allgemeinen eines Logos, einer universalen Vernunft versammelt. Im letzten Falle entsteht ein sublimes Zentrum, das überall und nirgends zu finden ist.<sup>133</sup>

In der Tat geht dies oft Hand in Hand mit dem Eurozentrismus und europäischer Expansion, die im nächsten Kapitel Thema ist. Festhalten möchte ich, dass Formen von «Logozentrismus» oft mit «Eurozentrismus» gleichgesetzt zu werden scheinen. Damit meine ich, dass europäisches Denken als Vertreter und Ausdruck universeller Vernunft und Wissenschaft (sowie Philosophie) verstanden wird, und eben nicht mehr als bloß europäische Variante menschlichen Denkens. Noaparast schreibt von der «masked locality», als welche die Gegner des Eurozentrismus diesen verstehen und entlarven wollen.<sup>134</sup>

«Logozentrismus» ist also sehr anschlussfähig an den Eurozentrismus und kann als Teil bzw. als wichtiger Teilaspekt desselben gedacht werden, durchaus wie bei Sunar und Bulut als «epistemologischer Rahmen». Alleinstehend wäre der Begriff m. E. jedoch zu sehr eingeschränkt, um die gesamte europäische Phi-

<sup>129</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen 2012, 114–117.

<sup>130</sup> Vgl. oben, Kapitel 4.2. und vgl. Waldenfels 1997, 135 und 143.

<sup>131</sup> Vgl. Kleinschmidt 2013, 39 ff.

<sup>132</sup> Vgl. Sunar und Bulut 2016, 5.

<sup>133</sup> Waldenfels 1997, 150 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>134</sup> Noaparast 2016, 165. Vgl. Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13.

losophie zu klassifizieren – etwa mit Blick auf Mystiker oder auch bestimmte Schulen der Phänomenologie. Er ist zudem zu sehr mit dem Poststrukturalismus verbunden, um die gleiche interdisziplinäre Anschlussfähigkeit zu erreichen wie die Formulierung «Eurozentrismus», welche griffiger und kritischer den fortdauernden Einfluss europäischen Denkens thematisiert.<sup>135</sup> Zudem führte, laut Waldenfels, ohne einen «andersartigen Umgang mit dem Fremden», die «[...] bloße Relativierung des Logozentrismus [...] zum Ethnozentrismus zurück».<sup>136</sup> Selbst wenn also der logozentrische Aspekt des Eurozentrismus geklärt werden könnte, so blieben damit andere Aspekte des «europäischen Ethnozentrismus» unverändert bestehen.

Während «anthropozentrisch» begrifflich weitgehend selbsterklärend ist – eine Zentrierung auf den Menschen sowie die Gewichtung seiner Bedürfnisse über die anderer Lebewesen – ist die Verbindung zum Eurozentrismus nicht ganz so offensichtlich. Bei Sunar und Bulut ergibt sich diese Beziehung, weil sie die enge Verbindung des Eurozentrismus zu anderen Zentrismen im Zusammenhang mit größeren ontologischen und metaphysischen Transformationen sehen. Sie führen aus, dass mit der Moderne auch der Wandel von einem auf Gott zentrierenden Verständnis des Universums zu einem anthropozentrischen Weltbild einhergehe: Da der Mensch nun die Kontrolle habe, spiele auch Wissen und Erkenntnis eine zentrale Rolle, was die Verbindung eines anthropozentrischen Weltbilds zum logozentrischen Erkenntnisrahmen herstellt.<sup>137</sup> In diesem Sinne definieren sie «Eurozentrismus» als

[...] work of explaining everything in history, geography and thought by placing Europe at the center, through the eyes of Europe, according to or for Europe, in a logocentric epistemological framework that was formulated through an anthropocentric understanding of existence.<sup>138</sup>

Der entscheidende Unterschied zu einem «banalen Ethnozentrismus» ist m. E. somit die tatsächliche und historische Wirkmächtigkeit nach außen, politisch, wirtschaftlich, militärisch wie «kulturell» und der damit verbundene, weltweite, universale Anspruch, der hinter dieser «masked locality» steht.

Das Erbe der kolonialen Vergangenheit ist in diesem Sinne in vielerlei Hinsicht prägend für viele moderne Weltzugänge, ohne dass dabei der Eurozentrismus bewusst im Vordergrund wäre. Auch weil Eurozentrismus ein oft unbewusster Modus des Denkens ist, fällt es nicht leicht, dieses Phänomen genauer zu fassen: Bereits Amin als mutmaßlicher Schöpfer des Begriffs «Eurozentrismus»

<sup>135</sup> Nichtsdestotrotz ist damit nicht gesagt, dass eine Auseinandersetzung mit jenem Begriff nicht ebenfalls zum Erkenntnisgewinn beitragen könnte – lediglich nicht in dieser Arbeit.

<sup>136</sup> Vgl. Waldenfels 1997, 151.

<sup>137</sup> Vgl. Sunar und Bulut 2016, 4f.

<sup>138</sup> Sunar und Bulut 2016, 5.

stellt fest, dass dieser wie alle dominanten sozialen Phänomene in seiner Vielfalt leicht zu erkennen, aber schwierig präzise zu definieren sei.<sup>139</sup> Wenn ich es hier, wie Amin selbst ja auch, vielleicht notwendigerweise unpräzise dennoch versuche, so geschieht das als Annäherung an die Komplexität des Begriffs und ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Amin definiert grundlegend:

*L'eurocentrisme est un de ces culturalismes: il suppose l'existence d'invariants culturels qui façonnent des parcours historiques des différents peuples irréductibles les uns aux autres. [...] [I] se présente comme un universalisme parce qu'il propose à tous l'imitation du modèle occidentale comme seule issue aux défis de notre temps.<sup>140</sup>*

Für Amin geht der Eurozentrismus also von bestimmten «kulturellen», aus Europa stammenden unveränderlichen Größen aus, für die ein universeller Anspruch erhoben wird. Er bezeichnet den Eurozentrismus als Paradigma, das wie alle Paradigmen oft in den Grauzonen des gesunden Menschenverstandes und scheinbarer Evidenzen operiere. Es gebe daher ihm zufolge viele verschiedene Manifestationen des Eurozentrismus, in medial verstärkten Gemeinplätzen und Vorurteilen ebenso wie auch in bildungssprachlichen oder akademischen Formulierungen von Spezialisten.<sup>141</sup> Bei Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu schließlich findet dieser Gedanke folgendermaßen Ausdruck: «[...] Eurocentrism is a grand-narrative changing in time and transforming by interaction with different contexts.»<sup>142</sup> Dieses Narrativ ist in den Worten Amins eine «reconstruction mythologique» der jüngeren Geschichte Europas und der Welt.<sup>143</sup>

#### 4.2.2. Der Eurozentrismus im Verhältnis zu Kapitalismus und Moderne

«Eurozentrismus» wird häufig in Verbindung mit zwei weiteren Begriffen gesetzt und besprochen, nämlich dem «Kapitalismus» und der «Moderne», die ich nicht unerwähnt lassen möchte.

<sup>139</sup> Vgl. Amin 1988, 72. Vgl. Amin 1989, 106.

<sup>140</sup> Amin 1988, 8. Vgl. Amin 1989, VII, für die englische Übersetzung: «Eurocentrism is a culturalist phenomenon in the sense that it assumes the existence of irreducibly distinct cultural invariants to shape the historical paths of different peoples. [...] [I]t does present itself as universalist, for it claims that imitation of the Western model by all peoples is the only solution to the challenges of our time.»

<sup>141</sup> Vgl. Amin 1988, 8. Vgl. Amin 1989, VIII. Vgl. Kleinschmidt 2013, 25 f.

<sup>142</sup> Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu 2016, 198.

<sup>143</sup> Vgl. Amin 1988, 9 und Amin 1989, IX.

### «Kapitalismus»

So scheint der Begriff Eurozentrismus in seiner vielfältigen Verwendung oft auch eine Art Platzhalter und Projektionsfläche für Kritik am Zustand der Welt aller Art zu sein, v. a. im politischen Umfeld. Entsprechend stammen viele Auseinandersetzungen mit dem Begriff und der Thematik aus soziologischen und politikwissenschaftlichen Studien, oft mit marxistischer Grundierung und mit zentraler Kritik am Kapitalismus wie bei Amin selbst: Laut ihm bestehe die Imitation des westlichen Modells im Wesentlichen in der Nachahmung des Kapitalismus, den er scharf kritisiert.<sup>144</sup> Gerade aus linkstheoretischer, marxistischer Richtung scheint der Begriff bisweilen als Projektionsfläche für die gesamte jeweilige Agenda verstanden zu werden, die Autoren wie eben Amin, Wallerstein oder Dirlik vermitteln möchten. Letzterer schreibt:

Without the power of capitalism, and all the structural innovations that accompanied it in political, social, and cultural organization, Eurocentrism might have been just another ethnocentrism.<sup>145</sup>

Dieser Bezug ist daher in anderen Forschungsrichtungen gut aufgehoben. Obgleich die Verbindung zwischen Kapitalismus und Eurozentrismus bei vielen Autoren im Vordergrund steht, erlaubt es mir der Fokus auf die Philosophie, darauf größtenteils zu verzichten, auch weil mir diese Perspektive für die Philosophie vordergründig nicht sonderlich relevant erscheint. Zugleich wäre es eine sicherlich kreative Forschungsfrage, die geschichtliche Entwicklung der Philosophie mit kapitalistischen bzw. allgemein ökonomischen Entwicklungen zu verknüpfen.<sup>146</sup>

Dennoch ist der Blick auf die weltweite Ausbreitung des Kapitalismus ein anschauliches Beispiel für die Ausbreitung bzw. Diffusion europäischen Denkens – Blaut schreibt vom «eurozentrischen Diffusionismus», also dem Glauben an

---

144 Amin 1988, 8. Vgl. ebd. Diese Stelle existiert nicht in der englischen Übersetzung.

145 Dirlik 1999, 12.

146 Eine interessante Forschungsfrage wäre die nach der Finanzierung von Philosophen der Neuzeit und welche kapitalistischen Interessen möglicherweise damit verbunden waren bzw. wer ein Interesse daran hatte, Philosophie zu finanzieren (insofern sie überhaupt von allgemeinen, wissenschaftlichen Tätigkeiten im Wissenschaftsverständnis der jeweiligen Zeit zu unterscheiden gewesen wäre). Könnte ein solches Interesse gewesen sein, dass sie auch dazu diente, etwa im Sinne der Aufklärung, den Kolonialismus zu rechtfertigen, bzw. als Teil der Überlegenheit über andere Gesellschaften diesen de facto zu demonstrieren? Oder ist der Status eines Philosophen eher der eines Künstlers, mit dem der Geldgeber sich als Philanthrop schmücken kann, da er etwas nicht an seine ökonomischen Interessen Gebundenes fördert? Auch die Frage nach «reichen Eltern» kann von Relevanz sein, etwa mit Schopenhauer, der durch sein Erbe selbstfinanziert arbeiten konnte, Descartes, der aus adeliger Familie stammte, oder auch dem Industriellensohn Wittgenstein, der sein geerbtes Vermögen verschenkte.

die nahezu vollständig von Europa ausgehende, sich im Rest der Welt verbreitende «Fortschrittlichkeit».<sup>147</sup> Gleiches müsste allerdings auch für die Ideen des Marxismus etc. gelten. Ich verstehe die Abhandlung über und die Bezugnahme auf den Kapitalismus bei Amin und anderen Autoren v. a. als Ausdruck der in der sehr breit als «Neuzeit» verstandenen Moderne entstandenen europäischen Dominanz. Amin selbst formuliert bereits, dass Eurozentrismus ein spezifisch modernes Phänomen sei (mit Wurzeln in der Renaissance und erst seit dem 19. Jahrhundert florierend), das eine Dimension der Kultur und Ideologie der modernen, kapitalistischen Welt repräsentiere.<sup>148</sup> Dies ist ein wichtiger Punkt für das Verständnis von Eurozentrismus, das im nächsten Kapitel mit Bezug auf die europäische Expansion Vertiefung findet, nämlich: Eurozentrismus ist ein Phänomen, das v. a. in der Neuzeit auftritt – gleichwohl dann aber auch rückwirkend auf andere Epochen projiziert werden kann.

### Zur «Moderne»

Wenn dann die Moderne (oder die unspezifischere «Neuzeit») als Zeitalter europäischer Dominanz identifiziert wird, scheint Modernekritik in der Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus nahezuliegen, zumindest insofern, als eine kritische Betrachtung des Eurozentrismus auch eine kritische Betrachtung seiner Entwicklung bedeutet. Sunar und Bulut sehen Eurozentrismus

[...] like capitalism, individualism, rationalism, Orientalism, colonialism [...] as one of the basic components of Western modernity. It is a natural outcome of modernity that was produced while it was constructing itself. At the same time it had great influence over the ways in which modernity spread, gained hegemony, and became understood in non-Western societies. Thus, in a way, facing Eurocentrism means facing modernity every time.<sup>149</sup>

Das Verhältnis ist also durchaus wechselseitig, und der Prozess der Entstehung der Moderne lässt sich mit dem Eurozentrismus treffend beschreiben. Beide teilen also sowohl ein zeitliches Fenster, als auch basale Komponenten, die gleichermaßen die Moderne als auch die Herausbildung des Eurozentrismus befördern.<sup>150</sup>

Zugleich ist die Frage angebracht, ob diese wie auch hier immer wieder anzutreffenden Definitionen von «Moderne» nicht selbst eurozentrisch sind, wenn sie Moderne so unauflösbar mit europäischer bzw. westlicher Moderne verknüpfen. So bespricht etwa Elberfeld ausführlich die Genese des Begriffs «Moderne»,

147 Siehe Blaut 1993, 1, 8 et passim. Er kritisiert, «Kapitalismus» für eine rein europäische Erfindung zu halten.

148 Vgl. Amin 1988, 8. Vgl. Amin 1989, VII. Vgl. z. B. Dirlik 1999, 1 f.

149 Sunar und Bulut 2016, 3 f. Vgl. ebd.

150 Vgl. Sunar und Bulut 2016, 4.

und auch die Debatte über eine mögliche Pluralbildung als «Modernen» oder «modernities» ab Mitte des 20. Jahrhunderts, die sich jedoch nur zögerlich verbreitet und erst ab dem Jahrhundertwechsel als «Schlüsselwort» Verbreitung gefunden hätten:

Die mit der Pluralbildung *modernities* verbundene Absicht ist deutlich. Es soll dem normativen Allgemeingültigkeitsanspruch der «einen Moderne» und des einzig möglichen Wegs der Modernisierung widersprochen werden.<sup>151</sup>

Mit der *plurality of modernities* soll also der Fokus von der europäischen Moderne genommen werden, die als universal verstanden eine eurozentrische Prägung erhält, und es sollen alternative Wege bedacht werden. Elberfeld erinnert hierfür treffend an die Diskussion in Japan ab 1939, in der etwa von Kōyama Iwao 高山岩男 zwei Modernen vorgeschlagen worden seien – eine «japanische» sowie eine «europäische», die es zu überwinden gelte. Diese Forderung nach der «Überwindung der Moderne» (*kindai no chōkoku* 近代の超克), laut Elberfeld auch damals nicht unumstritten, habe auf dem Gedanken basiert, dass es in Japan zwei Modernen gegeben hätte, nämlich neben der westlich geprägten auch die «Moderne» der Edo-Zeit (1603–1868).<sup>152</sup> Schamoni weist darauf hin, dass an der 1942 abgehaltenen Gesprächsrunde unter diesem Titel keinesfalls nur politisch rechte Intellektuelle beteiligt gewesen seien, die ihr kritisches Unbehagen bezüglich der «Moderne» zum Ausdruck hätten bringen wollen:

Damit war *kindai* (neben der Bedeutung als bloße Periode) als Oberbegriff für die [...] neuen Tendenzen (Rationalismus, Säkularisierung, Individualismus etc.) bzw. die damit einhergehenden Probleme (Entfremdung, Entwurzelung, Verlust gemeinschaftlicher Werte etc.) etabliert.<sup>153</sup>

Die «Moderne» wurde als gleichbedeutend mit Phänomenen des europäisch-westlichen Einflusses und den als negativ empfundenen Konsequenzen gesehen. Elberfeld betont, dass auch noch in der Nachkriegszeit führende Intellektuelle diese Thesen aufgenommen und eine «andere Moderne» gedacht hätten – eine japanische Moderne (*nihonkindai* 日本近代), auch durchaus auf die Gegenwart bezogen.<sup>154</sup> Auch Schamoni erwähnt, dass nach Ende des Krieges der Begriff wesentlich positiver gesehen worden sei, da er gerade das verkörpert habe, was es nun zu verwirklichen geglückt habe und was zuvor von der Machtelite abgewertet worden sei.<sup>155</sup> Nicht unproblematisch dabei ist, dass die Bezeichnung *kindai*

<sup>151</sup> Elberfeld 2017b, 227. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., v. a. 224–235 sowie vertieft 235–272.

<sup>152</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 228 f. Vgl. ebd., 238–243.

<sup>153</sup> Schamoni 2014, 222 f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>154</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 229.

<sup>155</sup> Vgl. Schamoni 2014, 223 f.



selbst letztlich ein Neologismus ist, und zudem «bedeutungsbeladen», wie Schamoni formuliert, und sich ihm zufolge als ein sehr komplexes und variationsreiches Wortfeld gegen die «einfache Gleichsetzung» mit einem einzigen nichtjapanischen Wort sperre.<sup>156</sup>

Überhaupt ist die Auseinandersetzung mit dem Modernebegriff auf Japanisch sowie der «Moderne» in Japan (unabhängig davon, wie viele davon angenommen werden) hilfreich, die Verständnisse von «Moderne» in westlichen Sprachen zu reflektieren. Schamoni sieht die Verwendung von «die Moderne» im Deutschen das erste Mal im Jahr 1886 im (literarisch-)ästhetischen Kontext, was bis in die 1970er Jahre so geblieben sei. Erst dann habe sich in Sozial- und Geschichtswissenschaften «die Moderne» etabliert

[...] als Bezeichnung für die seit der epochalen Wende im 18. Jahrhundert deutlich hervortretenden Tendenzen in Richtung Rationalismus, Säkularisierung, Individualismus etc.<sup>157</sup>

Elberfeld denkt dies weiter und versucht einige aus der «Vielfalt der Modernen» zu portraituren, als Antwort auf die Kritik an der als einseitig westlich gedachten Moderne, gegen Modernisierungstheorien, die «lediglich ein anderer Name für <Europäisierung> und <Verwestlichung>» gewesen seien, «[...] sodass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts unter verändertem Namen weitergedacht wurde».<sup>158</sup> Daher versucht sich Elberfeld an Reflexionen zu u. a. japanischen, südamerikanischen, islamischen und afrikanischen Modernen, um zu zeigen, wie dieser Begriff alternativ gedacht werden könne, weg von eurozentrischen Moderne-Deutungen und Vorstellungen einer «monolithischen Universalgeschichte europäischer Prägung» hin zu einem multiperspektivischen, philosophischen Entwurf zur weiterführenden Reflexion und Differenzierung der Problematik.<sup>159</sup>

Nicht nur die Vieldeutigkeit von «Moderne» und «Modernen» stellt eine Herausforderung dar – Elberfeld betont auch, dass es sich streng genommen um zwei verschiedene Begriffe handle:

Zum einen *die Moderne* als Singularentantum mit besonderen normativen Implikationen und [zum anderen] *die Modernen* mit ihrem dazugehörigen Singular der je spezifischen

<sup>156</sup> Vgl. Schamoni 2014, 209. Zwar habe es, wie bei vielen Wortschöpfungen in der Meiji-Ära, bereits auch «vor-moderne» Vorläufer ab dem 13. Jahrhundert gegeben, jedoch seien diese bis ins 20. Jahrhundert eher in der unspezifischen Bedeutung «nahe Zeit» oder «neuere Zeit» verwendet worden. (Vgl. Schamoni 2014, 216f.) Daher sei *kindai* oft auch schlicht mit «Neuzeit» übersetzt worden, was Schamoni problematisiert, heute hingegen größtenteils als «Moderne». (Vgl. ebd., 227f.) Siehe zu *kindai* auch Yanabu 1991, 47–49.

<sup>157</sup> Schamoni 2014, 211. Vgl. ebd., 210–216.

<sup>158</sup> Elberfeld 2017b, 238. Vgl. ebd., 237–239.

<sup>159</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 235.

*Moderne* als deskriptiver Ausdruck einer pluralistischen Gegenwart *verschiedener Modernen*.<sup>160</sup>

Diese begrifflichen Überlegungen sind sicherlich hilfreich, um differenziert über die Situationen in verschiedenen Gesellschaften sprechen zu können und zugleich eine eurozentrische Perspektive zu vermeiden. Zugleich läuft diese Differenzierung prinzipiell Gefahr, die Bedeutung des Eurozentrismus in der Formierung der modernen Welt zu sehr zu verwischen, und damit auch die Dramatik, die damit verbunden ist. Arif Dirlik formuliert:

What is at issue is modernity, with all its complex constituents, of which Eurocentrism was the formative moment. Just as modernity is incomprehensible without reference to Eurocentrism, Eurocentrism as a concept is specifiable only within the context of modernity.<sup>161</sup>

Denn auch wenn alternative «Modernen» gedacht werden können und sich mittlerweile wohl auch (begrifflich) etabliert haben, differenzieren sie sich ja zunächst darin, dass sie nicht die vorgeblich «westliche» Moderne sind. Zumindest in historischer Hinsicht werden sie aber doch von ihr ausgehend als solche formuliert (auch auf Japanisch, wenn *kindai* in Anlehnung an westliche *modernity* Begriffe geprägt wird).<sup>162</sup> Es ist m. E. letztlich nicht zielführend, von verschiedenen Modernen zu sprechen, wenn damit nicht nur gesagt werden soll, dass die Moderne verschiedenartig rezipiert wurde und stattgefunden hat. Ein programmatischer Gegenentwurf als etwa «japanische Moderne», um eine gewisse Eigenständigkeit zu demonstrieren, ist doch stets abhängig vom Begriff der «westlichen» Moderne, ohne dieser und dem damit verbundenen Eurozentrismus entsprechend begegnen zu können, u. a. weil durch die europäische Expansion eine eigenständige «Modernisierung» in entsprechenden Gesellschaften unterminiert wurde. M. E. ist es zielführender, an einem Begriff der Moderne im Singular festzuhalten und eingedenk dessen inhärenten Eurozentrismus zu versuchen, über diesen hinaus zu denken (auch, was die vielseitigen Varianten der Moderne angeht).

### 4.2.3. Weitere Abgrenzungen und Bestimmungsversuche

In ähnlicher Manier wie beim Ethnozentrismus halte ich es für wichtig, auch den Eurozentrismus recht streng von verwandten Konzepten wie Rassismus, Nationalismus etc. abzugrenzen, trotz der komplexen Verbindungsmöglichkeiten und

<sup>160</sup> Elberfeld 2017b, 230. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 230–233.

<sup>161</sup> Dirlik 1999, 1 f.

<sup>162</sup> Siehe Kapitel 4.3. zu Kolonialismus und Zivilisierungsmissionen, und Kapitel 6.2. zu *entangled modernities*.

historischen Verflechtungen.<sup>163</sup> Denn diese anderen Phänomene können – ähnlich wie in den Ausführungen zu Bizumic und Duckitt dargelegt – mit dem Eurozentrismus einhergehen oder daraus resultieren, jedoch nicht darauf reduziert werden.

Waldenfels definiert «Nationalismus» als eine spezielle Form des Ethnozentrismus, bei dem das in das Zentrum gerückte «Wir» von gemeinsamer Abstammung oder auch Sprache und Gebräuchen bestimmt werde.<sup>164</sup> Nationalismus mag zwar *inhaltlich* eher in Verbindung mit dem Ethnozentrismus stehen, *strukturell* jedoch eher zum Eurozentrismus, wie Hans-Ulrich Wehler darstellt. Er argumentiert, dass der Nationalismus ein «Unikat des Okzidents» sei, da er zunächst, bis weit ins 19. Jahrhundert,

[...] ganz und gar ein politisches und soziokulturelles Phänomen der europäischen Welt samt ihren kolonialen Ablegern in Amerika gewesen [ist]. Außerhalb des Westens ist der Nationalismus in keinem einzigen anderen Kulturkreis entstanden [...] [.] Sobald sich der Nationalismus und die Nation als sein Geschöpf im Westen als erfolgreich erwiesen hatten, wurden beide zu eminent exportfähigen Gütern.<sup>165</sup>

Wehler zufolge stehe «Nation» insofern sekundär zum «Nationalismus», als letzterer erst die Nation erschaffen habe, als eine «[...] gedachte Ordnung [...] unter Rückgriff auf die Traditionen eines ethnischen Herrschaftsverbandes»<sup>166</sup>. Dies markiert klar die Anschlussfähigkeit und die enge Verbindung zum Ethnozentrismus, gewissermaßen als eine Art «Nation-Zentrismus», und durch die Betonung seiner Entstehung im erweiterten Europa und seiner Ausbreitung als nachahmenswertes «westliches Erfolgsmodell» auch zum Eurozentrismus.<sup>167</sup>

Für meine Überlegungen ist der Rassismus zentraler, da er v. a. inhaltlich ein konstanter Begleiter des Eurozentrismus-Vorwurfs ist und nicht immer vollständig unterschieden werden kann. Wie Shohat und Stam ausführen, können diese Phänomene doch keinesfalls gleichgesetzt werden, auch wenn sie gleichzeitig (oder sich möglicherweise sogar gegenseitig verstärkend) aufgetreten, histo-

163 Siehe zu Rassismus u. a. Kapitel 4.4.3., 5.0. und 5.3.1., zu Nationalismus siehe z. B. als eine konzise und kritische Einführung Wehler 2001.

164 Vgl. Waldenfels 1997, 151 ff.

165 Wehler 2001, 15.

166 Wehler 2001, 13. Vgl. ebd., 12 f.

167 Vgl. Wehler 2001, 90 ff. An Wehlers Argumente der Europäischstämmigkeit des Nationalismus selbst könnte die Anfrage bezüglich eines möglicherweise darin enthaltenen «Eurozentrismus» gestellt werden. M. E. trifft dies jedoch nicht zu, da Wehler sehr sorgfältig argumentiert und die Idee bzw. Doktrin des «Nationalismus» in ihrer historischen Entstehung verortet. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass ähnliche Ideen nicht auch an anderen Orten entstanden sein und gesellschaftliche Wirkung gezeigt haben können.

risch oftmals miteinander verflochten oder gar ineinander übergegangen seien.<sup>168</sup> Diese Verbindung liegt nahe: Sowohl ganz grundlegend sozialpsychologisch (im Sinne der Ausführungen von Bizumic und Duckitt zum Verhältnis der *ingroup* zur *outgroup* im Ethnozentrismus, die in Ablehnung und Stigmatisierung resultieren können) als auch über konkrete (historische) Konstellationen.<sup>169</sup> Beide gehören auch zum Spektrum der europäischen Expansion – der Eurozentrismus gewissermaßen als eine geistige Grundlage des Kolonialismus, und Rassismus als eine mit dem Kolonialismus einhergehende, grundlegende «Denkfigur». Zugleich deuten Shohat und Stam plausibel an, dass er ebenso sehr im Denken wie im Fühlen beheimatet sei, «[...] on the visceral level of ethnic solidarity and us/them antipathy, the pronominal level of an assumed <we>».<sup>170</sup>

Wenn es sich bei einem eurozentrischen Blick auf die Welt eben nicht um einen notwendigerweise rassistischen Blick handelt – was für ein Blick ist es dann? Shohat und Stam schreiben:

[...] Eurocentrism is the <normal> consensus view of history that most First Worlders and even many Third Worlders learn at school and imbibe from the media. As a result of a normalizing operation, it is quite possible to be antiracist at both a conscious and a practical level, and still be Eurocentric. Eurocentrism is an implicit positioning rather than a conscious political stance; people do not announce themselves Eurocentric any more than sexist men go around saying: <Hi. I'm Joe. I'm a phallocrat.><sup>171</sup>

Es ist präzise diese implizite, unbewusste Haltung, die den Eurozentrismus nicht nur so schwer zu fassen macht, sondern auch so persistent. Mit Anklängen an Edward Saids klassische Definition von «Orientalismus» als *style of thought* definieren so Shohat und Stam Eurozentrismus als einen *mode of thought*, der als «engaging in a number of mutually reinforcing intellectual tendencies or operations» gesehen werden könne.<sup>172</sup>

168 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4ff. Als Beispiel für solch eine Verflechtung nennen sie «[...] the erasure of Africa as historical subject [that] reinforces racism against African-Americans [...]». (Ebd., 4) Was ich hier als «verflochten» entlehnend übersetze, wird bei ihnen als «intertwined» formuliert.

169 Wie schon im Falle des Ethnozentrismus kann der Rassismus als fortgeschrittene *outgroup negativity* nicht gleichgesetzt werden mit dem Eurozentrismus, auch nicht als vermeintlicher positiver Rassismus.

170 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 24. Vgl. ebd., 22–25.

171 Shohat and Stam <sup>2</sup>2014, 4. Vgl. ebd.

172 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2. Vgl. ebd. Sie stellen selbst keinen Bezug zu Said her. Vgl. Said 1978/2003, 2: «Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between <the Orient> and (most of the time) <the Occident>». Das schließt auch an an Chakrabartys zuvor erwähnte Einschätzung zu Europa als «[...] imaginary figure that remains deeply embedded in *clichéd and shorthand forms* in some everyday habits of thought [...]». (Chakrabarty 2000, 3f. Kursivschreibung im Original.)

Die Autoren unterscheiden fünf von diesen intellektuellen Operationen: Erstens werde «Europa» vom eurozentrischen Diskurs als alleiniger Motor für historischen Fortschritt gesehen, etwa als alleinige Erfinderin der Klassengesellschaft, des Feudalismus, des Kapitalismus, der industriellen Revolution etc. Zweitens und drittens werde dem «Westen» in eurozentrischer Sicht eine inhärente Entwicklung zu demokratischen Strukturen zugeschrieben (unter Ausblendung von totalitären Gegenbeispielen) und nicht-europäische demokratische Strukturen würden ebenso ignoriert wie westliche Versuche der Zersetzung dieser Strukturen verschleiert. Viertens minimiere Eurozentrismus die Bedeutung der «oppressive practices» des Westens wie Kolonialismus oder Sklavenhandel als kontingent und als Ausnahmen, und sehe nicht deren grundlegende Bedeutung als Katalysatoren der unverhältnismäßigen Machtverteilung. Fünftens eigne sich der Eurozentrismus nicht nur die kulturelle wie materielle Produktion Außereuropas an, sondern leugne auch sowohl diese Aneignung als auch die Leistungen der anderen, glorifiziere den «kulturellen Kannibalismus» (*cultural anthropophagy*) und festige mit alledem sein «Selbstverständnis» (*sense of self*).<sup>173</sup>

Auch wenn diese Punkte im Einzelnen nicht alle auf die Situation der Wissenschaft und erst recht nicht die der Philosophie übertragbar sind, geben sie doch einen soliden Überblick über das, was im weiteren politisch-gesellschaftlichen Sinne mit Eurozentrismus gemeint ist.

In sum, Eurocentrism sanitizes Western history while patronizing and even demonizing the non-West; it thinks of itself in terms of its noblest achievements – science, progress, humanism – but of the non-West in terms of its deficiencies, real or imagined.<sup>174</sup>

Shohat und Stam sehen den Eurozentrismus ubiquitär, in den Medien, der Wissenschaft und auch im Alltag (Sprache, «Kultur», etc.) derart tiefgreifend eingebunden, dass er oft weitgehend unbemerkt bleibe (trotz aller akademischen und medialen Debatten über diese Themen in den vergangenen Jahrzehnten), auf diese Weise «[...] engendering a fictitious sense of the innate superiority of European-derived cultures and peoples».<sup>175</sup> Auch wenn die Überzeugung einer «angeborenen» Überlegenheit treffend als «fictitious» beschrieben ist, gilt das nicht für die tatsächliche Wirkung des Eurozentrismus, der sich durch eine faktische, historisch gewachsene und bedingte Vormachtstellung auszeichnet, die das Ver-

173 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2f. Vgl. ebd., 363–367 für ergänzende Ausführungen der Autoren, u. a. auch zu den speziellen, eurozentrischen Verhaltensweisen (*protocols*) in verschiedenen, akademischen, Disziplinen. Siehe dazu auch u. a. Kapitel 5.1. für meine kurze Rezeption der auf Philosophie bezogenen.

174 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. In dieser Beschreibung tritt erneut das Merkmal der *superiority* nach Bizumic und Duckitt deutlich hervor, und auch *exploitativeness* klingt unterschwellig an.

175 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 1. Vgl. ebd.

hältnis des «Westens» zu sich selbst und zu «den Anderen» anhaltend und nachhaltig prägt.<sup>176</sup>

Eurozentrismus ist nicht nur ein «integraler Bestandteil der westlichen Kultur»<sup>177</sup> (auch im Sinne eines «kulturellen Einheitsbewusstseins»), sondern darüber hinaus auch eine Haltung, die gerade deswegen problematisch ist, da nicht-Europäer zumindest implizit angehalten sind, das eurozentrische Selbstverständnis zu übernehmen und sich darin einzuordnen:

[...] [S]ince Eurocentrism is a historically situated discourse and not a genetic inheritance, Europeans can be anti-Eurocentric, just as non-Europeans can be Eurocentric. Europe has always spawned its own critics of empire.<sup>178</sup>

Dies ist nicht nur eine Konsequenz aus der kolonialen Vergangenheit, sondern rührt auch aus dem universalen Anspruch, den die vermeintlich exklusiv europäischen Errungenschaften geltend machen.

### Kein «Europe-bashing»

Es mag bisweilen der Eindruck entstehen, dass «Eurozentrismus» eine Erklärung oder Beschreibung für alles «Böse» und Schlechte in der Welt ist: Die Benachteiligung der ehemaligen «Dritten Welt» (sowie überhaupt die mittlerweile als herabwürdigend verstandene Bezeichnung «Dritte Welt» selbst), die langjährige wirtschaftliche Vormacht Europas und Nordamerikas, die Ausgrenzung des «kulturellen» Erbes nicht-westlicher Gesellschaften und dergleichen mehr. Rémi Brague weist darauf hin, dass durch das Suffix «-ismus» eine pejorative Note hinzugefügt werde, die impliziere, «[...] dass es schlecht oder falsch ist, Europa als Zentrum der Welt zu betrachten».<sup>179</sup>

Kritik an Europas Vergangenheit und Gegenwart und Kritik am Eurozentrismus kann in der Tat Gefahr laufen, in eitle Selbstkasteiung zu eskalieren (gerade dann, wenn Autoren aus Europa oder Nordamerika stammen). Auch Shohat und Stam stellen sich deutlich gegen einen «[...] inverted European narcissism that posits Europe as the source of all social evils in the world».<sup>180</sup> Treffend bezeichnen sie eine Haltung wie diese ebenfalls als «eurozentrisch»: Denn Europa bleibt auch hier das «Zentrum», nur unter umgedrehtem, dann

<sup>176</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Die Formulierung «neo-European» stammt ebenfalls von Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 1. Zu «Amerikazentrismus», der auf *old Europe* herabblickt, siehe kurz in Kapitel 4.4.

<sup>177</sup> Antweiler 2011, 161.

<sup>178</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4.

<sup>179</sup> Brague <sup>2</sup>2013, 157. Vgl. ebd.

<sup>180</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Sie beziehen sich damit auch explizit auf Derrida. Vgl. ebd., 3 ff. Vgl. Kapitel 7.5.

negativem Vorzeichen.<sup>181</sup> Wallerstein betont, dass Europa sich so immer noch zum Heroen stilisiere – zwar als bösen Heroen, aber immer noch im Mittelpunkt des «Dramas» stehend, als Gewinner eines historischen Wettrennens.<sup>182</sup> Auch Amin betont bereits diesen Umstand:

Proposer une critique de l'eurocentrisme n'est donc pas synonyme de «faire le procès de la culture occidentale», mais débusquer les limites atteintes par cette culture pour comprendre les raisons de son universalisme tronqué.<sup>183</sup>

Dieses Zitat fasst vieles der folgenden Behandlung bereits zusammen – es geht keinesfalls darum, über Europa oder den Westen Gericht zu halten. Es geht nicht um positive oder negative Gefühle gegenüber Europa und Europäern (sowie seinen Ablegern), sondern vielmehr um das Offenlegen von Grenzen, Strukturen und (impliziten) Annahmen sowie darum, zu zeigen, warum der mutmaßliche Universalismus ein «verstümmelter» (*tronqué*) ist.

Darum ist es m. E. wichtig, erneut herauszustellen, dass «Eurozentrismus» nicht nur die negative Seite Europas bzw. negative Konsequenzen westlichen Handelns beschreibt: Mit seiner Thematisierung geht es ausdrücklich nicht um ein «Europe-bashing»<sup>184</sup> (in Shohats und Stams Worten), zumindest nicht in dieser Arbeit. Es geht also nicht darum, Europa als rein oder überwiegend defizitär darzustellen oder um eine anderweitige Attacke auf Europa und seine Werte. Kritik am Eurozentrismus stellt nicht die Anerkennung wissenschaftlicher, philosophischer, politischer, künstlerischer oder sonstiger Leistungen und Errenschaften in Frage.

Shohat und Stam betonen, dass sich ihre Kritik *nicht* an «Europeans as individuals» richte, «[...] but rather to dominant Europe's historically oppressive relation to its internal and external «others»».<sup>185</sup> Dieser Differenzierung schließe ich mich voll an: Gerade wenn etwa einzelne Philosophen kritisiert werden sollen, geht es nicht darum, sie als Europäer zu kritisieren, sondern sie kritisch zu hinterfragen, insofern sie einen Eurozentrismus vertreten oder ihm Vorschub leisten. Es geht weder um Europhobie oder Schuldzuweisungen, noch um eine Ent-Schuldigung für all das, was in nicht-europäischen Gesellschaften problematisch sein mag: Das Leben dort sei schließlich nicht nur eine pathologische Ant-

181 Ähnlich auch bei Brague: «Nichts ist eurozentrischer als die Kritik des Eurozentrismus.» (Brague <sup>2</sup>2013, 172)

182 Vgl. Wallerstein 1997, 33.

183 Amin 1988, 8. (In Amin 1989 n. a.) Meine Übersetzung: «Eine Kritik des Eurozentrismus vorzulegen ist daher nicht gleichbedeutend damit, «Gericht zu halten über die westliche Kultur», sondern damit, die Grenzen aufzuzeigen, die diese Kultur erreicht hat, um die Gründe ihres verstümmelten Universalismus zu verstehen.»

184 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Vgl. ebd., 3 f.

185 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Vgl. ebd, 3 f. und 363–366.

wort auf westliches Eindringen, wie Shohat und Stam treffend schreiben, und Kritik am Eurozentrismus entbinde dortige Eliten und politische Führer (wie auch die Bevölkerung) nicht von ihrer Verantwortung. All diese Auffassungen von «Eurozentrismus» würden ihnen zufolge letztlich mit den gleichen Strukturen operieren wie etwa der Kolonialismus selbst:

[...] Rather than saying «we» [...] have brought «them» civilization, it claims instead that everywhere «we» have brought diabolical evil, and everywhere «their» enfeebled societies have succumbed to «our» insidious influence. The vision remains Promethean, but here Prometheus has brought not fire but the Holocaust, reproducing what Barbara Christian calls the «West's outlandish claim to have invented everything, including Evil».<sup>186</sup>

Damit ist die Problematik auf den Punkt gebracht. Das bedeutet nicht, dass es keine historische «Kolonialschuld» gebe, die nach Aufarbeitung verlange – dies ist jedoch bereits ein anderer Diskurs. Die Folgen der «prometheischen» Zivili-sierungsmission(en) in jedwede Richtung werden zwar auch in dieser Arbeit weiterhin Thema bleiben, aber eben mit dem Anspruch, nicht das binäre Denken zu reproduzieren, das der Untersuchungsgegenstand oft evoziert.

Natürlich kann auch die Behandlung des Eurozentrismus nicht umhin, starke Kritik an historischen Entwicklungen und bestehenden Verhältnissen zu üben – das ist aber nur ein Teil, und für diese Arbeit nicht der entscheidende. Auch hier soll, wie bei Shohat und Stam, Europa nicht nur defizitär gedacht oder gar der Fehler begangen werden, «Nicht-Europa» zu favorisieren oder idealisieren oder den Ethnozentrismus der jeweils anderen zu kopieren. Die Thematisierung des Eurozentrismus dient vielmehr einer Aufdeckung der Strukturen, die die Weltgemeinschaft in vielerlei Hinsicht, und darunter auch die Wissenschaft und m. E. insbesondere die Philosophie bis heute prägen, v. a. in der Universalisierung europäischer (oder eben «eurozentrischer») Normen.<sup>187</sup> Wenn von «Euro-zentrismus» die Rede ist, dann geht es überwiegend um dieses Erbe der «structures and perspectives bequeathed by centuries of European domination».<sup>188</sup> Gleichmaßen gelten diese Überlegungen grundsätzlich natürlich auch für andere Begriffe, mit denen die Dominanz des Westens beschrieben wird.

Neben der Betonung, dass Eurozentrismus-Kritik kein *Europe-bashing* bedeute, gibt es auch mehrere Autoren, die darüber hinaus die Rolle Europas verteidigen und im Eurozentrismus entweder nichts Falsches sehen oder diesen als gar nicht existent erachten. So argumentiert Rémi Brague dagegen, den

<sup>186</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Vgl. ebd., 3f. Sie schreiben von «Third World patriarchal elites». Das Zitat stammt laut Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 12, Endnote 8, aus Barbara Christians Vortrag auf einer *Gender and Colonialism Conference* im Jahr 1989, von dem ich keine veröffentlichte Version ausfindig machen konnte.

<sup>187</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3.

<sup>188</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4.



[...] Europäern den stark in Mode gekommenen Begriff des «Eurozentrismus» an den Kopf zu werfen. Gewiss hat Europa die anderen Zivilisationen von seinen eigenen Vorurteilen aus betrachtet. Diesen Mangel teilt es mit allen Zivilisationen [...]. Und doch war keine Zivilisation jemals so wenig auf sich zentriert und so sehr an anderen interessiert wie Europa. China nannte sich «Reich der Mitte». Europa hat das nie getan. Von «Eurozentrismus» zu reden ist nicht nur falsch, es steht im Gegensatz zur Wahrheit.<sup>189</sup>

Damit will Brague v. a. eine Wertschätzung für Europa und seine Errungenschaften zum Ausdruck bringen und das «Interesse» an anderen in den Mittelpunkt stellen. Brague greift in seiner Argumentation elegant den Bezug zum Ethnozentrismus auf – schließlich hätten alle Kulturen andere von eigenen Vorurteilen ausgehend betrachtet. Er argumentiert, dass gerade weil Europa so sehr an anderen interessiert (gewesen) sei, nicht von «Zentrismus» die Rede sein könne. Dieses Interesse schließe also eine Zentriertheit auf Europa aus; Europa sei so gesehen laut Brague nachgerade «ex-zentrisch».<sup>190</sup> Brague scheint hier eine andere Vorstellung von «Zentriertheit» zu vertreten, als viele Kritiker des Eurozentrismus: Weil die Zentriertheit nicht explizit (wie im Fall von China als *zhōngguó*) formuliert werde, bezeichnet Brague es als falsch, von «Eurozentrismus» zu sprechen.

Dagegen möchte ich einwenden, dass Brague hier eher das Verständnis eines «banalen Ethnozentrismus» (Amin) anlegt und dass der Zentrismus im Falle Europas wesentlich abstrakter, ja, raffinierter ist: Gerade weil Europa sich nicht qua Europa als Zentrum sieht, sondern den eigenen Weltzugang und die zivilisatorischen Errungenschaften etwa in Technik, Wissenschaft, Kultur – Malls «Hardware» und «Software» also – als «universal» o. ä. betrachtet, ist die Rede von einem spezifischen Eurozentrismus nicht ungerechtfertigt. Der Eurozentrismus kommt so in einer Form von Selbstverständlichkeit oder auch «Selbstvergessenheit» (des Europäischseins) daher, die es umso schwieriger macht, ihn wahrzunehmen oder zu problematisieren – er ist die «normale Sicht».<sup>191</sup> Zugleich gibt es nicht nur den einen, sondern viele «Eurozentrismen» im Sinne von Haltungen und Weltzugängen, die als «eurozentrisch» bezeichnet werden können. Shohat und Stam formulieren:

Rather than a systematic philosophy, Eurocentrism consists of an interlocking network of embedded narratives, buried premises, and submerged metaphors that have cumulatively

189 Brague <sup>2</sup>2013, 157.

190 Vgl. Brague <sup>2</sup>2014, 157 ff. Gerade auch in Anbetracht der oben besprochenen Analogien zum Narzissmus könnte in Bragues Sinne gefragt werden, wie von einem Zentrismus die Rede sein könne, wenn doch ein genuines Interesse an anderen besteht? Siehe zu Bragues Argumentation auch Kapitel 4.4.1. und 4.4.4.

191 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4.

shaped a broadly shared <common sense> or what Vandana Shiva calls <monocultures of the mind>.<sup>192</sup>

Diese Vielzahl an Formen des Eurozentrismus und damit auch die Vielzahl an Formen der Kritik daran bilden, wie auch Wallerstein ausführt, nicht notwendigerweise ein kohärentes Bild.<sup>193</sup> Für Wallerstein ist Eurozentrismus daher mit seinen vielen Arten ein «hydra-headed monster» mit vielen Avataren – der Eurozentrismus müsse folglich sehr sorgfältig untersucht werden.<sup>194</sup> Denn dieses Ungeheuer sei laut Wallerstein konstitutiv für die Geokultur der modernen Welt und durchziehe auch laut Conrad und Randeria die Sozial- und Kulturwissenschaften so nachhaltig, dass es kaum präzise definiert werden könne.<sup>195</sup> Zumal einige dieser «Hydraköpfe» auch Philosophie betreiben wollen.

### 4.3. Europa und Eurozentrismus

Der inhärente oder explizite Eurozentrismus im Verhältnis von «Europa» / dem «Westen» zum «Rest der Welt» bietet viele Anknüpfungspunkte für eine ausführliche Analyse in u. a. historischer, ethnologischer, soziologischer, philosophischer, kultur- oder kommunikationswissenschaftlicher Perspektive, sowie noch mehr in interdisziplinärer Hinsicht, und wird auch tatsächlich zunehmend Gegenstand kritischer, wissenschaftlicher Auseinandersetzung.<sup>196</sup> Meine Ausführungen haben daher weiterhin keinen Anspruch auf Vollständigkeit und sind als punktuelle Ausarbeitungen gedacht, um die Situation der akademischen Philosophie in globaler Hinsicht einordnen zu können. Dazu dient auch die rudimentäre, ergänzende Besprechung einiger Begriffe wie «Europäische Expansion», «Kolonialismus» und «Zivilisierungsmissionen», die v. a. der Geschichtswissenschaft entstammen, wo die Debatte über die Problematik, v. a. im Vergleich zur Philosophie und philosophiehistorischen Darstellungen, verhältnismäßig fortgeschritten und breit verankert ist.<sup>197</sup>

Die Entwicklung hin zu globaler Dominanz, die einen der zentralen Unterschiede des Eurozentrismus zu anderen «Zentrismen» konstituiert, wird in der

192 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364. Die Autoren beziehen sich auf Shiva, Vandana (1993): *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London: Zed Books.

193 Vgl. z. B. Wallerstein 1997, 31 oder Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu 2016, 198.

194 Vgl. Wallerstein 1997, 22.

195 Vgl. Wallerstein 1997, 21 f. Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 35.

196 Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 37.

197 Kritisch widmen sich dem Thema z. B. neben dem monumentalen Werk von Jürgen Osterhammel (etwa Osterhammel <sup>3</sup>2010, Osterhammel <sup>2</sup>2013 oder Osterhammel und Barth 2005 u. v. a.) auch Robert Marks (Marks <sup>3</sup>2015), Robert Strayer (Strayer <sup>3</sup>1995, darin u. a. auch Marks) und Sebastian Conrad (Conrad 2013, und Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013), Völkel 2006, Reinhardt <sup>4</sup>2018 oder durchaus auch Ferguson 2011 u. v. a.

Regel als ein «epochaler Wandel» beschrieben, der sich in Europa ab dem späten Mittelalter aus einer Vielzahl von Gründen vollzieht, die «lange Frühe Neuzeit» prägt und schließlich bis in das 20. Jahrhundert reicht.<sup>198</sup> Wann und warum dieser Wandel genau einsetzt ist Gegenstand einer weitläufigen Debatte, die ich nicht *en detail* reproduzieren, aber doch ansprechen möchte, da sich Ähnliches auch in der Philosophie ereignet und das Verhältnis europäischen Denkens zum Rest der Welt verändert. Während ich weiter unten kurz Ansätze für Antworten auf ein «Warum Europa» skizziere, gehe ich hier zunächst knapp auf das «Wann» ein.

### Zum zeitlichen Rahmen

Klassischerweise könnte das Jahr 1492 als Wendepunkt für einen großen Umbruch stehen, z. B. bei James Blaut, der argumentiert, dass Europäer vor 1492 anderen Kulturen und Gesellschaften keinesfalls überlegen gewesen seien, ganz im Gegenteil. Blauts Unterscheidung in prä- und post-1492 ist jedoch insofern problematisch, weil sie recht plakativ und willkürlich andere in Frage kommende Jahreszahlen (etwa 1453, 1502, 1517), die nicht weniger plakativ wären, übersieht.<sup>199</sup>

Unabhängig davon impliziert die Festlegung auf eine bestimmte Jahreszahl bereits einen eher plötzlichen Wandel und übergeht damit die viele sukzessiven Elemente, die zu einem «epochalen Wandel» beigetragen haben, für den bestimmte Jahre eher als besonders prägnante Wegmarken verstanden werden könnten. Diesem Charakter des allmählichen Wandels gerecht werdend will sich etwa Niall Ferguson auf keine konkrete Jahreszahl festlegen. Seines Erachtens habe dieser Wandel ebenfalls mit dem späten 15. Jahrhundert begonnen und sich dann die Renaissance hindurch bis weit in die Frühe Neuzeit hinein vollzogen:

---

<sup>198</sup> Vgl. Juterzenka und Burschel, 7–12. Mit der «langen Frühen Neuzeit» meinen sie eine Zeitspanne, die das 15. Jahrhundert ebenso umfasst wie das «lange 18. Jahrhundert». Vgl. auch Gründer 2003.

<sup>199</sup> Vgl. Blaut 1993, 51 f. Siehe ebd., Kapitel 2 und 3 (50–178). Vgl. z. B. auch Göller 2003, 8 oder Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 369–375. Als Schlüsseljahr für den Beginn der Frühen Neuzeit und als Keim der weltweiten Dominanz Europas käme etwa 1502 in Frage als Jahr des Reiseberichts *Novus Mundus* von Amerigo Vespucci (und dessen titelgebender Erkenntnis, dass es sich um eine «Neue Welt» handle), oder auch 1507 als das Jahr, in dem der «neue Kontinent» zum ersten Mal nach ihm benannt wurde. Als Jahr des epochalen Umschwungs könnte auch 1453 gelten, mit der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen und dem Ende des ost-römischen Reichs sowie der damit verbundenen Flut an (oftmals griechischem) Wissen in Form von Schriften und byzantinischen Gelehrten nach Europa. Gerade mit 1453 würde noch evident, dass die Entwicklung Europas nicht unabhängig vom Geschehen außerhalb gedacht werden kann. Ebenso käme aber das Jahr 1517 mit den Thesen Martin Luthers und dem folgenden Bruch der fragilen Einheit des mittelalterlichen Christentums in Frage.

[...] [B]eginning in the late fifteenth century, the little states of Western Europe [...] produced a civilization capable not only of conquering the great Oriental empires and subjugating Africa, the Americas and Australasia, but also of converting peoples all over the world to the Western way of life – a conversion achieved ultimately more by the word than by the sword.<sup>200</sup>

Ferguson betont sowohl die Einflüsse aus anderen Teilen der Welt auf diese Entwicklung als auch den Rückgriff der Renaissance auf bereits vorhandenes Wissen und Leistungen aus der Antike, und kommt schließlich zu der Einschätzung, dass diese Entwicklung nicht nur nicht zwingend, sondern von einem mittelalterlichen Standpunkt aus auch hochgradig unrealistisch gewesen sei.<sup>201</sup>

Robert Marks sieht die Dominanz Europas in tatsächlich globaler Perspektive erst später gegeben, nämlich frühestens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts. Erst im 19. Jahrhundert sei der Westen endgültig als «progressiv», «dynamisch», «innovativ» gesehen worden, während Asien, das vormals in Führung gelegen hatte, nun als «stagnierend», «zurückgeblieben» und «despotisch» gegolten habe.<sup>202</sup> Michael Mitterauer argumentiert hingegen, dass die Prozesse, die zum Aufstieg und zur «Sonderrolle» Europas geführt hätten, sehr wohl bereits im Mittelalter oder der Spätantike verortet werden könnten, als strukturelle Entwicklungen und grundlegende Reformen, etwa durch «Agrarrevolutionen» im Frühmittelalter (durch neue Techniken, aber auch durch neue Kulturpflanzen wie Roggen und Hafer).<sup>203</sup>

Der zeitliche Aspekt kann also, unabhängig von ggf. bereits früher etablierten Grundlagen und von genauen Festlegungen auf Jahreszahlen, als ein Prozess gesehen werden, der spätestens im 16. Jahrhundert voll in Gang kommt. Unabhängig davon, *wann* genau der Wandel eintritt, kommt es zu einem Umbruch und die historische Globalisierung erfolgt unter europäischen Vorzeichen sowie zunächst überwiegend zum Vorteil Europas. Auch wenn sich diese Vorzeichen mittlerweile gewandelt haben mögen (wie etwa Khanna 2019 deutlich macht)

---

<sup>200</sup> Ferguson 2011, 4f. Vgl. ebd., 3–5. So kontrastiert er exemplarisch das Jahr 1411, in dem die «orientalischen Zivilisationen» (etwa mit dem Bau der Verbotenen Stadt in Beijing oder dem Aufstieg des Osmanischen Reichs) das damalige Westeuropa eher wie ein kümmerliches, verschlafenes Nest (*miserable backwater*) hätten wirken lassen, mit militärisch wie politisch zerstrittenen Kleinreichen, Dauerfehden oder den Nachwirkungen der Pest. Nordamerika sei eine «anarchische Wildnis» gewesen im Vergleich zu den hochzivilisierten Reichen der Inkas, Maya und Azteken und ihrer fortgeschrittenen Architektur. Laut Ferguson habe die Zukunft für andere Teile der Welt aus dieser Perspektive wesentlich rosiger ausgesehen als für (West-)Europa und Nordamerika.

<sup>201</sup> Vgl. Ferguson 2011, 3–5 et passim in seinem Einleitungskapitel.

<sup>202</sup> Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 3f. und 11f.

<sup>203</sup> Vgl. Mitterauer 2004, v. a. 9–12. Zudem nennt er etwa ein relativ flexibles Familienverständnis, Frühformen der Massenkommunikation (Predigt, Buchdruck) oder die Kreuzzüge als Prototypen späteren Kolonialismus.

und mit ihnen die Rolle Europas und des Westens in der Welt, ist der entscheidende Punkt, dass sich der eurozentrische Einfluss der Vergangenheit auf die moderne Welt als konstitutives Element nicht einfach bei Seite schieben lässt:

The widespread assumption in our day that Eurocentrism may be spoken or written away [...] rests on a reductionist culturalist understanding of Eurocentrism. [...] [I]t distracts attention from crucial ways in which Eurocentrism may be a determinant of a present that claims liberation from the hold on it of the past.<sup>204</sup>

Ungeachtet der heutigen weltpolitischen Lage sind es europäische Mächte gewesen, die globale Strukturen geschaffen oder durch ihre Dominanz nachhaltig geprägt haben: Seien es viele nationale Grenzen, seien es die Grundlagen politischer Ideologien (Liberalismus, Kapitalismus, Kommunismus), sei es die Entstehung moderner Wissenschaft und ihrer Erzeugnisse.

#### 4.3.1. Warum Europa? Zum «Sonderweg» des Westens

Der unbestreitbare Einfluss führt zur Frage nach dem «Warum Europa?», das viele Autoren beschäftigt, wobei manche die Antwort gar in einer Art inhärenten Überlegenheit des Westens suchen. Auch heute noch sind prominente Stimmen vernehmbar, die den Einfluss der Sonderrolle des Westens wertschätzen und gutheißen. Ricardo Duchesne oder Niall Ferguson etwa betonen die positiven Seiten Europas und verteidigen bzw. befürworten den Einfluss und die Stellung Europas als «Zivilisationsbringer», sehen also in sehr unterschiedlichen Ansätzen im «Eurozentrismus» nichts zu Kritisierendes.<sup>205</sup>

##### Ein Befürworter: Duchesne

In *The Uniqueness of Western Civilization* will der kanadische Soziologe Ricardo Duchesne eben diese argumentativ belegen und die negative Wirkung des «Multikulturalismus» auf «westliche Kultur» anprangern. Er will zeigen, dass und welche ideologischen Quellen hinter den Versuchen stünden, die Geschichte der westlichen Zivilisation zu provinzialisieren, worin er eine «devaluation of Western culture» ausmacht. Diese identifiziert er als Teil einer seines Erachtens «weitreichenden intellektuellen Bewegung», die u. a. etwa die Kritische Theorie, Feminismus, anthropologischen Relativismus oder Postmodernismus umfasse und seit den 1960er Jahren immer stärker hervortretend die akademische Landschaft überschwemme.<sup>206</sup> Seines Erachtens hätten solche «revisionistischen Ver-

<sup>204</sup> Dirlik 1999, 1 f. Vgl. ebd.

<sup>205</sup> Vgl. zu weiteren Denkern, die in diese oder ähnliche Richtungen argumentieren, z. B. Conrad 2013, 137 f.

<sup>206</sup> Vgl. Duchesne 2011, ix f.

suche» in der Geschichtsschreibung und Darstellung der Rolle des Westens keine gesicherte, empirische Basis, sondern seien vielmehr tendenziöse und letztlich haltlose Behauptungen, die auf eine (für ihn nicht vorhandene) Gleichwertigkeit der westlichen und nichtwestlichen Welt zielten.

Für ihn laute die zentrale Frage vielmehr, «[...] why the great accomplishments in the sciences and arts have been overwhelmingly European».<sup>207</sup> Duchesne macht keinen Hehl aus seiner Bewunderung für die vermeintlich «höhere Kultur» des Westens und ihr Erbe. Ihm zufolge bestehe die Bedeutsamkeit und die «Einzigartigkeit des Westens» nicht erst ab der industriellen Revolution, sondern bereits das Mittelalter und die Neuzeit hindurch und auf der griechischen Antike beruhend. Duchesne geht noch weiter und argumentiert, dass die Wurzeln der Überlegenheit des Westens, seiner

[...] «restless» creativity and libertarian spirit should be traced back to the aristocratic warlike culture of Indo-European speakers. The Indo-Europeans were a distinctive pastoral, horse-riding, mobile, and war-oriented culture governed by a spirit of aristocratic egalitarianism. [...] [T]he primordial basis for Western uniqueness lay in the ethos of individualism and strife. For Indo-Europeans, the highest ideal of life was the attainment of honourable prestige through the performance of heroic deeds.<sup>208</sup>

Es ist nicht überraschend, dass Duchesne harsche Kritik entgegenschlägt – wohl auch nicht für ihn selbst, wenn er schreibt, dass er sich bewusst sei, dass sein Werk wohl kaum die «politically sensitive and motivated orthodoxies currently in vogue in academia» befriedigen könne.<sup>209</sup> Nicht nur, dass seine Einstellung und sein Werk als rassistisch, *white supremacist* o. ä. bezeichnet werden, auch rein inhaltlich gesehen sind viele seiner Thesen m. E. im Wesentlichen unhaltbar: Zu groß ist die Evidenz für die Leistungen in anderen Teilen der Welt und für die globalen Verflechtungen «des Westens». Allein die These der Überlegenheit durch «indoeuropäisches Erbe» wird bereits durch die simple Beobachtung widerlegt, dass auch persische und indische, nicht-drauidische «Kulturen» auf

<sup>207</sup> Duchesne 2011, x. Vgl. ebd., ix f.

<sup>208</sup> Duchesne 2011, x. Vgl. ebd., ix f. Er selbst verwendet die Bezeichnung «eurocentric historiography».

<sup>209</sup> Vgl. Duchesne 2011, x. Siehe für Kritik an Duchesnes Werk z. B. Weller 2017, v. a. 45–47. Duchesne steht auch durch seine Kollegen der Universität New Brunswick unter starker Kritik, die ihn öffentlich für «rassistische und akademisch wertlose Äußerungen zu Multikulturalismus und Immigration» schelten – Kritik, an die sich auch die *Canadian Historical Society* angeschlossen hat. (Vgl. The Canadian Press 2019.) Obgleich Duchesne sich selbst nicht als Rassist oder *supremacist* sieht und die Kritik zurückweist, sich vielmehr auf die akademische Freiheit beruft und seine Arbeit als wichtig und *tough questions* stellend erachtet, verbunden mit der Sorge um den schädlichen Einfluss von Immigration und die «Bewahrung des kulturellen Erbes» (Vgl. ebd.), hat er seine Professur im Jahr 2019 aufgegeben, um fortan als *independent scholar* tätig zu sein. (Vgl. UNB Newsroom 2019.)

diesem Erbe fußen und doch nicht dauerhaft an die Erfolge des Westens anknüpfen konnten.

Bei aller berechtigten und notwendigen Kritik an Duchesnes (sowie ähnlich argumentierenden Autoren) bleibt doch ein ausgesprochen wichtiger Punkt, an den Duchesne erinnert: Es geht in meinen Ausführungen nicht darum, europäische Geschichte und ihre Errungenschaften per se zu schmälern, abzuwerten oder gar für nichtig zu erklären. Gleiches möchte ich auch den IKP<sub>C</sub>-Denkern und einer überwiegenden Mehrheit der eurozentrismuskritischen Autoren, die ich rezipiere, zugutehalten. Die Gültigkeit von Duchesnes Argument und Anklage, dass es in jener breit angelegten intellektuellen Bewegung genau darum gehe, vermag ich nicht zu beurteilen. So kann ich lediglich für die von mir rezipierten IKP<sub>C</sub> und andere globalphilosophische Quellen sprechen, aber auch für Autoren wie Shohat und Stam u. a. sowie zahlreiche Historiker (u. a. Osterhammel, Conrad, Marks), denen es ausdrücklich eben nicht darum geht, Europa und den Westen oder die «westliche Zivilisation» abzuwerten. Vielmehr sind sie bestrebt, den Aufstieg Europas zu kontextualisieren sowie die damit verbundene, mögliche Abwertung anderer Gesellschaften zu untersuchen. Es geht ihnen nicht darum, in den Worten Shohats und Stams, ein *Europe-bashing* zu betreiben.<sup>210</sup> Daher ist es erneut wichtig, festzuhalten, dass ein kritisches Adressieren des Eurozentrismus nicht automatisch mit einer Degradierung oder Verunglimpfung Europas einhergeht, sondern ebenso sehr mit Wertschätzung von Errungenschaften wie mit der Problematisierung europäischen Handelns verbunden sein kann.

### Ein weiterer Befürworter: Ferguson

Ebenfalls häufig in der Kritik stehend, doch wesentlich differenzierter und belastbarer argumentierend als Duchesne ist der britische Historiker Niall Ferguson. In *Civilization. The West and the Rest* argumentiert er, dass von der Überlegenheit des Westens zu sprechen für ihn präzise kein «Eurozentrismus» oder «Orientalismus» sei, sondern vielmehr eine akkurate Beobachtung der weltweiten Verhältnisse.<sup>211</sup> Schließlich sei laut ihm die ganze Welt nach Vorlage des Westens organisiert, allein auf wirtschaftlicher Ebene: Die Frage nach freiem Markt oder staatlichen Eingriffen, nach Kapitalismus oder Kommunismus seien Auseinandersetzungen zwischen westlichen Theorieströmungen, auch wenn sie außerhalb des Westens oder von nichtwestlichen Vertretern ausgetragen würden. Dies gelte erst recht darüber hinaus auch für die Strukturen an Universitäten und wissenschaftlicher Erkenntnis, für Ernährung, Kleidung, Lebensführung, Arbeitsbedingungen etc.:

<sup>210</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Vgl. Kapitel 4.2.3. Siehe auch Held 2010, 10 oder Brague <sup>2</sup>2012, 159–172.

<sup>211</sup> Vgl. Ferguson 2011, 8. Zur Kritik an Ferguson vgl. etwa Conrad 2013, 138.

With every passing year, more and more human beings shop like us, study like us, stay healthy (or unhealthy) like us and pray (or don't pray) like us. Burgers, Bunsen burners, Band-Aids, baseball caps and Bibles: you cannot easily get away from them, wherever you may go. Only in the realm of political institutions does there remain significant global diversity [...].<sup>212</sup>

Die Frage ist für ihn also nicht *ob*, sondern *warum* der Westen zu seiner Überlegenheit kam und diskutiert verschiedene Möglichkeiten und Faktoren, wie «Imperialismus», Wissen oder schlicht «Glück» (z. B. gute klimatische oder geographische Bedingungen), die zu diesem Aufstieg geführt haben könnten und in der Literatur vertreten werden.<sup>213</sup> Einzelne Faktoren wie diese und *einzelne* institutionelle Veränderungen sieht er für sich genommen letztlich alle als nicht ausreichend zur Begründung des Erfolgs des Westens an.<sup>214</sup> Ferguson argumentiert, dass die Unterschiede des Westens zum Rest der Welt und die Grundlage seines globalen Erfolgs und Macht begründet seien in «six identifiably novel complexes of institutions and associated ideas and behaviours», nämlich Wettbewerb (*competition*), Wissenschaft (*science*), das Recht auf Eigentum (*property rights*), Medizin (*medicine*), die Konsumgesellschaft (*consumer society*) und Arbeitsmoral (*work ethic*).<sup>215</sup> Diese Faktoren und ihre komplexen Hintergründe, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann, tragen für Ferguson maßgeblich zum Aufstieg und der erfolgreichen Expansion Europas ab dem 16. Jahrhundert bei und begründen, auch in Anknüpfung an die der griechisch-römischen Antike, die Überlegenheit des Westens, welche zuvor im Mittelalter keinesfalls gegeben gewesen sei.<sup>216</sup>

Die Überlegenheit alleine ist seines Erachtens jedoch noch nicht alleine Grund für den Erfolg der europäischen Expansion – Ferguson betont vielmehr, dass er sich mit seinen sechs Schlüsselmomenten der westlichen Erfolgsgeschichte nicht einreihen will mit anderen begeisterten Apologeten des Westens mit «[...] another self-satisfied version of ‹The Triumph of the West›».<sup>217</sup> Ferguson argumentiert vielmehr, dass entscheidende Faktoren für den Aufstieg des Westens überhaupt nichts mit dem «Westen» – was immer man darunter verstehen mag – zu tun gehabt hätten. Vielmehr hätten Naturkatastrophen, Seuchen, politische oder wirtschaftliche Krisen, militärischer Niedergang etc. etwa im Ming- bzw. Qing-China oder im ottomanischen Reich eine entscheidende Grundlage

212 Ferguson 2011, 8. Vgl. ebd., 7f. Zum «Glauben» schreibt Ferguson: «[T]he religion that Western missionaries sought to export to the rest of the world is followed by a third of mankind [...]. Even the atheism pioneered in the West is making impressive headway.»

213 Vgl. Ferguson 2011, 8 ff.

214 Vgl. Ferguson 2011, 10–15.

215 Vgl. Ferguson 2011, 12.

216 Vgl. Ferguson 2011, 12f. und 17f.

217 Ferguson 2011, 13. Vgl. ebd., 12 ff.



für die «fortuitous weakness of the West's rivals» geschaffen, was kombiniert mit entsprechenden (institutionellen) Innovationen im Westen und der folgenden Expansion für den Aufstieg und Erfolg desselben verantwortlich gewesen sei.<sup>218</sup>

### Vom Aufstieg zum Untergang des Westens ?

Die Beispiele Duchesnes oder Fergusons und anderer als Reaktionen auf u. a. akademische Eurozentrismus-Kritik zeigen deutlich an, dass die kritische Thematisierung des Eurozentrismus oder des «Sonderwegs Europas» keine Selbstverständlichkeit ist und als durchaus negativ bewertet werden kann. Ferguson beklagt und kritisiert den Zustand der westlichen Zivilisation, die auch (aber nicht nur) durch solche Entwicklungen geschwächt werde oder bereits worden sei. Der Westen habe nur noch unzureichend Wissen über sich selbst (und damit die eigene Größe) und ein deutliches Problem mit einem eigentlich angebrachten Selbstbewusstsein. Ferguson beklagt, dass die westliche Zivilisation viel das Vertrauen in sich verloren zu haben scheine, und stellt die Möglichkeit eines erneuten, drohenden Untergangs der westlichen Zivilisation in den Raum, angelehnt an den Fall des Römischen Reichs durch «barbarian invasions and internal divisions».<sup>219</sup>

Ähnlich wie im Falle des Aufstiegs des Westens sieht Ferguson den drohenden Untergang nicht nur mit dem Zustand der anderen – damals schwach, heute stark – und den genannten, handfesten Herausforderungen begründet, sondern auch mit internen Schwächen des Westens: Britische Schüler und Studenten wüssten kaum mehr genug über zentrale historische Entwicklungen und Ereignisse des Westens, welche auch weniger unterrichtet und in ihrer Wichtigkeit weniger betont würden. Es sei vielmehr *en vogue*, andere «Kulturen» zu studieren, statt sich mit den Gründen für den Aufstieg des Westens, dem «pre-eminent historical phenomenon of the second half of the second millennium after Christ»<sup>220</sup> zu befassen. Ob diese Einschätzung korrekt ist, möchte ich dahingestellt sein lassen – sicherlich könnte «das wichtigste Ereignis in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends» (nach *europäischer* Zeitrechnung) auch weniger eurozentrisch formuliert werden, etwa als eine grundlegende Veränderung des weltweiten Gleichgewichts. Ferguson selbst sieht darin jedoch ausdrücklich kei-

218 Vgl. Ferguson 2011, 13 f. et passim.

219 Vgl. Ferguson 2011, 16–18. Kurzzitat von ebd., 17. Er sieht Anzeichen dafür etwa im geringen und stetig weiter schwindenden prozentualen Anteil des Westens an der Weltbevölkerung oder in der schwächelnden Wirtschaft in den USA und Europa im Angesicht von aktuellen Finanzkrisen und dem Aufstieg der BRIC-Staaten, die den Westen zu überholen drohen (oder bereits haben), sowie auch etwa in dem seines Erachtens ausgeprägten, an Millenarismus grenzenden «Geplagtsein» mit Ängsten vor einer ökologischen Apokalypse o. ä.

220 Ferguson 2011, 18. Vgl. ebd., 17 f.

nen Eurozentrismus o. ä. und wähnt sich auf der sicheren Seite der Tatsachelage: «It is a statement of the obvious.»<sup>221</sup>

Mein Argument ist hingegen, dass die Betonung des Aufstiegs Europas als das «wichtigste Phänomen» sehr wohl eurozentrisch ist. Es ist zwar ein «statement of the obvious», dass dieser Aufstieg stattgefunden hat und die Welt nach europäisch-westlichem Vorbild organisiert wurde. Es ist hingegen m. E. keinesfalls ein «statement of the obvious», diese Geschehnisse als wichtigstes historisches Phänomen einzuordnen. Vielmehr stellt dies bereits eine eurozentrische Interpretation dar. Dafür sprechen verschiedene Gründe: Zunächst ist es m. E. bereits eine zu sehr vereinfachte Darstellung, den Aufstieg des Westens als *ein* Phänomen zu betrachten, da dieser Aufstieg ja über mehrere Jahrhunderte erfolgte, keineswegs stringent war, von Rückschlägen und inner-westlichen Quereilen geprägt war und letztlich gar nicht so leicht von *der* westlichen Zivilisation gesprochen werden kann.<sup>222</sup> Den Aufstieg des Westens als solches Phänomen herauszustellen, trennt diesen unweigerlich vom Nexus der Weltgeschichte, d. h. von den korrespondierenden Entwicklungen weltweit, den Schwächen anderer Gesellschaften, natürlichen Faktoren etc., auf die Ferguson selbst ja auch treffend als sehr wichtig für den Aufstieg des Westens hinweist. Ferguson begibt sich hier entweder in einen eklatanten Selbstwiderspruch, oder er definiert die korrespondierenden Entwicklungen in allen Erdteilen, die diesen Aufstieg begünstigt haben, als Teil dieses «Phänomens» des Aufstiegs des Westens. Wenn das der Fall wäre, würde Ferguson jedoch letztlich die Geschichte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends als das wichtigste «Phänomen» der Geschichte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends definieren, was also in letzter Konsequenz reichlich unsinnig wäre.

Bei aller Kritik an Fergusons Argumenten haben Europa und der Westen mit Sicherheit zumindest im 19. und 20. Jahrhundert eine Sonderrolle gespielt. Fraglich ist jedoch, ab wann die Betonung einer «Sonderrolle» Europas, oder auch die Herausstellung der Entwicklung Europas, in einen Eurozentrismus abdriftet und ab wann die Betonung der Überlegenheit des Westens notgedrungen in eine Diffamierung oder Abwertung des anderen bedeutet:

Kulturelle Unterschiede zu betonen, birgt die Gefahr einer Bewertung dieser Differenzen. So ist die Beschäftigung mit dem Sonderweg Europas [...] stets der Gefahr einer impliziten Abwertung von Kulturphänomenen ausgesetzt, die zu spezifisch europäischen kontrastieren.<sup>223</sup>

221 Ferguson 2011, 8. Vgl. ebd. Die Herausforderung bestehe ihm zufolge darin, den Aufstieg zu erklären.

222 Ferguson merkt jedoch an, dass die Uneinigkeit der westlichen Zivilisation eine ihrer entscheidenden Wesenszüge sei. Vgl. Ferguson 2011, 16.

223 Mitterauer 2004, 8 f. Vgl. zu Kultur als Wertbegriff auch Kapitel 5.5.1. und 6.2.1.

Diese Problematik muss bewusst in die Auseinandersetzung mit einbezogen werden. Ist die Sonderrolle bzw. der Sonderweg mindestens im Sinne des besonderen Einflusses und der Dominanz Europas und des Westens unbestreitbar, bleibt die Frage, wie diese verortet und begründet werden: Als notwendige Entwicklung, die nur in Europa / im Westen möglich war und sich überwiegend aufgrund inhärenter, westlicher Faktoren ereignete?<sup>224</sup> Oder handelt es sich um eine kontingente Entwicklung, die also auch anders oder woanders hätte stattfinden können und an der ggf. auch der Austausch mit anderen Gesellschaften zentraler Faktor war? Damit verbunden ist stets auch die Frage, inwieweit es sich tatsächlich um einen Sonderweg handelt, oder ob die Rede von einem «Sonderweg» in den meisten Fällen bereits ein Beispiel für eine eurozentrische Anmaßung darstellt.

### Warum Europa?

Neben den divergierenden zeitlichen Einschätzungen und Begründungen für den Erfolg des Westens bewegen sich die Darstellungen also in einem gewissen Spannungsverhältnis zwischen dem unbestreitbar prägenden Einfluss Europas bzw. des Westens auf die Moderne und der Frage, wie dieser akkurat dargestellt werden kann und muss. Insofern nicht von einer grundlegenden Superiorität o. ä. ausgegangen wird, lautet die Frage stets: «Warum Europa?»<sup>225</sup>, die in zahlreichen Variationen seit den Aufklärern immer wieder gestellt worden ist, etwa als Frage nach der «okzidentalischen Sonderentwicklung» bei Max Weber:

[W]elche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gerne vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?<sup>226</sup>

Weber sucht also, wie auch Mitterauer, Ferguson und viele andere, nicht nach einer monokausalen Begründung wie z. B. dem Kapitalismus, sondern nach einer «Verkettung von Umständen», die der Komplexität der globalen Lage entspricht.<sup>227</sup>

In *Warum Europa?* sucht Mitterauer nach Erklärungen für die Sonderrolle Europas bzw. nachfolgend des Westens und warnt vor Beeinflussung der (historischen) Forschung durch «politische Gegenwartsinteressen». Er trifft eine zentrale Unterscheidung zwischen «Europa bauen», also auch die Stellung Europas

<sup>224</sup> Siehe als scharfen Kritiker von Thesen zum *European miracle* und der Vorstellung eines «autonomous rise of Europe» z. B. Blaut 1993.

<sup>225</sup> So etwa der Titel von Mitterauer 2004. Vgl. ebd., 8 f., für weitere Formulierungen sowie Literaturhinweise.

<sup>226</sup> Weber 1920, 1. Vgl. ebd., 1 ff. Hervorhebung im Original durch Sperrdruck. Vgl. Mitterauer 2004, 8. Vgl. auch Osterhammel <sup>5</sup>2010, 21.

<sup>227</sup> Vgl. Mitterauer 2004, 13, der sich weiterhin auch auf Weber bezieht.

und des Westens durch Bezug auf die Geschichte auszubauen und zu rechtfertigen, und «Europa erklären», also diese Sonderrolle zu untersuchen und in der historischen Entwicklung zu verorten. Mitterauer warnt:

[...] [D]ie Gefahr, dass an die Stelle alter ethnozentrischer Geschichtsbilder neue eurozentrische treten, ist sicher gegeben. Die hier gestellte Frage nach dem Sonderweg der Entwicklung Europas zielt nicht auf die Schaffung eines Bewusstseins der Besonderheit, sondern auf die Erklärung von spezifischen Prozessen, die [...] zu Unterschieden gegenüber anderen Kulturen geführt haben. Es geht nicht um Identifikation mit einer als außerordentlich empfundenen Geschichte, sondern um die Interpretation historischer und aktueller Kulturerscheinungen aus ihrer Genese.<sup>228</sup>

Die Warnung vor «politischen Gegenwartsinteressen» richtet sich m. E. in beide Richtungen: Sowohl an diejenigen, die Europa und den Westen als dominante Kraft rechtfertigend und begrüßend (oder: «bauend») analysieren, als auch an diejenigen, die jeden Bezug auf die durchaus besondere Rolle Europas und des Westens als «Eurozentrismus» kritisieren oder gar in ein *Europe-bashing* verfallen, und gilt keinesfalls nur für die Geschichtswissenschaft. Mitterauers Einwand ist damit m. E. auch ein wichtiger Beitrag zur Differenzierung einer eurozentrischen und nicht-eurozentrischen Untersuchung Europas, des Westens und ggf. vorhandener Besonderheiten und Sonderwege, welcher grundsätzlich dadurch erschwert wird, dass es sich beim Eurozentrismus ja auch um ein epistemologisches Problem handelt, worauf ich an späterer Stelle ausführlicher eingehen werde. Shohat und Stam sprechen vom Eurozentrismus als einer «epistemic infrastructure», Marks etwa spricht von einem «Paradigma», das wahr und falsch etabliert und das zur Überwindung kontextualisiert werden müsse.<sup>229</sup>

Ein anderer Zugang zur Überwindung wäre ein aktualisiertes Verständnis des «Sonderwegs», etwa bei Mitterauer, der festhält: «Es gibt viele Sonderwege von Kulturräumen, der europäische ist nur einer von ihnen.»<sup>230</sup> Fraglich ist dann zwar, warum letztlich noch von «Sonderweg» die Rede sein sollte, wenn damit schlicht gemeint ist, dass es verschiedene Wege gibt, die je ihre Besonderheiten haben. Jedoch als rhetorisches Mittel, um von der Problematik eines europäischen Sonderwegs wegzukommen, könnte dies durchaus geeignet sein. Ähnlich argumentiert Osterhammel, dass noch vor wenigen Jahrzehnten eine Untersuchung des europäischen Sonderwegs «unbesorgt» hätte durchgeführt werden können, wohingegen man heute versuche, frei von «Selbstgefälligkeit» «[...] dem Sonderweggedanken durch Verallgemeinerung und Relativierung seine Schärfe»<sup>231</sup> zu nehmen. Osterhammel argumentiert, dass eine Herangehensweise

228 Mitterauer 2004, 8. Vgl. ebd., 8 ff.

229 Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 9 ff. Vgl. Shohat und Stam <sup>3</sup>2014, 364.

230 Mitterauer 2009, 9.

231 Osterhammel <sup>3</sup>2010, 21. Vgl. ebd. Osterhammel bezieht sich ebenfalls auf Mitterauer.

mit der «Exzeptionalismusbrille» bedeute, von Grund auf mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zu sehen:

Damit besteht die Gefahr eines *kontrastiven* Apriori, des extremen Gegensatzes zu einem nicht minder einseitigen *ökumenischen* Apriori, das nur die menschheitliche *conditio humana* gelten lässt. Sinnvoller ist es, über die unersprißliche «West/Rest»-Dichotomie hinauszufinden und die Abstände zwischen «Europa» (was immer das jeweils sein mag) und anderen Teilen der Welt im Einzelfall neu zu vermessen. Dies kann nur auf Teilgebieten der historischen Wirklichkeit geschehen.<sup>232</sup>

Ein «kontrastives» wie auch «ökumenisches» Apriori (als welches Teile der Einstellung der IKP<sub>C</sub> verstanden werden könnten) zu vermeiden bedeutet daher nicht, eine Vogelperspektive zu suchen, sondern vielmehr, neben dem Bewusstsein epistemologischer Fallstricke und der eigenen blinden Flecke, ein stetes Ausbalancieren und Austarieren – im Sinne Osterhammels: «Neuvermessungen» – der Positionen und beteiligten Faktoren.

Auch wenn zweifellos richtig ist, dass der «Westen» schließlich eine gewisse Überlegenheit innehatte, erfolgte die Entwicklung des «Westens» zur weltweit dominierenden Macht keineswegs selbstverständlich oder geradlinig, sondern ist, wie auch Conrad ausführt, durch Zufälle und Kontingenzen, etwa durch «geographisches Glück», geprägt.<sup>233</sup> Dieses Bild sei laut Conrad zwar nicht nur in Retrospektive, sondern auch von Zeitgenossen gepflegt worden, habe sich aber als nicht zutreffend erwiesen: Von einer «europäischen Hegemonie» könne

[...] bis ins frühe 19. Jahrhundert jedenfalls in dieser allgemeinen Form nicht gesprochen werden [...], weil «Europa» keineswegs eine homogene Einheit war, sondern selbst fragmentiert und von Ungleichheit und Machtgefälle geprägt. [...] [L]ange Zeit konkurrierenden europäischen Imperien mit den Reichbildungen der Osmanen, Moguln oder Chinas, und portugiesisch, niederländische oder britische Kaufleute waren Akteure in einem Spiel, dessen Regeln nicht von ihnen gemacht wurden. Auch ökonomisch setzte die europäische Überlegenheit deutlich später ein [...].<sup>234</sup>

Der Erfolg Europas ist also im Sinne Conrads in seinem Verlauf vielfältig durch die diversen beteiligten Mächte und Kräfte fragmentiert und nicht teleologisch, sowie geprägt vom Widerstand gegen die Expansion.<sup>235</sup> Es gilt also, den Eurozentrismus kontextualisiert zu erforschen und, wie auch Dirlik formuliert, ihm mit den damit verbundenen Argumenten «some sense of historicity» zurückzugeben.

<sup>232</sup> Osterhammel <sup>3</sup>2010, 21. Kursivschreibungen im Original.

<sup>233</sup> Vgl. Conrad 2013, 139f. Vgl. Blaut 1993, 1ff.

<sup>234</sup> Conrad 2013, 139. Vgl. ebd., 138–140. Vgl. Ferguson 2011, 10f. et passim.

<sup>235</sup> Ngūgĩ betont, dass die moderne Welt ein Resultat sei «[...] of both European imperialism and of the resistance waged against it by the African, Asian and South American peoples». (Ngūgĩ 1993, 4. Vgl. ebd.)

Eurocentrism as a historical phenomenon is not to be understood without reference to the structures of power that EuroAmerica produced over the last five centuries, which in turn produced Eurocentrism, globalized its effects, and universalized its historical claims.<sup>236</sup>

Eine aufgeklärte, ausbalancierte Auseinandersetzung mit historischen Entwicklungen wie der europäischen Expansion, Wechselwirkungen und dem Aufstieg des Westens zu seiner dominierenden und prägenden Stellung sind auch insbesondere in Bezug auf die Philosophiegeschichte von zentraler Wichtigkeit. Denn auch hier droht, ohne detaillierte Auseinandersetzungen mit diesem Aufstieg und überzeugenden Erklärungen dafür, wie z. B. Marks anmerkt, das Fortbestehen von «Mythen».<sup>237</sup>

#### 4.3.2. Die europäische Expansion und der «Geist» des Kolonialismus

Der enge Fokus meiner Auseinandersetzung mit dem komplexen Thema der europäischen Expansion liegt darauf, die Philosophie zu allgemeinen, neuzeitlichen Entwicklungen besser situieren zu können. Dazu gehören der Kolonialismus und die Zivilisierungsmissionen als wesentliche Pfeiler europäischer *superiority* weltweit. Es kann daher m. E. hilfreich sein, gewisse Grundzüge dieser Phänomene zu betrachten, um die Lage der akademischen Philosophie besser zu erfassen und v. a. die Kritik der IKP<sub>C</sub> an ihr besser einschätzen zu können. Unabhängig von dieser Kritik und der Validierung der eurozentrischen Verwürfe an die Philosophie gehört auch sie als akademische Disziplin zu den Erben der «[...] structures and perspectives bequeathed by centuries of European domination».<sup>238</sup>

#### Europäische Expansion

Die bisherigen Ausführungen haben die Wirkkraft des Eurozentrismus bis in die Gegenwart betont. Die «alten Asymmetrien»<sup>239</sup> bestehen i. d. R. zu Gunsten «Europas» bzw. des «Westens» weiter und gehen auf die vielfältigen, komplexen Phänomene der europäischen Expansion und Kolonisierung, Kolonialismus sowie Imperialismus zurück, die nicht immer klar differenziert werden können. Die koloniale Wirklichkeit sei bunt und vielgestaltig gewesen, wie Osterhammel und

<sup>236</sup> Dirlirk 1999, 8. Vgl. ebd., 8 und 2. Zur Kontextualisierung siehe z. B. Marks <sup>3</sup>2015 und Kapitel 6.2./6.3.

<sup>237</sup> Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 15 f.

<sup>238</sup> Shohat und Stam <sup>3</sup>2014, 4.

<sup>239</sup> Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 46. Vgl. ebd., 45 f.

Jansen hervorheben: «Kolonisation ist mithin ein Phänomen von kolossaler Uneindeutigkeit.»<sup>240</sup>

Für Yousefi beispielsweise bedeutet Kolonialismus aus interkultureller Sicht v. a. eine «gewaltsam herbeigeführte Monokulturalität», die für die Eroberten neben Gefangenschaft auch Bevormundung und Stagnation bedeutet habe, auch in philosophischer und wissenschaftlicher Hinsicht.<sup>241</sup> Wälde führt Ethnozentrismus und Eurozentrismus gemeinsam mit Missionarismus und Kolonialismus als Formen «einseitige[r] Universalisierungsansprüche» auf.<sup>242</sup> Blaut bezeichnet den Eurozentrismus als das buchstäbliche «colonizer's model of the world».<sup>243</sup> Zugleich ist «Kolonialismus» kein ausschließlich europäisch geprägtes Phänomen der Moderne. Es finden sich historische Beispiele *en masse*, die Kolonialismus im weiteren Sinne, Bildung von Kolonien oder koloniale Verhältnisse beschreiben, im antiken Griechenland oder Rom ebenso wie bei Azteken oder Inkas.<sup>244</sup> Gedacht als Eroberung und Imperienbildung finden sich auch noch im europäischen Mittelalter und der Neuzeit zahlreiche weitere Beispiele, wie Ferguson hervorhebt, etwa mit dem Ottomanischen Reich, dem Mogulreich in Indien oder auch dem China verschiedener Dynastien, ob nun geschützt durch seine große Mauer von den drohenden, zentralasiatischen Khanaten oder gebildet durch eben diese.<sup>245</sup>

Castro Varela und Dhawan besprechen das Verhältnis und mögliche Definitionen von Kolonialismus und Imperialismus und kommen zu dem Schluss, dass es unmöglich scheine, «[...] die miteinander verflochtenen Phänomene in eine allseits zufriedenstellende Darstellung zusammenzubringen».<sup>246</sup> Noch diffiziler sind der Einbezug der «Europäischen Expansion» sowie des allgemeinen Missionsbestrebens und der «Zivilisierungsmissionen», die auch bedacht werden müssen. So könnte «Europäische Expansion» als der allgemeinere Begriff verstanden werden, der das allmähliche Ausbreiten Europas ab dem 15. Jahrhundert be-

---

<sup>240</sup> Osterhammel und Jansen <sup>2</sup>2012, 8. Vgl. ebd., 7f. und 1–28 für eine kompakte, differenzierte Darstellung.

<sup>241</sup> Vgl. Yousefi in Braun und Scheidgen 2008, 17.

<sup>242</sup> Vgl. Wälde 1993, 106.

<sup>243</sup> Vgl. z. B. Blaut 1993, 10 et passim. So lautet auch bereits der Titel dieses Werks.

<sup>244</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 15. Gerade «Imperialismus», wie Hauck betont, beziehe sich ja bereits auf das Imperium Romanum – wohl aber mit dem Unterschied, dass dort, nach gelungener Unterwerfung, die vorgefundenen Kulturen hätten weiter bestehen dürfen. Vgl. Hauck 2003, 14.

<sup>245</sup> Vgl. Ferguson 2011, 8f. Mitterauer verortet Wurzeln der europäischen Expansion der Neuzeit unter anderem in den Kreuzzügen des Mittelalters wie auch dem Protokolonialismus, also der Frühform kolonialer Politik der italienischen Seerepubliken. Vgl. Mitterauer 2004, 199–234. Mitterauer spricht hier von «europäischem Expansionismus», der aber auch für ihn mehr meine als «Kolonialgeschichte». Vgl. ebd., 199.

<sup>246</sup> Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 32f. Vgl. ebd., 31–33.

schreibt, das seinen Höhepunkt im Kolonialismus und Imperialismus des 18. und 19. Jahrhunderts (als bestimmte Etappen der Expansion) und qua Expansion spätestens im Laufe des 20. Jahrhunderts endet.<sup>247</sup> In diesem Sinne verwende ich «Europäische Expansion» als Oberbegriff für die Phänomene der kolonialen, missionarischen aber auch schlicht interessegeleiteten Ausbreitung Europas in der Welt, darunter Kolonialismus, Imperialismus und Zivilisierungsmissionen, und verzichte auf weitere Differenzierungen. Wolfgang Reinhard betitelt sein Werk zur europäischen Expansion, die er zwischen den Jahren 1415 und 2015 (!) untersuchen will, als *Die Unterwerfung der Welt*, was den grundlegenden Effekt der Expansion, gleichwohl welche sonstige Begrifflichkeit gewählt wird, deutlich macht.<sup>248</sup> Denn bei allen gehe es, mit den Worten von Osterhammel und Jansen, im Kern um ein Grundphänomen der Weltgeschichte, nämlich die «[...] Expansion einer Gesellschaft über ihren angestammten Lebensraum hinaus».<sup>249</sup> Von Interesse ist hier v. a. die neuzeitliche Variante dieses «Grundphänomens» als prägende für nicht nur die bestehende Weltordnung, sondern auch für die Struktur der Wissenschaft und damit der Philosophie.

Wenn hier von «Europa» oder dem «Westen» die Rede ist, dann ist damit keine tatsächliche Einheit gemeint, sondern einzelne europäische Mächte, die an so etwas wie der «westlichen Zivilisation» Anteil habend gedacht werden können oder sich durch ein besonderes Bewusstsein (oder «Unbewusstsein») des eigenen Vorrangs auszeichnen. Osterhammel fasst prägnant zusammen:

Dieses Sonderbewusstsein ruhte auf frühen antiken und christlichen Grundlagen, kristallisierte sich im Zeitalter der Aufklärung zu einer säkularen [...] Weltanschauung, bestimmte im 19. Jahrhundert, mit rassistischen Beimischungen versehen, das Auftreten von Europäern in Übersee und milderte sich im Zeitalter der Dekolonisierung zu besser-wissenschaftlicher Herablassung.<sup>250</sup>

Obgleich also nicht die Rede von einem politisch, «kulturell» o. ä. einheitlichen «Westen» / «Europa» sein kann, besteht eine Art von «Einheit» doch zumindest grundlegend durch ein solches «Sonderbewusstsein», das bei allen Animositäten und Rivalitäten zwischen westlichen Staaten doch gegen die wie auch immer imaginierten «Anderen» wahrgenommen werden kann.

### **Europäische Expansion, Eurozentrismus und Gegenbewegungen**

Dieser prägende Einfluss des Westens ruft eine Vielzahl von Kritikern auf den Plan, die dagegen protestieren und argumentieren – häufig Intellektuelle aus

<sup>247</sup> Vgl. Juterzenka und Burschel 2016. Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 32.

<sup>248</sup> Vgl. Reinhard <sup>4</sup>2018.

<sup>249</sup> Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 8.

<sup>250</sup> Osterhammel <sup>2</sup>2013, 18. Vgl. ebd.



ehemaligen Kolonien oder Gesellschaften, die den Kolonialherren gegenüberstanden.<sup>251</sup> Ein Kernaspekt der Kritik ist, dass diese Form des Zugangs schlicht nicht die globale Vielfalt repräsentieren könne, wie etwa Shohat und Stam hervorheben: «Eurocentric thinking, in our view, is fundamentally unrepresentative of a world which has long been multicultural.»<sup>252</sup>

So geht es jenen Denkern wahlweise um das De-Kolonisieren, das De-Orientalisieren, das De-Zentralisieren etc. als Operationen des Überwindens – etwa Ngũgĩs *Moving the Centre*, Chakrabartys *Provincializing Europe*, Shohat und Stams *Unthinking Eurocentrism*, um nur wenige zu nennen. Letztere sehen in der Dekolonisation der «globalen Kultur» einen tiefgehenden «seismological shift», von dem gerade erst oberflächliche Auswirkungen spürbar seien.<sup>253</sup> Gerade in der Formulierung «dezentralisieren» – Chakrabarty schlägt als Alternative zu «provinzialisieren» selbst auch *decenter* vor – kommt der Gedanke des auch von der IKP<sub>C</sub> geforderten «Perspektivwechsels» gut zur Geltung. «Andere» sollen also auch eine Stimme haben und der europäisch-stämmigen Dominanz etwas entgegen halten können.<sup>254</sup> Das jetzige Bestreben, Europa zu provinzialisieren, dezentralisieren oder anderweitig den Eurozentrismus bzw. «Europa» oder den «Westen» als solche kritisch zu thematisieren, ist gewissermaßen die Gegenbewegung zur europäischen Expansion der Vergangenheit und der durch sie etablierten «Herrschaftsverhältnisse»<sup>255</sup>, bei der je nach Wahl der Begriffe verschiedene Schwerpunkte und Zugänge gesetzt werden, die jedoch stets um das Gleiche kreisen.

Trotz aller Asymmetrie kann die Geschichte der europäischen Expansion nicht als einseitiges Projekt erzählt werden; es bestanden sehr wohl Wechselwirkungen und «Verflechtungen» zwischen den expandierenden Ländern und den betroffenen Gesellschaften. Die *entangled histories* oder «Verflechtungsgeschichten» sind nicht nur bei IKP<sub>C</sub>-Autoren wie Elberfeld, sondern auch bei Historikern breites Thema.<sup>256</sup> Auch Osterhammel und Jansen betonen, dass sich die «westliche Zivilisation» i. d. R. nicht «ungebrochen» durchgesetzt habe, sprechen aber doch von einem «globalen Prozess der Verwestlichung», innerhalb

---

251 Solche Intellektuelle wären, neben *postcolonial theorists* wie Said (Palästina) oder Bhabha, Spivak, Chakrabarty (je Indien), auch viele weitere, nicht minder relevante Autoren, etwa Ella Shohat (als arabische Jüdin Irak-Israel), Syed Farid Alatas und Lutfi Sunar (Türkei), Samir Amin (Ägypten) oder Ngũgĩ wa Thiong'o (Kenia).

252 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4 f.

253 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 5. Vgl. z. B. Noaparast 2016 für «Eurodecentrism», den er wie den Eurozentrismus gleichermaßen problematisiert.

254 Mall 1998, 55, formuliert spitz: «Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist.»

255 Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 8.

256 Siehe dazu Kapitel 6, insbesondere 6.2.3. und 6.3.

dessen die Kolonialzeit eine wichtige Etappe bilde.<sup>257</sup> Weder aber beginnt noch endet Eurozentrismus oder Verwestlichung mit ihr. Man könnte sagen: Die Phänomene des neuzeitlichen Kolonialismus sind eine konkrete historische Instanzierung des eurozentrischen Weltbildes, haben aber einen geistigen Überbau, theoretische Vorläufer und weitreichende Nachwirkungen. Zugleich bedingen sich die Phänomene in einem gewissen Sinne gegenseitig. Sunar und Bulut formulieren das auch epistemologische Problem des Eurozentrismus in der Art einer *self-fulfilling prophecy*:

Artificial categories produced by having Europe at the center were interwoven with a great amount of new knowledge [...]. Thus Eurocentric world history was reproduced by real history, Eurocentric geography was reproduced by the real world, and Eurocentric social theory was reproduced by social variety. In time, forgetting that these definitions and categories are under the effect of a certain historical and political context, their recreation has created an atmosphere in which we forget our connection to reality.<sup>258</sup>

Dies deutet auch die Verbindung von Wissenschaft und europäischer Expansion an. Juterczenka und Burschel definieren für die Frühe Neuzeit mit den Verben «begegnen», «aneignen» und «vermessen» die grundlegenden Operationen der europäischen Expansion: Mit «Begegnen» meinen sie Formen des «Kulturkontakts», vom Dialog bis zum Genozid.<sup>259</sup> Unter «Aneignen» verstehen sie sowohl die materielle Inbesitznahme (von Ressourcen wie Menschen), die damit verbundene Gewalt, Vertreibung und Vermischung, als auch das Sendungsbewusstsein sowie den Widerstand dagegen.<sup>260</sup> «Vermessen» bezeichnet für die Autoren eine Vermessung der Welt auch zu Herrschaftszwecken, d. h.

[...] ein breites Spektrum von Praktiken des Akkulierens und Verarbeitens von Informationen: Zählen, Erforschen, Taxieren, Auskundschaften, Sondieren, Bestimmen, Dimensionieren, Klassifizieren, Sammeln, Abbilden, Beschreiben und Vergleichen.<sup>261</sup>

Das deutet auf die Offenheit jener Operationen hin, und die Ausrichtung auf die gegenseitige Beeinflussung und Transformation, für welche die Autoren argumentieren. Zugleich ermöglicht diese Einteilung eine sinnvolle Differenzierung: Neben den Aspekten der Begegnung und des Kontakts sowie der Aneignung thematisiert der Aspekt der Vermessung den auch wissenschaftlichen Anteil an der Expansion wie der Kolonisation.

Dass die Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus in der Geschichtswissenschaft besonders ausgeprägt ist, ist daher kein Zufall, handelt es sich zum

<sup>257</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen 2012, 100.

<sup>258</sup> Sunar und Bulut 2016, 5.

<sup>259</sup> Vgl. Juterczenka und Burschel 2016, 12–19.

<sup>260</sup> Vgl. Juterczenka und Burschel 2016, 19–25.

<sup>261</sup> Juterczenka und Burschel 2016, 25. Vgl. ebd., 25–31.

einen doch um einen historischen Prozess, der Selbstverständnis und Selbstbild prägt. Zum anderen steht die dominante Rolle Europas und ihrer Analyse auch in enger Verbindung mit geschichtsphilosophischen Positionen, wie dem Historismus (also der Betonung der Historizität des Menschen) und dem Historizismus, dem zufolge Geschichte prinzipiell vorhersagbar sei. Letzterer wird z. B. von Chakrabarty kritisiert, da er einseitig auf Europa bzw. den Westen fokussiere und als dem Rest der Welt gegenüber überlegen dargestellt werde:

Historicism enabled European domination of the world in the nineteenth century. [...] [I]t was one important form that the ideology of progress or 'development' took [...]. Historicism is what made modernity [...] look not simply global *over time*, by originating in one place (Europe) and then spreading outside it. This 'first in Europe, then elsewhere' structure of global historical time was historicist [...].<sup>262</sup>

Ohne eine Debatte weder über den Historizismus im Allgemeinen noch bei Chakrabarty im Speziellen eröffnen zu wollen, ist der Gedanke des «Zuerst in Europa, dann anderswo» hier als eine Taktik des Hinhaltens relevant. Insofern es sich um eine sehr einseitige Darstellung handelt, ist sie kaum weniger «gewaltvoll» als ein rassistischer Kolonialismus, da sie die Errungenschaften anderer Erdteile, die prägenden Einfluss auf Europa hatten, zu missachten droht und eine gewisse dauerhafte Herabstufung des Anderen befördern kann, als «denial of coevalness», wie Chakrabarty weiter ausführt:

Historicism – and even the modern, European idea of history – one might say, came to non-European peoples in the nineteenth century as somebody's way of saying 'not yet' to somebody else.<sup>263</sup>

Chakrabarty spricht hier auch von einem «imaginary waiting room of history»<sup>264</sup> als passendem Bild für das *not yet*, in dem andere warten müssten, bis sie zivilisiert genug für *self-rule* seien. In der Philosophie scheint der Warteraum eine dauerhafte Einrichtung zu sein, das «not yet» vielmehr ein «never».

### Der «Geist» des Kolonialismus

Gerade die globale Skala, verbunden mit einem Anspruch auf Universalität, bilde Shohat und Stam zufolge den wesentlichen Unterschied des europäischen Kolonialismus der Neuzeit. Sie formulieren prägnant: «Colonialism is ethnocentrism

<sup>262</sup> Chakrabarty 2000, 7. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 22 f. zu *historicism*.

<sup>263</sup> Chakrabarty 2000, 8. Vgl. ebd., 7 ff. Chakrabarty zitiert mit «the denial of coevalness», also der «Verweigerung von Gleichzeitigkeit», den Kulturanthropologen Johannes Fabian.

<sup>264</sup> Chakrabarty 2000, 8. Vgl. ebd. Er bezieht sich auf Aussagen zu Mill. Vgl. Kapitel 4.3.3.

armed, institutionalized and gone global.»<sup>265</sup> Wenn zuvor etwa im antiken Griechenland, Rom oder bei den Azteken kolonisiert und die Gebiete anderer annektiert worden seien, habe es nie die globale Reichweite verbunden mit institutioneller Macht gegeben, wie die «[...] attempted submission of the world to a single <universal> regime of truth and power».<sup>266</sup> Hauck argumentiert ähnlich zum Unterschied von Eurozentrismus und anderen Ethnozentrismus-Formen und formuliert ihn u. a. als «[...] den Willen als auch die Machtmittel [...], die ganze Welt nicht nur zu unterwerfen, sondern *nach seinem Bilde zu formen*».<sup>267</sup>

Entsprechend handelt es sich für Osterhammel und Jansen beim neuzeitlichen Kolonialismus um ein Herrschaftsverhältnis, «[...] bei dem eine ganze Gesellschaft ihrer Eigenentwicklung beraubt, *fremdgesteuert* und auf die [...] Interessen der Kolonialherren hin umgepolt wird».<sup>268</sup> Dabei sei v. a. der Wille dazu entscheidend, und nicht, ob es in der Praxis je vollständig so habe durchgeführt werden können oder worden sei. Eine entscheidende Rolle spiele ihnen zufolge die mangelnde Anpassungsbereitschaft der Kolonialherren: Von den Kolonisierten sei «eine weitgehende Akkulturation an die Werte und Gepflogenheiten Europas erwartet» worden, anders als etwa bei Kultursynthesen in der Antike.<sup>269</sup>

Für Shohat und Stam besteht die «legacy of colonialism» wiederum gerade im Eurozentrismus:

[...] [C]ontemporary Eurocentrism is the discursive residue or precipitate of colonialism, the process by which the European powers reached positions of economic, military, political, and cultural hegemony in much of Asia, Africa and the Americas.<sup>270</sup>

Der «Wesenskern» des neuzeitlichen Kolonialismus sei laut Osterhammel und Jansen geprägt von einer «spezifischen Bewusstseinshaltung» (das zuvor erwähnte «Sonderbewusstsein») sowie von «ideologischen Programmen» und ei-

<sup>265</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 16. Vgl. ebd., 15 f. Zum Unterschied zwischen «Kolonie», «Kolonisation» und «Kolonialismus» vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 8–18. Vgl. Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 24–27.

<sup>266</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 15 f. Vgl. ebd.

<sup>267</sup> Hauck 2003, 14. Vgl. ebd., 13 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>268</sup> Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 19. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 18 ff. Sie gehen dabei von zwei entscheidenden Grundelementen in der exemplarischen Definition von Philip Curtin von «Kolonialismus» aus, nämlich «Herrschaft» und «kulturelle Fremdheit», die sie ergänzen und präzisieren wollen.

<sup>269</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 19.

<sup>270</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 15. Vgl. ebd. Shohat und Stam weisen in diesem Sinne auch darauf hin, dass obgleich die koloniale Herrschaft selbst im Wesentlichen beendet sei, dennoch ein Großteil der Welt in einem «Neokolonialismus» verstrickt sei, in «[...] a conjecture in which direct political and military control has given way to abstract, semi-indirect, largely economic forms of control [...]». (Ebd., 17. Vgl. ebd., 17 f.)

ner «sendungsideologischen Rhetorik».<sup>271</sup> Dies gelte auch für modernen US-amerikanischen und japanischen Kolonialismus, sei aber bei anderen traditionellen Ethnozentrismen – etwa in China – noch nicht vorhanden gewesen. Zwar habe es, Osterhammel und Jansen zufolge, dort auch durchaus einen «ethnozentrischen Hochmut» im Sinne des Selbstverständnisses der eigenen «Unübertrefflichkeit» als mustergültiger Zivilisation gegeben, aber in wesentlich geringerem Maße und ohne den, ihres Erachtens den modernen Kolonialismus «beseelenden», «Geist des Kolonialismus»:

[...] [D]ie europäische Expansion [ist] grandios zur Erfüllung eines universellen Auftrags stilisiert worden: als Beitrag zu einem göttlichen Heilsplan der Heidenmission, als weltliches Mandat zu ‚Zivilisierung‘ der ‚Barbaren‘ oder ‚Wilden‘, als privilegiert zu tragende ‚Bürde des weißen Mannes‘ usw. Stets lag dem die Überzeugung der eigenen kulturellen Höherwertigkeit zugrunde. [...] Nur im modernen Kolonialismus nahm ein solcher ethnozentrischer Hochmut eine aggressiv-expansionistische Wendung, nur hier wurden die Vielen von den Wenigen unter ein ‚geistiges Joch‘ gebeugt. [...] Dieser Geist (oder Ungeist) des Kolonialismus hat im Übrigen die Realität des kolonialen Zeitalters überlebt.<sup>272</sup>

In gewissem Sinne ist dieser mutmaßlich überlebende (Un)Geist des Kolonialismus (oder auch das «geistige Joch») eine andere Beschreibung für das Thema dieser Arbeit.<sup>273</sup>

### 4.3.3. Europäische Expansion und Zivilisierungsmissionen

Neben u. a. der «Idee der unversöhnlichen Fremdheit», also der Annahme einer grundsätzlichen, «inferioren Andersartigkeit» der Nicht-Europäer, sehen Osterhammel und Jansen ein Grundelement kolonialistischen Denkens v. a. in seiner Spätform im «Glauben an die höheren Weihen der Kolonisation», und daraus resultierend in «Sendungsglaube und Vormundschaftspflicht».<sup>274</sup> Diese entstünden ihnen zufolge geradezu «zwangsläufig aus dem Differenzaxiom»: Aus der «hierarchischen Ordnung der Rassen und Zivilisationen» habe die Notwendigkeit der Führung für die Unselbstständigen, Unmündigen, Faulen, Sittenlosen etc. durch die kolonialen Herren resultiert. Zudem habe die «Bürde des weißen Mannes» in der (als solche wahrgenommenen) Verantwortung und der moralischen Pflicht gegenüber den «Rückständigen» bestanden, die «Segnungen der

<sup>271</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 19f. Mit «ideologischen Programmen» beziehen sie sich zitierend auf Ausführungen von Edward Said. Vgl. ebd., 128, Endnote 18.

<sup>272</sup> Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 19f. Vgl. ebd.

<sup>273</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 20. Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 16: «Colonialist thinking, unfortunately, is not a phenomenon of the past.»

<sup>274</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 112–117. Kurzzitate von ebd., 112 und 114.

westlichen Zivilisation» zu verbreiten. Für Vertreter eines solchen Denkens könne daher keine Rede von «Ausbeutung» sein.<sup>275</sup>

Diese Haltung und das damit verbundene eurozentrische Weltbild führen zu dem v. a. auch für die Philosophie relevanten, zentralen Aspekt der europäischen Expansion, den «Zivilisierungsmissionen» hin. Im Unterschied zu «nur» kolonialer Ausbeutung für ökonomischen Gewinn geht es um einen «wohlwollenden Erziehungskolonialismus»<sup>276</sup>, gewissermaßen eine diese Ausbeutung begleitende, aber auch transzendierende Agenda, die eng mit der Formation des Eurozentrismus korrespondiert: «Kolonialherrschaft wurde als Geschenk und Gnadentat der Zivilisation verherrlicht, als eine Art von humanitärer Dauerintervention.»<sup>277</sup>

Diese Zivilisierungsmissionen als Teil der europäischen Expansion ab dem 16. Jahrhundert sind im Deutschen ein Neologismus, der, den Begriffen *mission civilisatrice* und *civilizing mission* folgend, gebildet wird.<sup>278</sup> Es geht hier – zumindest in der Theorie – darum, die anderen Völkern zu «zivilisieren», ihnen also die Errungenschaften der eigenen Zivilisation bzw. *der* Zivilisation an sich vorzuführen, damit die eigene Überlegenheit zu demonstrieren und den anderen dabei behilflich zu sein, mittels dieser Zivilisation zu besseren, zivilisierten Menschen zu werden, anstatt «rückständige Fremde», «gefährliche Barbaren» oder gar völlig «ungebildete Wilde» bleiben zu müssen.<sup>279</sup> So schreibt Waldenfels:

Es gehört zum Erbe Europas, daß dieses sich als Inkarnation und Vorhut des wahren Glaubens, der rechten Vernunft, des echten Fortschritts, der zivilisierten Menschheit, des universalen Diskurses ... [sic] betrachtet. [...] Man beurteilt nicht mehr eine Zivilisation, man urteilt <im Namen der Zivilisation>.<sup>280</sup>

Die «Zivilisierungsmissionen» umfassen zwar auch Aspekte des Kolonialismus (oder je nach genauem Begriffsverständnis und praktischer Durchführung auch den Kolonialismus als solchen), gehen aber auch weit darüber hinaus und «[...] waren mit fast allen wichtigen Weltordnungsvorstellungen der Neuzeit verbunden: Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus, Kolonialismus, Imperialismus».<sup>281</sup> Der Begriff scheint selbsterklärend: Es geht qua Missionen um Sendungen (von lat. *missio*, «Sendung»), um anderen Gesellschaften zu helfen, sich zu

275 Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 114f.

276 Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 115.

277 Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 115. Sie verwenden den Begriff «Zivilisierungsmission» hier nicht.

278 Vgl. Barth und Osterhammel 2005, 7f.

279 Vgl. Barth 2005, 202f. Siehe zu Barbaren, Wilden etc. u. a. auch Kapitel 4.4.2. und 5.5.1 et passim.

280 Waldenfels 1997, 136. Waldenfels bezieht sich begrifflich nicht auf «Zivilisierungsmissionen».

281 Barth und Osterhammel 2005, 11.

«zivilisieren».<sup>282</sup> Es handle sich laut Barth um «ein asymmetrisches Verhältnis zwischen zwei potentiell gleichen Partnern», von denen der eine gelehrt, gepredigt und «zivilisatorische Werte» gebracht habe, und der andere zwar als momentan «rückständig», aber doch auch als prinzipiell aufnahmefähig für Zivilisation und fähig zu ihrer Umsetzung gedacht worden sei.<sup>283</sup>

Zugleich implizierten aber auch Zivilisierungsmissionen prinzipiell ein Herrschaftsverhältnis über die «vermeintlich weniger Zivilisierten».<sup>284</sup> Sie vereinen so gesehen zwei Aspekte in sich, die auch die europäische Expansion im Allgemeinen prägen – den der «Herrschaft» ebenso wie den der «Aufklärung». Cemil Aydin spricht in diesem Sinne von den «zwei Gesichtern des Westens» als Imperialismus und Aufklärung.<sup>285</sup> Beide «Gesichter» sind expansiv und gleichermaßen Instrumente der Herrschaft und Überlegenheit über die «Anderen», das eine jedoch eher eines der Ausbeutung, Aneignung und Unterdrückung, das zweite eher eines der buchstäblichen «Weltverbesserung» und «Durchsetzung der Werte der europäischen Zivilisation»<sup>286</sup>. Bei Zivilisierungsmissionen geht es in diesem Sinne also stets um Entwicklung und, wie Barth treffend anmerkt, um einen «Fortschrittprozess» mit «klar bestimmbar Zielen».<sup>287</sup> Denn mit ihnen geht eben auch der Gedanke einher, dass die «Anderen» prinzipiell zur Zivilisation fähig und würdig sind – wenn auch noch nicht unbedingt sofort. Ein entscheidender Punkt dabei ist für Barth, dass die empfangende Seite normalerweise als potentiell die Möglichkeit habend gedacht worden sei, eines fernen Tages gleichzuziehen mit der jeweils überlegenen Seite der Imperialmächte, insbesondere wenn sie die untergeordnete Rolle im «hierarchischen System von Zivilisationen» für sich zunächst akzeptiert habe.<sup>288</sup>

Damit wirft die Idee der Zivilisierungsmissionen nicht nur ein neues Licht auf das zuvor erwähnte *not yet* und den Warteraum der Geschichte, sondern stellt einen Gegenentwurf zu rassistischem Denken dar, das ja letztlich eben die «Rückständigkeit» oder «Unterlegenheit» bestimmter Gesellschaften in ihren

---

282 Zu «Mission» siehe z. B. Schröder 2005, 17–19. Vgl. auch Osterhammel 2005, 410 f.

283 Vgl. Barth 2005, 201 f.

284 Vgl. Barth 2005, 202.

285 Vgl. Aydin 2007, 39–69. Er bezieht diese Formulierung und Gegenüberstellung auf eine bestimmte Phase (1882–1912), jedoch können diese zwei Gesichter des Westens m. E. auch darüber hinaus für die gesamte europäische Expansion vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende des Kolonialzeitalters gedacht werden.

286 Barth 2005, 202.

287 Vgl. Barth 2005, 202. Osterhammel sieht die Zivilisierungsmissionen als «besondere Variante der Fortschrittsidee», die zwar die gesamte Menschheit, jedoch sehr differentiell erfassen könne – erst die «Starken», dann diesen folgend die «Schwächeren». Vgl. Osterhammel 2005, 365 f.

288 Vgl. Barth 2005, 202 f.

«Rassen» festmachen will und damit mitunter ein auch nur theoretisches Gleichziehen mit dem Westen ausschließt.<sup>289</sup>

### «Zivilisation» und «Kultur»

Der für Zivilisierungsmissionen zentrale Begriff «Zivilisation» steht in enger Verbindung mit «Kultur» und wurde häufig auch als gleichbedeutend verwendet. Laut Jörg Fisch sei auf Englisch und Französisch eher von anderen «Zivilisationen» die Rede, während sich im Deutschen oftmals eher die Rede von anderen «Kulturen» etabliert habe.<sup>290</sup> Er betont, dass, neben der verstärkten Entgegensetzung der beiden Begriffe v. a. im 20. Jahrhundert und ihrer national unterschiedlichen Begriffsgeschichte, nicht vergessen werden dürfe, dass sie im 19. Jahrhundert durchaus etwas Gemeinsames zum Ausdruck gebracht hätten, nämlich ein zwar «national getöntes», doch «europäisches Selbstbewusstsein»

[...] gemeinsam an der Spitze einer umfassenden, weltgeschichtlichen Fortschrittsbewegung zu stehen. Wie man diese Bewegung im einzelnen zu sehen und zu bewerten hatte, war umstritten. Die Zahl derer aber, die Europa einen bevorzugten Platz überhaupt verweigerten, blieb gering.<sup>291</sup>

Dieser Fortschritt, auch im Sinne von «Kultivierung», steht im Mittelpunkt: Es geht um «the great work of uplifting mankind», wie Osterhammel Theodore Roosevelt zitiert.<sup>292</sup> «Fortschritt», so verstanden, könne die ganze Menschheit umfassen, doch eben auf unterschiedliche Weise, wie Osterhammel zeigt: Zunächst müssten die «Starken und Aufgeklärten» vorangehen, d. h. die westlich-europäischen Mächte, die in diesem Denken als «civilization of the temperate zones» [...] das natürliche Telos der menschlichen Gattungsgeschichte» darstellen.<sup>293</sup> Erst wenn die «Starken» die Voraussetzungen geschaffen hätten, könnten «[...] die Schwächeren in ihrer anderen und bescheideneren Weise ebenfalls die Früchte aufstrebender Entwicklung genießen».<sup>294</sup>

Für die Reflexion des Verhältnisses von Kultur / Zivilisation und Zivilisierungsmissionen / Kolonialismus bietet der gemeinsame etymologische Ursprung

<sup>289</sup> Vgl. Barth 2005, 203 f. Vgl. Osterhammel 2005, 365. Siehe zu Rassismus u. a. auch Kapitel 4.4.3.

<sup>290</sup> Vgl. Fisch 1992, 705. Vgl. Barth 2005, 202. Siehe u. a. Kapitel 5.5.1 sowie 6.2.1. zu «Zivilisation und Kultur». Noch heute zeigen sich Spuren dieser Unterschiede, etwa wenn der Titel von Huntingtons *The Clash of Civilizations* in der deutschen Übersetzung *Kampf der Kulturen* lautet. Vgl. Yousefi z. B. 2005, 22.

<sup>291</sup> Fisch 1992, 740. Vgl. ebd., 740 ff.

<sup>292</sup> Zitiert nach Osterhammel 2005, 363, nach einer Rede Roosevelts vom 10. April 1899. Vgl. ebd., 363–365.

<sup>293</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 365 f. Zitat von 365.

<sup>294</sup> Osterhammel 2005, 366. Vgl. ebd., 365 f.



von «Kolonialismus» und «Kultur» im lat. *colere, colō* eine nuancierte Ergänzung. Dessen weites Bedeutungsspektrum reicht von «bebauen, bearbeiten, bewirtschaften» im Sinne der Urbarmachung von Land, über «bewohnen, ansässig sein» und «verehren, anbeten» (etwa Vorfahren oder Götter) bis zu «Sorge tragen, verpflegen, pflegen» und «ausbilden, veredeln, bewahren» – letzteres v. a. im Sinne der «transmission of inherited values to new generations». <sup>295</sup> Davon abgeleitete Wörter sind nicht nur die Substantive *colōnus* («Bauer», «Siedler», «Bewohner») oder *colōnia* («Siedlung», «Niederlassung»), sondern auch das Partizip Perfekt *cultus* und Partizip Futur *cultururus*. Das Bild des Kolonialherrn, der das Chaos der Fremde urbar macht und das Land pflegt, gleich einem Bauern, der das Ackerland der wilden Natur abgetrotzt hat – ein m. E. treffendes Bild für einen Teil der kolonialen Haltung und Zivilisierungsmissionen.

Zivilisation steht also dem Noch-zu-Zivilisierenden gegenüber, den «Barbaren», den «Wilden», den «Ungebildeten», der «Antithese zur Zivilisation». <sup>296</sup> Daraus ergibt sich auch die Frage nach dem Numerus von «Zivilisation»: Wie Conrad darstellt, sei bis in die Frühe Neuzeit in Europa die Auffassung verbreitet gewesen, dass es weltweit verschiedene Zivilisationen gebe, was sich grundlegend gegen Ende des 18. und im Verlauf des «langen» 19. Jahrhunderts geändert habe. Fortan sei man überwiegend davon ausgegangen, dass es nur eine bedeutsame, nämlich die europäische Zivilisation gebe, was schließlich darin gemündet habe, überhaupt nur noch von *der* Zivilisation im Singular zu sprechen, wie Conrad betont:

Unter dem Eindruck der europäischen Expansion sowie dem Einfluss des sozialdarwinistischen Denkens verlor der Zivilisationsdiskurs seine pluralistische Struktur. «Zivilisation» wurde zu einem singulären und universalen Phänomen [...] bezeichnete nicht mehr Differenzen im Raum, sondern implizierte nun ein Verständnis von zeitlicher Entwicklung. Das Konzept von unterschiedlichen und mehr oder weniger gleichberechtigten Kulturen, [...] wich nun einer Vorstellung von einem universalen Prozess, der selbst aus primitiven Stämmen einst zivilisierte Gesellschaften machen würde. <sup>297</sup>

Er stellt dar, dass das neue Verständnis von «Zivilisation» auch dazu gedient habe, koloniale Unternehmungen als «zivilisatorische Maßnahmen» zu rechtfertigen. Nur jene Gesellschaften, die in diesem Sinne als «zivilisierte Nationen» aufgetreten seien, seien als souverän anerkannt worden. <sup>298</sup>

<sup>295</sup> Vgl. Stowasser 1998, 97, Lemma *colō*. Englisches Zitat von Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 15. Vgl. ebd. Vgl. auch Fisch, 684 ff. zu *colere*.

<sup>296</sup> Vgl. Ferguson 2011, 2–4. Er schreibt u. a. vom «[...] threat of murderous invading hordes from Central Asia – the antithesis of civilization». (Ebd., 4)

<sup>297</sup> Conrad 2005, 248 f. Vgl. ebd., Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1174.

<sup>298</sup> Vgl. Conrad 2005, 249. Dies ist insbesondere auch für die Entwicklung Japans in der Meiji-Ära von Relevanz. Vgl. ebd., 249 ff. Siehe zum Beispiel Japan auch weiter unten.

## Die Zivilisierungsmissionen und ihre Empfänger

Das steht in einem gewissen Spannungsverhältnis dazu, dass die einzelnen Agenten einer «europäischen Zivilisation» durchaus in Konkurrenz zueinander standen. Osterhammel warnt daher treffend vor zu viel Verallgemeinerung und dafür, die einheitliche Vorstellung eines «Idealtypus» der Zivilisierungsmissionen zu sehr zu betonen oder gar zu reifizieren: Die französische *mission civilisatrice* sei z. B. ausdrücklich als «überlegener Gegenentwurf» zu britischen Vorstellungen von Zivilisierung gedacht worden, mit unterschiedlichen Zielen, Methoden sowie Konzepten von «Zivilisation» und «Mission». Osterhammel betont darüber hinaus, dass Zivilisierungsmissionen keinesfalls nur nach außen erfolgt seien: Das

[...] Projekt der Auflösung fortschrittsresistenter Sonderwelten [...] sah sich durch ›Wildheit‹ in jeder ihrer Formen herausgefordert: durch Eingeborene in Übersee ebenso wie durch Bauern und Revolutionäre daheim. Auch die wiederbelebte Mission beider großer Konfessionen wirkte sowohl nach außen wie in die heimischen Gesellschaften hinein.<sup>299</sup>

«Zivilisationsmissionen» selbst einfach nur als Produkt des neuzeitlichen Europa zu denken, liefe allerdings Gefahr, selbst als eurozentrische Auffassung zu qualifizieren. Wie Osterhammel betont, habe es auch vormoderne und außereuropäische Formen *avant la lettre* gegeben, im Sinne von «aquisitiver Reichsbildung» oder Strategien des «inklusionistischen Selbstexports».<sup>300</sup>

Er sieht jedoch einen wesentlichen Unterschied: Denn obgleich z. B. schon im chinesischen Altertum über die Frage nach der Verbesserung anderer Völker nachgedacht worden sei und China seinen Nachbarn bis heute oft «schulmeisterlich» gegenüberrete, habe die Veränderung anderer durch eine «sanfte Ausstrahlung», moralische Autorität und den Vorbildcharakter Chinas geschehen sollen. Der eigentliche «Drang», *aktiv* zu zivilisieren und zu missionieren, mitunter gewaltsam und dominierend, sei über die Jahrhunderte hinweg jedoch nicht ausreichend stark ausgeprägt gewesen, um für Osterhammel als missionarischer oder kolonialistischer Drang gelten zu können.<sup>301</sup> Dies ist wichtig festzuhalten: Die Überzeugung der eigenen Zivilisiertheit sowie Überlegenheit führt nicht

<sup>299</sup> Osterhammel 2005, 367 f. Vgl. ebd., 367–380. «Zivilisierungsbestrebungen» oder zumindest «kulturelle Arroganz» gegenüber unmittelbaren Nachbarn sieht Osterhammel in Beispielen wie dem Englands gegenüber Schottland, Westeuropas gegenüber Balkanstaaten oder Norditaliens gegenüber südlichen Landesteilen. Vgl. in Barth und Osterhammel 2005 auch die Beiträge von Fische-Tiné und Koller. Vgl. zu nationalen Varianten Osterhammel <sup>2</sup>2010, 1176–1180.

<sup>300</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 376–381. Zu «Selbstexport» vgl. ebd., 363 f. Vgl. Conrad 2005.

<sup>301</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 376 f. Osterhammel bezieht sich hier stark auf die Analysen von Wang Guangwu.

zwingend zu einer aktiven, missionarischen Ausbreitung derselben, sondern kann auch durch «Attraktivität» operieren wollen.<sup>302</sup>

Wie bereits mit der «Vormundschaftspflicht» angesprochen, bestand im Westen eher der Glaube an die regelrechte Pflicht zu zivilisieren, die laut Osterhammel und Jansen vom Kolonialismus bis zum «Mandatsgedanken des Völkerbundes» gereicht habe und je als legitimiert erachtet worden sei durch den «[...] Anspruch, als Befreier von Tyrannei und geistiger Finsternis eine weltgeschichtliche Mission zu erfüllen».<sup>303</sup> Ein entscheidender Faktor ist m. E., dass derartige Selbsteinschätzungen regelmäßig von den «Anderen» übernommen und reproduziert wurden. So betont Osterhammel, dass für einen Erfolg der Zivilisierung auch eine prinzipielle Bereitschaft nötig sei, diese zu empfangen:

Die Idee der Zivilisationsmission in ihren modernen Ausprägungen schließt stets diese doppelte horizontale und vertikale Inklusivität ein. Sie ruht auf zwei Grundlagen: der Überzeugung des Zivilisators von der eigenen Überlegenheit [...] und der Erwartung einer gewissen Rezeptivität auf Seiten der zu Zivilisierenden.<sup>304</sup>

Die modernen Zivilisationsmissionen stoßen ebenso auf bittere Gegner (siehe z. B. unten zum Okzidentalismus) wie auf bereitwillige Rezipienten, nahezu schon paradigmatisch etwa in Japan, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine rasante Aufholjagd der «Selbstzivilisierung» beginnt, insbesondere auch um «[...] durch freiwillige und vorausseilende Selbstmodernisierung einer möglichen Fremdbestimmung durch die europäischen Mächte zu entgehen».<sup>305</sup>

Schlussendlich sollte Japan nicht nur selbst zum Kolonialherren werden, sondern damit verbunden auch selbst versuchen, Zivilisationsmissionen zu betreiben – bei ostasiatischen Nachbarn ebenso wie im eigenen Land, etwa bei den Ainu, aber auch anderen Teilen der Bevölkerung.<sup>306</sup> Conrad argumentiert, dass sich diese Bewegung nach innen und außen sowohl auf den Kolonialismus als auch die Zivilisationsmissionen beziehen lasse: Die Politik der *bunmei kaika* 文明開化, der «Zivilisation und Aufklärung», habe durchaus «Züge einer paternalistisch-kolonialen Kulturmission» getragen. Conrad spricht mit Komori Yōi-

<sup>302</sup> Vgl. dazu Thesen zum sogenannten «Diffusionismus», demzufolge sich die westliche Zivilisation allmählich diffundierend ausgebreitet habe. Vgl. dazu kritisch Blaut 1993, 1–43. Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 4 ff.

<sup>303</sup> Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 115. Vgl. ebd., 114 f. Vgl. Barth 2005, 203.

<sup>304</sup> Osterhammel 2005, 365. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 364 f. sowie ebd., 366 ff. zur vertikalen und horizontalen Ausbreitung.

<sup>305</sup> Osterhammel 2005, 391. Vgl. ebd., 390–400. Hier steht im Zentrum des Zivilisationsdiskurses prominent etwa Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉, u. a. 1875 mit *Bunmei-ron no gairyaku* 文明論之概略 (etwa: «Skizze einer Theorie der Zivilisation»). Vgl. auch zu Fukuzawa in Heisig et al. 2011, 589–603. Vgl. Conrad 2005, 249.

<sup>306</sup> Vgl. Conrad 2005, 249 f. sowie allgemeiner auch 251–266. Vgl. Osterhammel 2005, 400.

chi 小森陽一 vom «kolonialen Unbewussten» als zentralem Teil japanischer Modernisierung:

Die Entstehung des modernen Japan war durch [...] den übernommenen Standard der «Zivilisation» gekoppelt an eine Politik der Selbstkolonialisierung. Dieses Argument mag den Kolonialismusbegriff überdehnen [...]. Immerhin weist es auf eine Reihe von Parallelen zwischen den kolonisierten Subjekten [...] und den «modernisierten» Subjekten im japanischen Mutterland hin und richtet bereits den Blick auf den Zusammenhang zwischen einer Politik an der kolonialen Peripherie und dem modernisierenden Zentrum. Das Konzept der Zivilisierung spielte dabei eine entscheidende Rolle.<sup>307</sup>

Zugleich seien, wie Osterhammel betont, Übernahmen häufig nur *volens volens* geschehen, oft auch gegen stärkeren Unwillen und Widerstände, oder womöglich nur, um mit den westlichen Mächten mithalten zu können.<sup>308</sup> Jedoch seien diese Reaktionen aus Sicht der Zivilisierungsmissionen qua Überbringer der «Zivilisation» kaum verständlich. Denn während das überwiegende Annehmen der westlichen Zivilisation den inhärenten Erwartungen aus Sicht «der Zivilisation» entsprochen hätten, seien die Widerstände gegen die «Segnungen» oder gar Misserfolge der Mission konzeptionell normalerweise nicht vorgesehen, wie Osterhammel betont:

Widerstände werden selten vorausgeahnt, und noch seltener stellt man sich auf sie ein. Die Unfähigkeit oder fehlende Bereitschaft der Objekte, sich zivilisieren zu lassen, übersteigt das Fassungsvermögen einer von sich selbst überzeugten Zivilisation. Die Leitkultur leidet, wenn niemand sich von ihr leiten lässt.<sup>309</sup>

In diesem Gedanken liegt m. E. großes erklärendes Potential zur Anwendung auf die Philosophie, da ein «Widerstand» gegen deren universalen, grundlegenden Anspruch auf ähnliche Weise ihr «Fassungsvermögen» übersteigt.

Osterhammel fährt fort, dass sich durch Widerstand «vor Ort» gegen die Zivilisierungsmissionen schnell Rassismus habe aufkommen können, auch wenn er jenen wesentlich eigentlich fremd sei aufgrund der zentral unterschiedlichen, sich in der Theorie eigentlich gegenseitig ausschließenden Grundannahmen. In der historischen Praxis hätten Zivilisierungsmissionen selten ihrem «Idealtyp» entsprechend umgesetzt werden und eben doch in Rassismus (wie auch tatsächlicher Gewalt, Unterwerfung etc.) resultieren können, gewissermaßen als Reaktion

<sup>307</sup> Conrad 2005, 250. Vgl. ebd., 248 ff. Vgl. auch Conrad 2013, 77–79.

<sup>308</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 368–371. Auch hier ist Japan ein gutes Beispiel mit seinen starken antiwestlichen Tendenzen, welche die eilfertige Übernahme der westlichen Zivilisation begleiteten und bereits zuvor z. B. in gegen das *bakufu* 幕府 (die Shōgunatsregierung) gerichteten, politischen Devisen wie *sonnō jōi* 尊皇攘夷 («Ehrt den Tennō, vertreibt die Barbaren») im Vorfeld der Meiji-Restauration seinen Ausdruck gefunden hatte.

<sup>309</sup> Osterhammel 2005, 371.

auf die «Undankbarkeit», die den eigenen zivilisatorischen Bemühungen entgegengebracht worden sei:

Widerstände der zu Zivilisierenden lassen sich im Denkhorizont der Zivilisierungsmissionen nicht erfassen. So bleiben nur Erklärungen, die von der unveränderlichen, also zivilisierungsresistenten Andersartigkeit und Minderwertigkeit der natürlichen Ausstattung der Anderen ausgeht. Erst in der kolonialen Situation *kann* Zivilisierungsmission – sie *muss* es nicht – in eine rassistische Blockade führen.<sup>310</sup>

Osterhammel bezeichnet den Rassismus sogar als die «schärfste Grenze», an die zivilisationsmissionarische Ideen stoßen könnten, da, wenn «andere Menschengruppen» als von einer biologisch determinierten Unterlegenheit geprägt gesehen würden, kein oder kaum Raum für das zentrale Anliegen bzw. den «Zentralwert jeder Zivilisierungsmission» bleibe, nämlich «improvement».<sup>311</sup>

#### 4.4. «Europa», der «Westen» und andere Unterscheidungen

Wenn Eurozentrismus also einen «Zentrismus» auf «Europa» darstellt, ergibt sich unweigerlich die Frage, was genau mit eben jenem «Europa» sowie auch seinem häufigen Synonym «Westen» gemeint ist und von welchem «Anderen» es abgrenzt wird.

##### Erste begriffliche Differenzierungen

Es könnte hier bereits eingewendet werden, dass der Begriff «Eurozentrismus» mit dem breiten Fokus auf westliche Zivilisation und damit auch den außereuropäischen Westen strenggenommen selbst bereits eine buchstäblich *eurozentrische* Anmaßung bedeutet.<sup>312</sup> Denn alle diese Gesellschaften, Denker etc. würden so «über einen Kamm geschoren», damit pauschalisiert und die lebendigen Differenzen innerhalb «Europas» und des «Westens» zunächst nivelliert. Dieser Einwand wäre vollauf berechtigt. Bereits Amin selbst stellt die Wahl des Begriffs «Eurozentrismus» für das Anliegen seines Buches zur Diskussion, weil es eben nicht nur um Europa gehe.<sup>313</sup> Zugleich ist die Bezeichnung «Eurozentrismus» die

<sup>310</sup> Osterhammel 2005, 371. Vgl. ebd., 368–372. Kursivschreibung im Original.

<sup>311</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 420.

<sup>312</sup> Vgl. Brague 2012, 172: «Nichts ist eurozentrischer als die Kritik des Eurozentrismus.» Vgl. u. a. Kapitel 7.5. und Kapitel 4.2.3.

<sup>313</sup> Vgl. Amin 1988, 11 und Amin 1989, XII. Ihm zufolge liege das weltweite Zentrum des Kapitalismus (um welchen es bei ihm ja geht) neben West-Europa auch in Japan, Australien, Neuseeland, Israel und insbesondere auch als «Zentrum der Zentren selbst» in Nordamerika.

etablierteste Bezeichnung in der Literatur, der ich nicht nur deswegen folge, weil sie bereits etabliert ist, sondern v. a. aus zwei weiteren Gründen: Erstens ist mit «Euro» der Kern und historisch-geographische Ausgangspunkt dieser Entwicklung treffend beschrieben. Der heute weit darüber hinausgehende «Westen» bleibt auch bei aller Abgrenzung und Differenz doch das direkte Produkt *europäischer* Expansion der Vergangenheit, auch wenn diese ebenfalls nicht als einheitlich gedacht werden kann. So ist m. E. die aktuelle Verwendung des Begriffs, solange die geographische Spannweite als Caveat bewusst bleibt, durchaus gerechtfertigt.

Der zweite Grund, der für eine Verwendung von «Eurozentrismus» spricht, ist die Ermangelung eines präziseren Alternativbegriffs: «Ethnozentrismus» ist, wie oben festgestellt, viel zu allgemein, um die Details und Besonderheiten erfassen zu können. Andere denkbare Begriffe, die sich auf geographische Differenzen stützen, sind ungenau und beruhen gleichermaßen auf fragwürdigen Definitionen des «Eigenen» und «Anderen»: So wäre ein «Westzentrismus» o. ä. eine höchst volatile Angelegenheit, denn obgleich «der Westen» allgemeingebäuchlich ist und auch in dieser Arbeit Anwendung erfährt, bleibt er doch eine eigentlich vage (geographische) Abgrenzung. Diese müsste sich nicht nur mit dem Standpunkt des Sprechers verändern, sondern beruht auch auf zweifelhaften binären Unterscheidungen (West-Ost, West-Rest, Westen-Islam o. ä.), die selbst viel mit stereotyper Eigen- und vor allem Fremdwahrnehmung zu tun haben. Diese mögen zwar vertraut sein und scheinen klar zu benennen, was gemeint ist (Europa, USA), bleiben aber letztlich doch sehr ungenau und stehen selbst unter Kritik. Ähnlich ungünstig wäre daher auch eine Formulierung wie «Okzidentzentrismus» o. ä., welche diese stereotypen Unterscheidungen noch verstärkt zum Ausdruck bringt und ebenfalls von nahezu mythischen Konstruktionen wie dem «Orient» und allen damit verbundenen Clichés abhängig bleibt.<sup>314</sup> Ein «Amerikazentrismus» wiederum griffe ebenfalls zu kurz, reduzierte er doch die Wirkungen der europäischen Expansion auf den prominentesten weltpolitischen Machträger des 20. Jahrhunderts, dessen Stellung bereits jetzt im Wandel begriffen ist. Marks beispielsweise verankert zudem eurozentrische Vorstellungen über die Welt und die Geschichte auch ausdrücklich in den USA selbst, insofern als

---

Die «Peripherie» bestehe hingegen aus Afrika, Teilen Asiens und Lateinamerika, obgleich letzteres sehr stark durch die europäische Expansion geprägt worden sei.

**314** Amin bespricht etwa auch einen «Occidentalocentrisme». Vgl. Amin 1988, 11 und Amin 1989, xiii. Es bestünde auch eine auditive wie inhaltliche Überschneidungsgefahr mit den Begriffen «Orientalismus» und «Okzidentalismus», die zwar in eine ähnliche Richtung deuten und insbesondere die stereotypisierte Wahrnehmung zum Ausdruck bringen, aber doch besser differenziert bleiben sollten. «Westliche Philosophie» ist jedenfalls eine letztlich treffendere Bezeichnung als die anachronistische Formulierung «abendländische Philosophie» – schließlich würde man heute auch nicht mehr von «morgenländischer Philosophie» sprechen.

ihm zufolge amerikanische Geschichte oft präsentiert werde als «the pinnacle, the purest and best expression, of Western civilization».<sup>315</sup>

Angesichts dieser Beispiele wird m. E. deutlich, dass andere Termini ebenfalls schwerlich besser erfassen könnten, was «Eurozentrismus» bezeichnen will, auch wenn Europa selbst nicht sonderlich einheitlich verstanden wurde. Amin schließt in diesem Sinne lakonisch: «Tous comptes faits, «eurocentrisme» dit bien ce qu'il veut dire.»<sup>316</sup>

### Geographie und Kartenprojektionen

Zugleich ist es m. E. hilfreich, auch die anderen Dichotomien mit überwiegend geographischer Grundlage genauer zu thematisieren, da sie ebenso problematisch wie wesentlich für die Konstruktion des Eurozentrismus sind: «Wir» und die «Anderen», «West and the Rest», «Europa» und «Außereuropa», «West und Ost», «Nord und Süd», «Okzident und Orient» u. a. definieren Europa bzw. den Westen in Abgrenzung von etwas anderem und sind selbst allesamt mitunter problematisch.<sup>317</sup> Osterhammel sieht Geographie entsprechend als die Disziplin, die am ehesten ein «Komplizenfach der europäischen Expansion» darstelle (ohne ihr das, wie er betont, pauschal vorwerfen zu wollen), aufgrund der eminenten Rolle geographischen Wissens für koloniale Unternehmungen.<sup>318</sup>

Dies weist auch auf die nachhaltige Wirkung von geographischen Kategorien, etwa kartographischen Darstellungen hin, die eurozentrisch sein können, weil sie den Schein von Sachlichkeit haben, ohne diesem Anspruch immer gerecht werden zu können.<sup>319</sup> Das zeigt sich basal auch an geographischen Benennungen und Einteilungen der Kolonialzeit, die noch heute gelten und mitunter die Konfliktherde der Welt befeuern: Die andauernde Fehde der Atommächte Indien und Pakistan, das Verhältnis von Hongkong zur Volksrepublik China oder der bisweilen als Dau-

315 Marks <sup>3</sup>2015, 9. Vgl. ebd. Zugleich können die USA natürlich nicht darauf reduziert werden. Elberfeld betont z. B. eher die Unterschiede zu Europa und geht davon aus, dass bereits mit der Unabhängigkeitserklärung der USA eine eigenständige Moderne entstanden sei. Vgl. Elberfeld 2017b, 257–259. Niethammer 2000, 525, sieht für die «weiße Kultur» in den USA «Europa» als «[...] sowas wie ein Elternhaus, das voller Erinnerungen steckt, in dem man sich selbstverständlich bewegt und ab und zu nach dem Rechten sehen muss».

316 Amin 1988, 11. Vgl. Amin 1989, xiii, für die englische Übersetzung: «All things considered, «Eurocentrism» says quite well exactly what it means to say.»

317 Vgl. Meyer 2014. Vgl. Sunar und Bulut 2016, 3. Vgl. auch Sunar 2016.

318 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1164–1167, v. a. 1164.

319 Siehe zur Kartographie auch Edney 2019, der deren Idealisierung thematisiert und *cartography* von *mapping* unterscheidet: «[...] [C]artography exists only as an idealization produced by modern culture and [...] cannot provide a valid conception of mapping in the past, present, or future. Cartography is not an endeavour common to all societies and cultures. Rather, it is very much a creation of the modern West and is permeated by many of the myths that Westerners tell themselves about their rationality and superiority.» (Ebd., 8.)

erkrieg erscheinende Zustand der arabischen Halbinsel und den angrenzenden Staaten, grundlegend befeuert etwa durch den Sykes-Picot-Pakt von 1916, sind nur einige der medial präsentesten Beispiele. Mit letzterem wie mit anderen kolonialen Abkommen wurden willkürliche, von kolonialen Interessen gesteuerte Gebietsaufteilungen zwischen europäischen Mächten festgelegt, ungeachtet regionaler, insbesondere ethnischer oder religiöser Strukturen, und mitunter darauf aufbauend die späteren Grenzziehungen der modernen Staaten dort. Nicht weniger relevant sind die etwas stilleren Monumente der europäischen Expansion wie die Beibehaltung «kolonialer» Namen: «Mount Everest», «Ayers Rock» oder auch «Bombay» tragen andere Konnotationen als entsprechende indigene Namen wie «Tschomulungma», «Uluru» und «Mumbai». <sup>320</sup> Die sprachliche Formung der Welt zeigt sich auch in anderen Größenordnungen: «Amerika», «Afrika», «Asien» sind europäische geographische Bezeichnungen, die von den jeweiligen Kontinenten bzw. vielen Staaten auch als Eigenbezeichnung übernommen wurden, mitunter in Ermangelung autochthoner Namen. <sup>321</sup> «Japan», «China» und «Indien» verwenden als «internationale» Namen diese aus westlichen Quellen stammenden, und nicht Annäherungen an die landessprachlichen Eigenbezeichnungen Nihon/Nippon, Zhōngguó und Bhārat. <sup>322</sup> Greenwich ist nicht nur das Zentrum der Zeitmessung und -regulierung als temporaler «Nullpunkt», sondern auch der Nullmeridian der Längengrade und Ort der Teilung in westliche und östliche Hemisphäre. <sup>323</sup>

<sup>320</sup> Vgl. Yousefi und Braun 2011, 33. Mount Everest und Ayers Rock tragen die Namen ihres «Entdeckers», «Bombay» folgt der ursprünglich portugiesischen Aussprache. «Tschomulungma» und «Uluru» hingegen haben mythologische, um nicht zu sagen, religiöse Bedeutungen.

<sup>321</sup> Reinhard Zöllner weist beispielsweise darauf hin, dass die Bezeichnung «Asia» seit spätestens 1602 in China bekannt gewesen sei (sowie etwas später auch in Japan) und durch europäische Weltkarten übermittelt worden sei. Vgl. Zöllner 2014, 122f. Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1164ff.

<sup>322</sup> «Japan» geht u. a. auf die Bezeichnung Marco Polos als «Cipango», «Zipangu» bzw. «Qinpangiu» zurück, vermutlich auf Grundlage des zeitgenössischen Chinesisch. (Vgl. App 1999, 13f.) Holenstein 2004, 23, verweist darauf, dass «India» und «Bhārat» zwar offizielle Landesbezeichnungen seien, sich aber Indien eben von einer «jahrhundertealten» Fremdbezeichnung ableite (mit Bezug auf den Fluss Indus, was selbst wiederum eine griechisch-lateinische Verballhornung des Sanskrit-Wortes *Sindhu* darstelle). Bhārat wiederum sei ihm zufolge auch nicht unproblematisch, da es sich um eine neugeschaffene «Eigenbezeichnung der Bevölkerungsmehrheit» handle, verbunden mit «ethnischen Assoziationen und religiösen Restaurationsbestrebungen».

<sup>323</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2. Vgl. Meyer 2014, 7. (So gesehen begänne der Westen erst hier, und ein Großteil Europas gehörte nicht dazu.) Die internationale Zeitrechnung (vor und nach Christus) wie die Einteilung in Monate erfolgt nach westlichen (oftmals christlichen) Standards; andere Formen der Zeitrechnung, wie der jüdische Kalender oder das japanische *nengō* 年号-System laufen lediglich parallel und ausgesprochen regional. Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364f.



Der m. E. entscheidende Punkt dabei ist, dass auch in vermeintlich objektiven Darstellungen aus den positiven, deskriptiven Wissenschaften der generelle Einfluss des Beobachters nicht übersehen werden darf, ebenso wie die Gefahr, Repräsentationen der Wirklichkeit misszuverstehen. So sieht Holenstein in der Kartographie gar einen Beleg dafür, dass es keine «gänzlich wertfreie Wissenschaft» gebe.<sup>324</sup> Und in der Tat sind Karten und ihre oftmals verzerrende Darstellung der tatsächlichen Größenverhältnisse ein gutes Beispiel für die tatsächlichen Differenzen, die Repräsentationen gegenüber den Objekten der Repräsentation kennzeichnen: «A map is not the territory it represents, but, if correct, it has a *similar* structure to the territory, which accounts for its usefulness.»<sup>325</sup> Ganz treffend werden Karten auch «Kartenprojektion» genannt. Verzerrungen ergeben sich notwendigerweise durch die generellen Schwierigkeiten der Übertragung einer dreidimensionalen, gekrümmten (und zudem unebenen) Oberfläche (hier: der Erdkugel) auf eine zweidimensionale, ebene Fläche (hier: der Kartenprojektion):

Das Ergebnis ist eine ›Verflachung‹, ist also um eine Dimension ärmer. Verzerrungen sind dabei unvermeidlich. Es ist unmöglich, sämtliche Distanzen [...] auf einem Globus mit einer zweidimensionalen Karte wiederzugeben. Einzelne Erdteile erscheinen umfangreicher, andere umgekehrt kleinräumiger, als sie es sind. Mit der Wahl der Projektion entscheidet der Kartograph, welche Verhältnisse er ›überzogen‹ darstellt und was er ›zu kurz kommen‹ läßt.<sup>326</sup>

So lässt die Mercator-Kartenprojektion (in ihrer aktualisierten, überarbeiteten Version die Standard-Darstellung der Weltansicht), die gewissen praktischen Erwägungen folgt, Europa und Nordamerika größer erscheinen, also sie eigentlich sind, Afrika hingegen im Verhältnis viel zu klein.<sup>327</sup> Die Entsprechung der Nord-

324 Vgl. Holenstein 2004, 15.

325 Korzybski <sup>3</sup>1994, 58. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original. Korzybski fährt fort: «If the map could be ideally correct, it would include, in a reduced scale, the map of the map; the map of the map, of the map; and so on, endlessly [...]» In Korzybskis semantischen Analysen geht es freilich weniger um Überlegungen zur eigentlichen Kartographie, sondern um Wahrnehmungsstrukturen und das Verständnis von Sprachen als Landkarten, d. h. die sich als Repräsentationen in einem analogen Verhältnis zur Welt befinden wie Landkarten.

326 Holenstein 2004, 15. Vgl. ebd., 13–15. Vgl. Garfield 2012, 125–134.

327 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3 und 12. Vgl. Holenstein 2004, 15. Dabei verdankt die Mercator-Karte (benannt nach dem Kartographen Gerardus Mercator, der seine Projektion zuerst 1569 veröffentlichte) ihren Erfolg v. a. der großen Nützlichkeit für die Navigation, da sie eine technische Lösung für die Problematik der Übertragung des Globus auf eine Karte darstellte und auf die praktischen Bedürfnisse von Seefahrern ausgerichtet war. Vgl. Garfield 2012, 125–130 für Details. Zur Biographie Mercators und für einige Beispiele seiner Karten siehe auch Nurminen 2017, 234–246.

Historisch gesehen sind Karten lange Zeit kein Feld europäischer Expertise. Vielmehr stützen sich noch die portugiesischen und spanischen Seefahrer des 15. und 16. Jahrhunderts

halbkugel nimmt mehr Raum ein als die Entsprechung der Südhalbkugel.<sup>328</sup> Auch was ins Zentrum der Karte gerückt wird, ist eine mitunter folgenschwere Entscheidung, politisch wie «wahrnehmungspsychologisch».<sup>329</sup> Das ist eine gute Analogie für den Eurozentrismus selbst:

Eurocentrism, like Renaissance perspectives in painting, envisions the world from a single privileged point. It maps the world in a cartography that centralizes and augments Europe while literally belittling Africa.<sup>330</sup>

Dies gilt nicht nur für Kartographie und Geographie im engeren Sinne, sondern auch darüber hinaus. Holenstein betont treffend, dass Karten lediglich «augenfällig» machten, was die Probleme von Repräsentation seien, was für jede «Wiedergabe von Wirklichkeit» gelte:

Keine Geschichtsdarstellung vermag das, was einst geschah, so wiederzugeben, (wie es eigentlich gewesen) ist. Die für Historiographie und Geographie gleicherweise unvermeidliche Frisierung der Wirklichkeit hat [...] eine positive Kehrseite: Die großen Linien der Entwicklung werden sichtbar.<sup>331</sup>

Es wird also grundsätzlich selektiert und «frisiert» zum Zweck der Darstellung, und mitunter wird in diesem Zuge willkürlich benannt, was es zu repräsentieren gilt, sei es nach streng wissenschaftsethischen Kriterien oder sei es aus banaleren Gründen, wie Machtinteressen.<sup>332</sup>

### Der «Westen» und der «Osten»

Andere Weltregionen tragen ihre Bezeichnung aus europäischer Sicht, auch wenn diese vielleicht perspektivisch gar nicht stimmen oder naheliegend sind:

---

zunächst überwiegend auf türkisch-arabisches Kartenmaterial. Zum Einfluss arabischer Forschung auf Kartographie, Nautik und Geographie bis in die Frühe Neuzeit und auch das subse-  
quente verweigerte Anerkennen derselben siehe z. B. Billig 2017.

**328** Eine alternative Kartenprojektion, welche die Größenverhältnisse angemessener darstellt und genau diese Verzerrungen zu verhindern versucht, wäre etwa die Gall-Peters-Projektion, benannt nach dem deutschen Historiker Arno Peters und dem schottischen Astronomen James Gall. Vgl. Garfield 2012, 130–134. Vgl. Shohat und Stam<sup>2</sup> 2014, 12, Endnote 3.

**329** Vgl. Holenstein 2004, 15.

**330** Shohat und Stam<sup>2</sup> 2014, 2. Vgl. ebd., 1 ff.

**331** Holenstein 2004, 14. Vgl. ebd.,

**332** Vgl. Holenstein 2004, 16: «Ein Selektionspotential ist immer auch ein Manipulationspotential. Auch dafür ist die Kartographie ein Schulbeispiel. Nicht allein wissenschaftliche Anliegen spielen bei der Wahl der jeweiligen Karte, ihres Umfangs, ihres Mittelfelds und ihrer Projektion, eine Rolle. Häufig sind dafür Machtinteressen ausschlaggebend, bewußt oder unbewußt.»

«Europa» bzw. der «Westen» ist der «arbiter of spatial evaluation»<sup>333</sup>, wie Shohat und Stam treffend formulieren. Entsprechend ist die Rede vom *middle east* und *near east*, was aber wiederum nicht genau das Gleiche meint wie die deutschen Bezeichnungen «Nahe», «Mittlerer» und «Ferner Osten».<sup>334</sup> Ostasien liegt sowohl als *East Asia* als auch als *Far East* für die USA im «Osten», obwohl es doch eigentlich aus amerikanischer Perspektive sowohl näher als der *Middle East* als auch ohnehin näher im Westen läge.<sup>335</sup> Zugleich wird auch in Ostasien selbst die Bezeichnung «Osten» verwendet – die Dichotomie von Ost und West wurde also auch in Ostasien selbst bereits gepflegt, und schließlich mit neuen Impulsen versehen: Japan verortet sich selbst in *higashi ajia* 東アジア, vormodern mit der Bezugsgröße China und in der Moderne mit der des europäisch-amerikanischen Westens, obgleich die USA im Osten näher lägen.<sup>336</sup>

Als «westliche Welt» wird, als Nachfolgerin des «Abendlands», die europäische und nordamerikanische Welt verstanden – jedoch keinesfalls ausschließlich.<sup>337</sup> Osterhammel betont, dass «die Idee des Westens» von jeher wenig «territorial» geprägt gewesen sei.<sup>338</sup> Die Bezeichnungen «West» und «Ost» sind also durchaus von ihrem geographischen Ursprung gelöst – so werde Israel eher als westlicher Staat wahrgenommen, die Türkei, Ägypten oder Marokko hingegen als östliche.<sup>339</sup> Dass das «ostasiatische» Japan oft als Teil des Westens gilt, findet Elberfeld nachgerade «seltsam», ist aber angesichts der erfolgreichen Umsetzung und Aneignung westlicher Standards nur wenig überraschend.<sup>340</sup> Lateinamerika hingegen, obgleich in der westlichen Hemisphäre gelegen und bereits in diesem Eigennamen von europäischen Sprachen und einem hohen europäischstämmigen Bevölkerungsanteil geprägt, wird nicht immer zum Westen gezählt.<sup>341</sup>

333 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2. Vgl. ebd., 1 ff.

334 Vgl. Sick 2005. Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2.

335 Vgl. Zöllner 2014, 130 f.

336 Vgl. Zöllner 2014, 123 f. Siehe Zöllner auch allgemein als gute Übersicht zum Gebrauch von «Asien» in zahlreichen Varianten in Japan und das damit verbundene Selbstverständnis. Er stellt auch dar, dass sich Korea häufig als «Ostreich» gesehen habe, ebenfalls gemessen an China, für das der «Westen» i. d. R. in Indien lag.

337 Vgl. Stenger 2006, 946 ff.

338 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 144.

339 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 13. Vgl. Amin 1988, 11 und Amin 1989, XIII. Dies hat vermutlich auch mit den spezifischen Umständen der Gründung Israels 1948 zu tun. Vgl. dazu auch Reinhard 2018, 1244–1251, der die Frage nach Israel als «letzte Siedlerkolonie des Westens» stellt.

340 Elberfeld 2017b, 258, Fußnote 342. Vgl. Ferguson 2011, 15 f. Vgl. Hall 1995, 276 f.

341 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 13. Vgl. Amin 1988, 16 und Amin 1989, 6 f. Vgl. Hall 1995, 276 f. Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 144. Allein die Bezeichnung «Lateinamerika» – laut Shohat und Stam eine französische Begriffsprägung aus dem 19. Jahrhundert – betont doch die lateinischstämmigen Sprachen der Eroberer und Kolonialherren Portugal und Spanien, ist also durch und durch auch eine eurozentrische Bezeichnung. Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 13. Vgl. Ester-

Was «Westen» bedeutet, ist also sehr unterschiedlich: Historisch nicht immer klar ist etwa auch, wie sich «Deutschland» zum Westen verhält.<sup>342</sup> «West» wie «Ost» sind in diesem Sinne eher soziale Konventionen bzw. Konstruktionen als geographische Angaben. Der Westen ist in diesem Sinne eine variable, mehr als nur geographische Bezeichnung: «It is a set of norms, behaviours and institutions with borders that are blurred in the extreme.»<sup>343</sup> Auch Stuart Hall argumentiert in diese Richtung, wenn er den «Westen» gleichermaßen als «Konzept» wie als geographisches Faktum sieht:

[T]he West is a historical, not a geographical, construct. By «western» we mean the type of society [...] that is developed, industrialized, urbanized, capitalist, secular, and modern. [...] They were the result of a specific set of historical processes – economic, political, social and cultural. Nowadays, any society, which shares these characteristics, wherever it exists on a geographical map, can be said to belong to «the West».<sup>344</sup>

Die Idee des «Westens» steht laut Osterhammel in enger Verbindung mit jener der «zivilisierten Welt», von der noch im 19. Jahrhundert weitaus mehr die Rede gewesen sei (der «Westen» sei erst ab den 1890er Jahren als Idee relevant geworden).<sup>345</sup> Zur «zivilisierten Welt» zählen zu wollen transportiert eine andere Qualität als die Zugehörigkeit zum «Westen» und ist in den Worten Osterhammels

---

mann 2012, 21 f. Estermann weist auf die Bezeichnung *Abya Yala* für «Lateinamerika» hin, die eine nichteurozentrische Alternative darstelle und nach seiner Einschätzung bereits ein üblicher Begriff unter «Staatsführern und Akademikern» geworden sei. Er übersetzt diesen Begriff, der aus der zentralamerikanischen Sprache der Kuna stammt, als «Erde in voller Reife». Vgl. ebd., 21, v. a. Fußnote 1.

<sup>342</sup> Siehe z. B. Winkler 2000 (*Der lange Weg nach Westen*) zur Frage nach dem deutschen «Sonderweg». Vgl. Buruma und Margalit 2005, 50–58 et passim, die u. a. das ambige deutsche Verhältnis zum Westen thematisieren. Ohne damit die Frage nach einem «Sonderweg Deutschlands» zu beurteilen, wird allein durch den Forschungsansatz deutlich, dass von «Deutschland» nicht per se als einer «westlichen» Nation gesprochen werden kann. Entsprechend würde in der Philosophie fraglich, ob etwa Kant oder Hegel als deutschsprachige Philosophen als Vertreter «westlicher Philosophie» gesehen werden können, ganz abgesehen von der Frage, was genau unter «Deutschland» und seinen Vorgängerversionen (etwa im Heiligen Römischen Reich mit seinen variierenden Mitgliedern) zu verstehen ist und wie sich das auf eine mögliche «Westzugehörigkeit» auswirkt. Werden Großbritannien und Frankreich als Kernstaaten des «Westens» verstanden, verhalten sich die post-napoleonischen deutschen Staatsformen des 19. und auch noch des 20. Jahrhunderts bis Ende des 2. Weltkriegs also eher dezidiert «antiwestlich», allein durch die europäischen Bündnissysteme vor dem 1. Weltkrieg. Erst mit der Amerika-Orientierung der BRD kann von einer weitgehend zweifelsfreien westlichen Zugehörigkeit gesprochen werden. Siehe für ähnliche Fragestellungen, etwa zum Status Russlands, auch Ferguson 2011, 14–16.

<sup>343</sup> Ferguson 2011, 15. Vgl. ebd., 14 ff.

<sup>344</sup> Hall 1995, 277. Vgl. ebd., 276 f.

<sup>345</sup> Vgl. Osterhammel<sup>5</sup> 2010, 143 f.

eine «in hohem Maße flexible und nahezu ortlose Selbstbeschreibung»: Es sei spätestens ab Mitte des 19. Jahrhunderts für «Eliten in aller Welt» darum gegangen, als «zivilisiert» anerkannt zu werden und

[...] den Ansprüchen des zivilisierten Europa zu genügen. In Japan wurde es sogar zum Ziel nationaler Politik, als zivilisiertes Land akzeptiert zu werden. Verwestlichung bedeutete daher nicht allein die Übernahme europäischer und nordamerikanischer Kulturelemente, sondern im ehrgeizigsten Fall vielmehr: Anerkennung als *Bestandteil* der ‹zivilisierten› Welt. [...] Die ‹zivilisierte Welt› und ihr ungefähres Synonym, der ‹Westen›, waren weniger Raumkategorien als Messpunkte internationaler Hierarchisierung.<sup>346</sup>

Wenn laut Elberfeld die Bezeichnung «Westen» ausgedient habe und nicht differenziert genug sei, dann muss ihm insofern Recht gegeben werden, als die generalisierenden Begriffe «West» und «Ost» in vielerlei Hinsicht tatsächlich der Vergangenheit angehören.<sup>347</sup> Zugleich markiert diese Aussage Elberfelds eher einen theoretischen Anspruch, da die «alten Bezeichnungen» wie «Westen» in der Praxis weiterhin prävalent sind, ebenso wie die damit verbundenen Hierarchisierungen.<sup>348</sup> Das gilt auch für die Werturteile, die mit den Kategorisierungen verbunden sind und nicht nur z. B. in der Formulierung «West and the Rest» Wiederhall finden, sondern auch in den Assoziationen damit:

Eurocentrism bifurcates the world [...] and organizes everyday language into binaristic hierarchies implicitly flattering to Europe: *our* ‹nations›, *their* ‹tribes›; *our* religions, *their* ‹superstitions›; *our* ‹art›, *their* ‹artifacts›; *our* ‹demonstrations›, *their* ‹riots›; *our* ‹defense›, *their* ‹terrorism›.<sup>349</sup>

Die Wertungen können allerdings auch den «Osten» positiv verklären, als Quelle von tieferer Weisheit, vollendeter Höflichkeit, harmonischer Ästhetik o. ä., bzw. den Westen als «böse» im Sinne eines «Okzidentalismus» stilisieren.<sup>350</sup>

<sup>346</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 144. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 143 ff. Diese Herleitung kann die heutige Variabilität der Zuschreibung «Westen» erklären.

<sup>347</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 256 ff.

<sup>348</sup> Vgl. Meyer 2014, 7 f.

<sup>349</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 2. Kursivschreibungen im Original. Ergänzt werden könnte hier: *Unsere* ‹Philosophie›, *deren* ‹Denken› o. ä.

<sup>350</sup> Zu Okzidentalismus und Orientalismus siehe Kapitel 4.4.4. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass auch eine Nord-Süd-Unterscheidung durchaus Teil des Eurozentrismus sein kann – etwa im stereotypen Sinne des kühlen, rationalen Nordens und des «heißblütigen», «sinnlichen» und so irrationalen Südens o. ä. Auch hier wäre die Zuordnung mitunter variabel: Italien könnte so als südliches Land gesehen (und damit ggf. abgewertet) werden, während zugleich innerhalb Italiens ebenfalls eine scharfe Nord-Süd-Trennung geschieht, innerhalb derer der reiche Norden auf den armen Süden o. ä. herabblickt.

### «Europa» und «Westen»

Auch innerhalb Europas besteht eine deutliche Trennung zwischen Ost und West, obgleich nicht immer ganz klar, wo diese Trennung beginnt: Zählt Ost-Europa zur europäischen «Kultur» und zum Agenten des «Eurozentrismus», oder doch eher zu den «Empfängern»?<sup>351</sup> Auch die Bedeutung von «Europa» variiert also, u. a. weil es inhaltlich und gesellschaftlich von Portugal bis Russland alles andere als einheitlich ist, ebenso wie für einzelne Länder wie «England» oder «Deutschland»: «[R]eaders should be aware that generalizations based on large geographic units will not be true at all times and places [...]»<sup>352</sup> Was mit «Europa» gemeint ist, variiert auch je nach den Bereichen, in welchen diese Frage gestellt wird – gesellschaftlich, politisch, historisch, sprachlich etc. Geistesgeschichtlich gesehen stehen die Vereinigten Staaten natürlich in direkter Verbindung; sie heute als Teil Europas zu sehen, wäre dennoch absurd. Zugleich meint «Europa» nicht nur «Europa» in einem engeren geographischen Sinne, sondern geht weit darüber hinaus: ««Europe» continues to mean «Greater Europe»»<sup>353</sup>, wie schon zuvor mit dem Verweis auf «Neo-Europäer» in den USA, Ozeanien etc. festgestellt.<sup>354</sup> Zugleich bedeutet die Frage nach Europa, vielleicht weniger deutlich als beim «Westen», auch die Frage nach einem Gegenüber, und damit Abgrenzung geographischer, aber auch sprachlicher, «werttheoretischer» oder ereignisgeschichtlicher Art, um auf diese Weise Grenzen auszuloten.<sup>355</sup>

«Europa» ist also, insbesondere wenn es um das Europa des Eurozentrismus geht, ähnlich dem «Westen» mehr als nur eine geographische Bezeichnung. Wallerstein betont, dass er Eurozentrismus «more as a cultural than as a cartographical expression» verwenden wolle – das heißt für ihn mit Bezug auf die vergangenen 200 Jahre: West-Europa und Nord-Amerika.<sup>356</sup> Eckhardt Fuchs fasst prägnant zusammen:

Thus, any attempt to escape the Eurocentric trap when using Europe as a point of reference might be impracticable, but it seems to be useful in differentiating heuristically between Europe as cultural construct and as geographical entity. The term *Western* emphasizes the cultural dimension of the term *Europe*. It signifies more than the geographic

351 Vgl. z. B. Amin 1988, 16 und Amin 1989, 6f. Waldenfels merkt zum «marginalen Europa» an: «Natürlich fühlt der rechte Europäer sich schon innerhalb Europas nicht überall in gleichem Maße zu Hause; der Balkan, ein eher marginales Europa, beginnt für einen eingefleischten Westler schon in Duisburg oder in Neu-Ulm. Es gibt ein Mehr oder Weniger an Europäertum.» (Waldenfels 1997, 136. Vgl. ebd.)

352 Marks <sup>3</sup>2015, 7. Vgl. ebd. Dies gelte gleichermaßen auch für «Indien» oder «China».

353 Blaut 1993, 7.

354 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 1.

355 Vgl. Holenstein 1998, 167–192. Vgl. Mall 1995, 56.

356 Wallerstein 1997, 21. Vgl. ebd. Vgl. Sunar und Bulut 2016, 16: «It should not be forgotten that Europe is a cultural construction more than a geographical entity.»

landmass of Europe since it also includes those countries that owe their cultural heritage in whole or in part to the European tradition.<sup>357</sup>

Europa ist also sowohl eine geographische als auch «kulturelle», eine historische wie auch eine politische und ökonomische Entität – mitunter auch eine philosophische.<sup>358</sup> Für Sunar und Bulut ist Eurozentrismus daher

[...] not simply an obsession or choice. Eurocentrism has always been founded on dichotomies, the greatest of which being East vs West, savage vs civilized, and progressive vs backward.<sup>359</sup>

Es geht, wie bereits zuvor angesprochen, mit Osterhammel darum, «über die unersprießliche <West/Rest>-Dichotomie hinauszufinden» und nicht in die Fallen eines «kontrastiven» oder «ökumenischen Apriori» zu treten.<sup>360</sup> Ein solches Apriori im Sinne Osterhammels könnte m. E. ebenso durch ein anderes Apriori ersetzt werden, im Sinne einer Haltung, Überzeugung, Auffassung über die Konstruktion der Wirklichkeit oder sonstige epistemische Ausgangslage. Mit dem Überwinden dieser Dichotomien eröffnet sich mit Osterhammel die Möglichkeit, die «Abstände» zwischen den Teilen der Welt «neu zu vermessen».<sup>361</sup> Dies gilt m. E. auch für die Philosophie – dazu aber ist es notwendig, die Dichotomien genauer zu betrachten, v. a.: Europa – Nicht-Europa, West – Ost (und als Alternative Nord – Süd) sowie Okzident – Orient.

#### 4.4.1. «Europa», der «Westen» und die Frage nach Identität

Das Thema Europa/Westen bzw. Eurozentrismus (auch in der Philosophie) mit der Frage nach europäischer o. ä. «Identität» zu verknüpfen, scheint zwar naheliegend, stellt aber aufgrund der Problematiken, die durch den Identitätsbegriff entstehen eine m. E. gefährliche, da potentiell kontraproduktive Strategie dar. Die folgenden, knappen Reflexionen sind ohne Anspruch auf Vollständigkeit und werden weder der Tiefe der philosophischen Debatte über «Identität» in den letzten 2500 Jahren gerecht, noch dem aktuellen Boom der Identitätsrhetorik, von individuellen «Identitätskrisen», *identity politics*, «Corporate Identity» bis

<sup>357</sup> Fuchs 2012, 2. Kursivschreibung im Original.

<sup>358</sup> Vgl. Miettinen 2014, 66 ff., zur Frage, ob Europa auch als philosophische Idee verstanden werden könne.

<sup>359</sup> Sunar und Bulut 2016, 6. Vgl. ebd.

<sup>360</sup> Vgl. Kapitel 4.3.1. Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 21.

<sup>361</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 21. Vgl. Kapitel 4.3.1.

zu der Frage, mit welchem Gender man sich *identifiziere*.<sup>362</sup> Im Kontext dieser Arbeit geht es um die Frage nach der inhärenten Problematik einer *Konstruktion* von Identität, insbesondere von «kollektiver Identität» wie im Falle Europas oder des Westens, und damit auch der «Identität» akademischer Philosophie.

### Grundlegende Problematik von «Identität»

Bereits zuvor habe ich deutliche Kritik am Identitätsbegriff geübt, die ich hier aufnehme. Niethammer und Pörksen bezeichnen «Identität» als «Plastikwort» sowie damit auch als «konnotativen Stereotyp» und «inhaltsarmen Reduktionsbegriff». Auch mit dieser schlagwortartigen Beschreibung ist bereits auf ein Kernproblem hingewiesen: «Identität» hat mitunter kaum eine Aussagekraft und bringt mehr neue begriffliche Probleme mit sich, als sie überhaupt lösen kann: Denn was soll das sein, die Identität (etwa Europas)? Soll das bedeuten, dass Europa identisch mit etwas anderem ist (also das Gleiche bzw. Dasselbe ist wie etwas anderes) oder mit sich selbst? Schließlich ist «Identität» eine spätmittelalterliche Ableitung des lateinischen Wortstamms *idem* («dasselbe»), der Lin zufolge wiederum auf das altgriechische *autos* («dasselbe») zurückgehe und so *inhaltlich* schon bei Platon besprochen worden sei.<sup>363</sup> *Begrifflich* erachtet Niethammer «Identität» jedoch als «Kunstprodukt» aus der philosophischen Sprache des Spätmittelalters, das durch die Neuzeit hindurch überdauert habe und in die Alltagssprache wie auch die fachphilosophische Terminologie übernommen worden sei.<sup>364</sup>

Zentral für Kritik am Identitätsbegriff ist m. E. die Reflexion der Wittgenstein-Sentenz: «Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.»<sup>365</sup>

Auf dieser grundlegenden Ebene sieht Wittgenstein es m. E. treffend als unsinnig an, wenn zwei Dinge miteinander identisch sein sollen, oder als nichtssagend, wenn es auf ein Ding bezogen ist. Strenggenommen bezieht sich Wittgensteins Kritik auf den adjektivischen Gebrauch – wie verhält es sich jedoch mit der «Identität» selbst? Schließlich ist es nicht per se unsinnig, nach der Identität einer Person, eines Dings o. ä. zu fragen, zumindest nicht im herkömmlichen philosophischen Sprachgebrauch. Natürlich kann die Frage nach «Identität» recht simpel verstanden werden, wie etwa bei Rösen: «Identität ist die Antwort auf die Frage, wer man ist (genauer: wer ich bin und wer wir sind).»<sup>366</sup> Doch v. a.

<sup>362</sup> Vgl. dazu auch Niethammer 2000, passim, sowie weiterführend v. a. ebd., 9–76, für das bisweilen etwas polemische, aber doch übersichtliche erste Kapitel «Annäherungen an ein Plastikwort».

<sup>363</sup> Vgl. Niethammer 2000, 40f. Vgl. Lin 2010, 35f.

<sup>364</sup> Vgl. Niethammer 2000, 40f.

<sup>365</sup> TLP 5.5303. Kursivschreibungen im Original.

<sup>366</sup> Rösen 1998a, 22. Vgl. ebd.



im philosophischen Kontext wird sie schnell zu einer problematischen Frage, die als essentialistische nach einem Wesenskern (einer Person oder eines Kollektivs), einer «Essenz», einer «Seele», einer kontinuierlichen und kohärenten Einheit aufgefasst wird, d. h. nach einem authentischen «Ich» oder «Wir», das dem Wandel der Dinge nicht unterliegt:<sup>367</sup> «Der Begriff der Identität suggeriert die Vorstellung von einer statisch fortbestehenden pluralitätsfreien Einheit.»<sup>368</sup> Gilt diese mangelnde Aussagekraft bereits für die Frage nach personaler Identität, ist das umso mehr der Fall für «kollektive Identität» (siehe unten).

Keinesfalls «unsinnig» o. ä., sondern ausgesprochen relevant ist m. E. hingegen, was mit dem «Plastikwort» und häufigen politischen Kampfbegriff «Identität» gemeint ist bzw. was sich dahinter verbergen kann: Die Suche nach Identität ist auch eine Suche nach Halt und Orientierung (u. a. in globaler Perspektive), eine Art Selbstvergewisserung und Standortsicherung; es geht um Zugehörigkeit und letztlich um einen Versuch der Abgrenzung und Eingrenzung. Ähnlich formuliert Hengelbrock, der einen «Hauch von Verzweiflung» bei der Suche nach Identität erkennen will:

Der Mensch sucht nach dem, was immer mit sich gleich bzw. immer dasselbe ist; denn ein solches ist fassbar, verlässlich, rational und physisch vereinnahmbar, und deshalb beruhigt es uns. Die Suche nach Identität ist [...] eine Suche nach Sicherheit, nach theoretischer und praktischer Beherrschbarkeit. [...] Identitätssuche, kollektive wie individuelle [...] verdankt sich nicht selten dem Versuch, dem Wandel aller der Dinge zu entkommen, der Teil der *conditio humana* und damit unabwendbar ist.<sup>369</sup>

Die Frage und Suche nach «Identität» selbst bleibt m. E. eine entbehrliche, nicht aber die dahinter liegenden Motivationen und Interessen, die insbesondere angesichts der Verunsicherung durch globale Veränderung ernst genommen werden müssen.

### «Kollektive Identität»

Diese Frage nach dem, was «Europa» ausmacht, kann auch als Frage nach «europäischer Identität» formuliert werden, d. h. nach einer «kollektiven Identität», was weitere immanente Schwierigkeiten nach sich zieht.

Aleida Assmann unterscheidet zwei Möglichkeiten der Identitätskonstruktion Europas, die sie als «eklektische Identität» bzw. «relationale Identität» bezeichnet. «Eklektische Identität» werde ihr zufolge konstruiert aus Eigenschaften, Ereignissen und Idiosynkrasien, die als spezifisch und genuin europäisch verstan-

<sup>367</sup> Vgl. Lin 2010, 33–36. Vgl. Hengelbrock 2012, 96 ff.

<sup>368</sup> Held 2013, 123. Held selbst ist kein Kritiker des Identitätsbegriffs per se.

<sup>369</sup> Hengelbrock 2012, 97. Vgl. ebd., 96 f.

den würden (und entspricht damit auch dem, was klassische eurozentrische Identitätskonstruktionen beinhalten): So seien etwa die Menschenrechte, Demokratie, Universitäten und der Fortschritt der Wissenschaft, freie Städte und professionelle Historiographie Teil der Liste der als europäisch geltenden Merkmale.<sup>370</sup> Assmann bezeichnet diese Form der Identitätskonstruktion nun als «eklektisch», weil sie eine bestimmte Auswahl von Faktoren, Eigenschaften etc. darstelle, zumal eine, die sich problematischerweise nur oder überwiegend an positiven Errungenschaften orientiere:

[...] [W]ie steht es mit der Inquisition, der Sklaverei, dem Ikonoklasmus und den Pogromen, die ebenfalls europäische Erfindungen sind? Wir rühmen Differenz und Vielfalt, aber wir dürfen nicht die europäische Geschichte der Spaltungen und Schismen, der religiösen und nationalen Kriege vergessen. Wir unterstreichen humanistische Werte, aber wir müssen bei Europa auch an Auschwitz und Bosnien denken.<sup>371</sup>

Assmann weist damit m. E. treffend darauf hin, dass wenn mit der «Identität» Europas operiert wird, etwa im Fall des Eurozentrismus (sie verwendet diesen Begriff nicht), oftmals vieles ausgeblendet wird. Zugleich muss m. E. ergänzt werden, dass viele der vermeintlich europäischen Errungenschaften wie «Universitäten» eben gar nicht sonderlich «europäisch» sind, sondern entweder von Außereuropa beeinflusst wurden (etwa die Wissenschaften) oder ganz unabhängig dort ebenfalls und oftmals weitaus früher entstanden sind (Buchdruck, Schießpulver, Papier).<sup>372</sup> Diese Form von Identitätskonstruktion ist also nicht nur im Sinne Assmanns «eklektisch», weil sie negative Aspekte ausblendet und sich positive Merkmale herauspickt, sondern darüber hinaus auch, weil viele dieser Merkmale aus ihrem Europa übersteigenden, globalen Kontext der *entanglements* gerissen werden und neu zusammengesetzt eine Grundlage für eurozentrisches Denken bilden.

Dem gegenüber stellt Assmann die «relationale Identität», die im Wesentlichen dem entspricht, wofür auch ich plädiere, also «Europa» eher zu verstehen durch das, wovon es unterschieden wird:

Die *relationale Identität* entsteht aus spezifischen Konstellationen, die Europa mit dem eingeht, was es sich jeweils als sein Anderes vorstellt. Für die Griechen war Asien, vertreten durch die Perser, das Andere [...]; in der Spätantike definierte sich Westrom als das Andere von Ostrom; im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Orient zum Anderen Europas, im 20. Jahrhundert definierte man in Deutschland das Abendland als dritten Weg

<sup>370</sup> Vgl. Assmann <sup>2</sup>2014, 251 f.

<sup>371</sup> Assmann <sup>2</sup>2014, 252. Vgl. ebd.

<sup>372</sup> Siehe auch Kapitel 6.3. Vgl. Ferguson 2011.

zwischen ›Westen‹ (dem amerikanischen Kapitalismus) und ›Osten‹ (dem russischen Kommunismus).<sup>373</sup>

Zugleich bleibt das Beibehalten des Identitätsbegriffs m. E. auch hier problematisch, ebenfalls aufgrund der Gefahr der Essentialisierung bestimmter Merkmale (und Ausblendung anderer) sowie der Imagination einer fehlerhaften Einheitlichkeit durch die komplementäre Konstruktion eines Gegenübers. In diesem Sinne formuliert Schirilla: «Begriffe wie ›westlich‹, ›östlich‹ [...] können die Vielfalt, die sie darzustellen vorgeben, nicht erfassen [...]»<sup>374</sup> Sunar und Bulut etwa kritisieren Identitätskonstruktionen wie diese scharf – sie seien anachronistisch, ahistorisch und führten zu Missverständnissen, Fehlinterpretationen und letztlich zum Eurozentrismus.<sup>375</sup>

Besonders problematisch ist dabei die Suche nach *kollektiver* «Identität», allein angesichts der Frage, die Niethammer treffend stellt, wie menschliche Kollektive denn überhaupt identisch sein könnten?<sup>376</sup> In seinem Band *Kollektive Identität* problematisiert er entsprechend Kritikpunkte wie u. a. die Salonfähigkeit der Identitätsrhetorik, die Konnotativität und Breite der Begriffsverwendung, die Inhaltsarmut und mangelnde Aussagekraft. Er verwirft die Idee, dass Kollektive in sich identisch sein könnten:

Bei einem Vergleich der sie konstituierenden einzelnen müssten diese entweder überhaupt in ihrer Besonderheit gleich sein oder wenigstens unter einem bestimmten Gesichtspunkt als gleich erscheinen.<sup>377</sup>

Niethammer weist beide Optionen zurück und problematisiert «kollektive Identität», auch insbesondere mit Bezug auf Europa, das für ihn in jüngerer Zeit

[...] unter die Experten der Identitätskonstruktion gefallen [ist]. Quer durch die akademische Landschaft des alten Kontinents wuchern Projekte, die diesem wahrlich pluralen Kontinent eine positive Identität andichten wollen, und nur selten treffen sie mit diesem [...] Vorhaben auf Kritik.<sup>378</sup>

Bespricht Niethammer hier eine bewusste, aktive Konstruktion einer europäischen Identität, sind seine Bedenken m. E. doch auch gültig für eine unbewusste,

<sup>373</sup> Assmann <sup>2</sup>2014, 252. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 252f. Auch Europa selbst könne natürlich «das Andere» sein, von dem sich abgegrenzt werde – wie etwa in den USA ab dem 19. Jahrhundert. Vgl. ebd.

<sup>374</sup> Schirilla 2012, 168.

<sup>375</sup> Vgl. Sunar und Bulut 2016, 4.

<sup>376</sup> Vgl. Niethammer 2000, 19.

<sup>377</sup> Niethammer 2000, 19. Vgl. ebd., 18f.

<sup>378</sup> Niethammer 2000, 23f. In der Auslassung schreibt er vom «lößlichen» Vorhaben, was ich auslasse, da es m. E. im Kontext seines Arguments polemisch gemeint sein muss und das Zitat verfälschen würde.

implizite Identitätskonstruktion durch die Rede von «Europa» und dem jeweiligen Anderen, die es ebenso zu bedenken und zu beachten gilt.

Das Erarbeiten einer «positiven Identität» bedeutet hier v. a. den Versuch, nicht nur, wie bei Assmanns Kritik einer «eklektischen Identität», aus positiv bewerteten Faktoren eine Identität zu konstruieren, sondern vielmehr *positiv* im Sinne von «durch sich selbst» und durch Deskription von überprüfbaren Faktoren, und nicht *ex negativo* durch Abgrenzung und Ausschluss von anderen. Doch genau aus diesem Ansatz resultieren die Essentialisierung bestimmter Eigenschaften sowie die Imagination einer gewissen Einheit auf Grundlage dieser. Von einer *imagined community* spricht Benedict Anderson prominenterweise mit Bezug auf nationale Identitäten, und es ist wohl nicht zu viel gesagt, diese Bezeichnung auf jede Form von kollektiver Identität und der Wir-Gruppen auszuweiten, und so kollektive Identitäten wie auch «Europa» oder den «Westen» als *imagined communities* darzustellen bzw. zu bezeichnen.<sup>379</sup>

Differenztheoretisch sieht Luhmann, den auch Niethammer bespricht, Identitäten keinesfalls als positiv Gegebene – sie seien gerade, wie Esposito im GLU Luhmann zusammenfasst,

[...] keine primären Gegebenheiten, sondern werden nur negativ durch ihre Differenzen von etwas anderem definiert; sie kombinieren eine Reihe von Unterscheidungen in einer Form, die behandelt werden kann. [...] Die Identität dient als Bezug, um die in ihr kondensierten Unterschiede und zugleich die Unterschiede der Kontexte, in denen sie erscheint, zu organisieren.<sup>380</sup>

In diesem Verständnis wäre «Identität» also prinzipiell kein Positivum, sondern kann nur durch die Differenzierung vor dem Hintergrund des Anderen (und aller möglichen Anderen) erkannt werden. Niethammer fasst zusammen:

Damit diese Differenz für ihren Beobachter zur Identität wird, muß sie kondensiert, benannt, symbolisch generalisiert werden und sich in der Zeit und im Austausch mit anderen Beobachtern als konventionelle Form abstrakter Bezeichnung bewähren. Die Erkenntnis der eigenen Identität ist demnach nicht möglich.<sup>381</sup>

Ohne dass ich den feineren Differenzierungen des «Identitätsjargons»<sup>382</sup>, den diversen theoretischen Ansätzen zu «Identität» und auch Luhmanns Zugang gerecht werden kann, ist damit doch m. E. das zunächst Wesentliche für den Umgang mit der «Identität» Europas / des Westens gesagt. «Identität» bildet sich v. a. auch durch Differenzierung und buchstäblicher Abgrenzung heraus, und damit auch das, was als Gemeinsamkeit stilisiert wird, als eine «symbolische Gene-

<sup>379</sup> Vgl. Lin, 2010, 36. Vgl. Anderson 2006/1983.

<sup>380</sup> GLU, 74. Vgl. ebd. Vgl. Niethammer 2000, 47.

<sup>381</sup> Niethammer 2000, 47.

<sup>382</sup> Niethammer 2000, 28.

ralisierung».<sup>383</sup> Wenn «Identität» also generalisiert, eine gewisse Einheit herstellt und diese abgrenzt, dann ist das insofern problematisch, als durch die Grenzziehung der kollektiven Identitätskonstruktion binäre Unterscheidungen konsolidiert, gefestigt, Hierarchien etabliert und die «Norm» festgelegt werden, wie etwa «Orient» und «Okzident», der «Westen» und der «Rest», «Eigenes» und «Fremdes», «Tradition» und «Moderne» etc.<sup>384</sup> Lin Kuan-wu folgert daher, dass

[...] eine solche Ausgrenzung dazu bei[trägt], die inneren Konflikte zu verleugnen und zu einer kollektiven Solidarität gegenüber Fremdeinflüssen auffordern zu können, wodurch die innere Kohärenz verstärkt werden soll. Dadurch werden die kulturellen Werte und Grenzen zu unüberbrückbaren Gegensätzen erklärt und als essentielle Gegebenheiten proklamiert, die aber tatsächlich nur eine Fiktion sind.<sup>385</sup>

Damit seien laut ihr «Missverständnisse und Konflikte» vorprogrammiert, v. a. bei «interkulturellen Begegnungen».<sup>386</sup>

### Identität als «Plastikwort»

Niethammer beklagt, dass der Begriff «Identität» übermäßig benutzt werde, eine «Verwischung des Sprachgebrauchs» und eine «fortschreitende Metaphorisierung» stattfinde und nur eine leere «Worthülse» geblieben sei: «Was ihm an Substanz verloren geht, wächst ihm an Konnotationen zu.»<sup>387</sup> Zugleich aber beklagt er, dass trotz aller inhaltlichen Schwächen

[...] das beständige Reden von kollektiven Identitäten aller Art diese zu einer öffentlichen Norm erhoben [hat], der gegenüber schlichte Fragen nach ihrer Möglichkeit und Bedeutung verschwinden. Hinter den Metaformeln muß man starke, aber unaussprechliche Antriebe zur Konstruktion unangreifbarer, wenn auch irrealer Gemeinschaften vermuten.<sup>388</sup>

Diese zwar «irreale», aber «unangreifbare Gemeinschaft» spielt wohl auch für die Konstruktion des Westens und Europa eine zentrale Rolle, mitunter auch für die akademische Philosophie.

---

<sup>383</sup> Vgl. GLU, 74. Da damit etwas gebildet werde, das relativ stabil angesehen werden könne, dienten in Luhmanns Verständnis Identitäten auch dazu, Erwartungen durch den Bezug auf dieses «Stabile» zu organisieren: «Eine Identität ist eine symbolische Generalisierung, die sich im Fluß des Sinnerlebens [...] durchsetzt und es dadurch dem Sinn ermöglicht, sich auf sich selbst zu beziehen und die eigene Komplexität zu steigern. Unter Generalisierung versteht man die Behandlung einer Mehrheit von Referenzen als Einheit.» (GLU, 73 f. Vgl. ebd.)

<sup>384</sup> Vgl. Lin 2010, 36 f. Vgl. Kapitel 6.2.1. und 6.2.3.

<sup>385</sup> Lin 2010, 37. Vgl. ebd.

<sup>386</sup> Vgl. Lin 2010, 37. Siehe dazu auch Kapitel 6.2. sowie Kapitel 7.5.

<sup>387</sup> Niethammer 2000, 30. Vgl. ebd., 28–32

<sup>388</sup> Niethammer 2000, 20. Vgl. ebd., 19 f.

Schließlich argumentiert Niethammer mit dem Altgermanisten Uwe Pörksen dafür, dass es sich bei Identität um ein «Plastikwort» handle, oder linguistisch um ein «konnotatives Stereotyp». Pörksen untersucht in *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur* eine Veränderung der Umgangssprache durch Übernahme von Wörtern aus v. a. wissenschaftlichen Kontexten, die durch eine problematische Vermischung der unterschiedlichen Sphären (Wissenschaftssprache und Umgangssprache) eine «wechselseitige Entstellung» konstituieren.<sup>389</sup> Er sieht die Plastikwörter als «Brückenköpfe der Wissenschaft» in der Umgangssprache und denkt bei der Verwissenschaftlichung der Alltagssprache durchaus an eine Form von Kolonisation.<sup>390</sup> «Plastikwörter» sind für ihn nicht nur Schlagwörter oder auffällige Worthülsen, sondern viel perfider die «lautlosen Selbstverständlichkeiten des Alltags», die er auch als das «alltägliche Gefängnis der Wahrnehmung» bezeichnet.<sup>391</sup> Dies geschehe international, oft zeitverschoben, mit Wörtern wie «Kommunikation», «Information», «Struktur», «Modernisierung», «Transport», «Energie», aber eben auch «Identität» u. v. a.<sup>392</sup>

Pörksen betont, dass es ihm nicht um die Stigmatisierung einzelner Wörter gehe: Auch Plastikwörter könnten ihm zufolge sehr wohl auch stimmig verwendet werden, hätten aber oft weniger Aussagekraft als jene Wörter, die sie ersetzen.<sup>393</sup> Mit der Bezeichnung «Plastikwörter» oder auch «amorphe Plastikwörter» will Pörksen «die Vorstellung von unendlicher Formbarkeit mit einer geformten Stereotypie» verbinden – er sieht diese Wörter als «konturschwach», und zugleich fehle dem Sprecher die Definitionsmacht darüber, was auch das Sprechen über diese Wörter so schwierig mache.<sup>394</sup> Sie seien reduktiv, inhaltsarm, konnotativ, hierarchisierten und hätten mehr Funktion als Inhalt.<sup>395</sup> Niethammer und Pörksen argumentieren daher, dass es sich bei «Identität» nicht nur um ein Allerweltswort handle, sondern um einen «inhaltsarmen Reduktionsbegriff», der formelartig verwendet werde und hinter dem die Unterschiedlichkeit der zu beschreibenden Phänomene verschwinde. Diese Begriffe seien «flach» und «schmecken nach nichts», weil sie nicht geographisch und historisch eingebettet seien.<sup>396</sup>

---

389 Vgl. Pörksen 1988, 11 f.

390 Vgl. Pörksen 1988, 22.

391 Vgl. Pörksen 1988, 17.

392 Siehe für eine Liste von Plastikwörtern und Kandidaten für diesen Status Pörksen 1988, 17, 40 f. und 78 f. Zur weiteren Besprechung der Plastikwörter Interkulturalität / Kultur siehe auch Kapitel 6.2.

393 Vgl. Pörksen 1988, 17 f. und 41–44 et passim.

394 Vgl. Pörksen 1988, 21–23. Zitat von 22.

395 Vgl. Pörksen 1988, 38. Vgl. für eine Liste an Kriterien für Plastikwörter ebd., 37 f. sowie 118–121. Vgl. auch Niethammer 2000, 33–40. Vgl. Kapitel 6.2. für die Anwendung auf den Interkulturalitätsbegriff.

396 Vgl. Pörksen 1988, 119. Vgl. Niethammer 2000, 35–37.

Niethammer spricht vom «Fetischcharakter» der Plastikwörter und insbesondere der «kollektiven Identität» aufgrund dessen, dass der Begriff grundsätzlich positiv konnotiert sei und unbestimmbar bleibe, eben weil Konnotation und Funktion vorherrschten, wie auch Pörksen betont:

[...] [A]n die Stelle der Bezeichnungskraft tritt die Ausstrahlung scheinbarer Aufklärung. [...] Bei ihrem Gebrauch dominiert die *Funktion* der Rede, nicht ihr *Was*. Diese Wörter sind eher ein Instrument der Unterdrückung als ein Werkzeug der Freiheit.<sup>397</sup>

Dieser Ausarbeitung Pörkens und Niethammers folgend wird deutlich, dass nicht nur «Identität» und «Interkulturalität» solche Plastikwörter sind, sondern auch «Europa» und der «Westen» (bzw. entsprechend komplementäre Begriffe) par excellence einige ihrer Kriterien für eben inhaltsarme, konnotative, funktionale Reduktionsbegriffe mit «Fetischcharakter» erfüllen.<sup>398</sup>

Niethammers Lösungsvorschlag besteht letztlich darin, «kollektive Identität» aus dem «politischen Wortschatz» (zumindest versuchsweise) zu streichen (und ist sich zugleich bewusst, wie unrealistisch dies angesichts der globalen «Medien-, Politiker- und Intellektuellen-Konjunktur» des Begriffs ist).<sup>399</sup> Dennoch wäre seines Erachtens durch einen Verzicht einiges erreicht:

Die quasi-religiöse Erhabenheit unserer politischen Sprache würde etwas einknicken, und wir wären zu größerer Genauigkeit gezwungen. Wir müßten wieder davon sprechen, was uns alles geprägt hat, und würden gewahr werden, wie viele und unterschiedliche Einflüsse auf uns eingewirkt haben [...] und könnten [...] das Nicht-Identische nicht nur an anderen, sondern in uns selbst wahrnehmen, und daraus erwachsen soziale Spielräume.<sup>400</sup>

Zugleich könnte ein Streichen des Begriffs aus dem Sprachgebrauch, so unrealistisch dieser Vorschlag auch wäre, die tieferliegenden Probleme m. E. nicht lösen. Der Wunsch nach größerer Genauigkeit sowie das differenzierte Thematisieren der Prägungen sind damit jedoch keinesfalls ausgeräumt.

### **Weitere Differenzierungen und die Bestimmung der «Identität» Europas / des Westens**

In diesem Zusammenhang erachte ich die Argumente von Jürgen Hengelbrock als hilfreich, der vor einem Übersprung von der Heuristik in die Ontologie

<sup>397</sup> Pörksen 1988, 120. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original. Vgl. Niethammer, 37. Nur Niethammer schreibt von «Fetischcharakter» in Anwendung auf die Ergebnisse Pörkens, der in diesem Zusammenhang die Aspekte «Funktion» und «Konnotativität» herausstellt.

<sup>398</sup> Weder Pörksen noch Niethammer beziehen sich auf «Interkulturalität», «Europa» und «Westen». Die beiden letzteren können wohl auch nicht als Teile der «Verwissenschaftlichung» der Alltagssprache bezeichnet werden.

<sup>399</sup> Vgl. Niethammer 2000, 627 f.

<sup>400</sup> Niethammer 2000, 627 f. Vgl. ebd., 627 ff.

warnet: Heuristisch sieht er in den Begriffspaaren «personale Identität» und «kollektive Identität» großen Wert, als «Orientierungsrahmen» einer «naiven Selbstwahrnehmung und Selbstfindung». Er unterscheidet diese Verwendungen aber streng von solchen im essentialistischen oder ontologischen Sinne, die er ablehnt. So könnte mit ihm die Frage nach dem, was Europa zu Europa mache, sehr wohl eine sinnvolle sein, hingegen die Frage nach dem Wesen oder Kern Europas, nach einem «Europäertum» oder dergleichen, nicht:

Der *heuristische* Gebrauch des Begriffspaars ist legitim und unverzichtbar, die *Ontologisierung* aber zu verwerfen. [...] Was unsere Identität ausmacht, ist, wenn überhaupt, nur perspektivisch zu beschreiben, als Fluchtpunkt vieler Nicht-Identitäten.<sup>401</sup>

Mit der Frage nach «kollektiver Identität» gehe es laut Hengelbrock um die Suche nach den Grundlagen und Bindekräften für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und um das Selbstverständnis einer Gruppe. Antworten darauf wie «Volk», «Nation» oder «Rasse» seien entsprechende Versuche zur Ausbildung oder Stiftung von kollektiver Identität gewesen, die bestenfalls aber nur in «Folkloreveranstaltungen» resultierten: «Geschichtliche Erfahrung und Wissenschaften haben deren innere Inkonsistenz bloßgelegt und alle Versuche einer kollektiven Wesensbestimmung als willkürlich erwiesen.»<sup>402</sup>

Diese verkürzte Darstellung soll keinesfalls implizieren, dass es wissenschaftlicher *common sense* sei, auf Identitätskonstruktionen zu verzichten, ganz im Gegenteil. Klaus Held etwa wendet sich ausdrücklich gegen «vorschnelle Erklärungen», dass es keine europäische Identität gebe, auch weil diese «dem grassierenden Geschichtsverlust» Vorschub leisteten.<sup>403</sup> Seine Argumente, wie man von einer «Identität» europäischer Kultur sprechen könne, laufen letztlich darauf hinaus, dass sich «der gemeinsame Geist» Europas durch Weltoffenheit auszeichne, d. h. ohne sich nach außen abzuschließen, und dass gerade darin das identitätsstiftende Merkmal liege.<sup>404</sup> Diese Offenheit beinhalte laut ihm auch die Integration fremder «kultureller Einflüsse» oder gar die Prägung durch «fremde kulturelle Horizonte», sodass der Unterschied von «innen» und «außen» sich selbst relativiert habe: Die Römer hätten sich die «Schätze» griechischer Kultur zu eigen gemacht, die ihnen eigentlich fremd gewesen sei, und ähnliches später durch die Christianisierung erfahren.<sup>405</sup> Europa habe dadurch zu sich selbst ge-

<sup>401</sup> Hengelbrock 2012, 100. Vgl. ebd., 98–102. Kursivschreibung im Original.

<sup>402</sup> Hengelbrock 2012, 101. Vgl. ebd. Auch Kultur als identitätsstiftende Kategorie verwirft Hengelbrock scharf – dazu weiter unten mehr, denn in der Tat wäre der Verweis auf eine kulturell hybride «Identität» o.ä. ein möglicher Einwand. Siehe zu Hengelbrocks Aussagen zu «Kultur» auch Kapitel 6.2.1. und 6.2.3.

<sup>403</sup> Vgl. Held 2013, 11.

<sup>404</sup> Vgl. Held 2013, 123 f.

<sup>405</sup> Vgl. Held 2013, 125.



funden, dass es eben nicht ein identitätsstiftendes Zentrum etabliert hatte, sondern

[...] dass es gerade in der Beziehung – zugespitzt gesagt: *als* Beziehung – zu fremden Kulturen *in* ihrer Andersartigkeit seine Existenz gewann. [...] Sein kultureller Zusammenhalt kam paradoxerweise gerade dadurch zustande, dass es sich von außen, von fremden Welten bestimmen ließ, dass es also nie in sich selbst ruhte und in sich selbst sein Zentrum hatte.<sup>406</sup>

Damit verweist Held auch auf Rémi Bragues oben besprochener These vom «exzentrischen» Europa, das eben kein Zentrum gehabt habe, weshalb nur schwerlich von einem «Eurozentrismus» die Rede sein könne.<sup>407</sup> Brague argumentiert, dass Europa allein schon deswegen «exzentrisch» sei, weil nicht es, sondern Jerusalem oder Byzanz im Mittelalter das geographische Zentrum auf Weltkarten eingenommen hätten. Die Reiche Westeuropas, allen voran das Reich Karls des Großen, seien hingehen ganz buchstäblich «exzentrisch» und zu den eigentlichen Zentren hin orientiert gewesen.<sup>408</sup> Dieses Argument möchte ich aufnehmen und einwenden: Auch wenn es zu Carolus Magnus Zeiten noch so gewesen sein mag, wandelt sich dies kontinuierlich. Spätestens durch die europäische Expansion wird Europa ins Zentrum gerückt, auf Weltkarten wie auch im übertragenen Sinne. Wenn Europa für Brague also nachgerade eine «exzentrische Identität»<sup>409</sup> hat, soll dies als Begriffspaarung zwar von einem essentialisierenden Verständnis von Identität mit einem «Kern», d. h. Zentrum wegführen. Wieso dann jedoch überhaupt noch von «Identität» sprechen?

Gerade angesichts der Uneinheitlichkeit des «Westens» und «Europas» ist es wohl vermessen, eine gemeinsame «Identität» (etwa als Erbe der griechischen Antike) zu konstruieren. Amin merkt vielmehr an, dass mindestens bis Ende des 2. Weltkriegs in jedem europäischen Land «der Feind» ein anderes europäisches Land gewesen sei und von einer europäischen Identität oder Bewusstsein, das nicht von chauvinistischen Nationalismen überschattet werde, erst nach 1945 die Rede sein könne.<sup>410</sup> Andererseits weist u. a. Ferguson darauf hin, dass die Fragmentierung und Uneinheitlichkeit (*disunity*) des Westens erstaunlicherweise eines seiner entscheidenden Merkmale sei.<sup>411</sup> Auf Metaebene entsteht so das Bild einer Einheit durch charakteristische Uneinheitlichkeit. Osterhammel formuliert, dass Europa auch im 19. Jahrhundert keine «randscharfe Kategorie» gewesen sei und damals bereits diverse, durchaus gegensätzliche Europas und damit verbun-

<sup>406</sup> Held 2013, 125. Kursivschreibungen im Original.

<sup>407</sup> Vgl. Held 2013, 125. Vgl. Brague <sup>2</sup>2012, 31–33 und 157 ff. sowie passim.

<sup>408</sup> Vgl. Brague <sup>2</sup>2012, 134f. Vgl. auch ebd., 159 ff.

<sup>409</sup> So bereits im Untertitel von Brague <sup>2</sup>2012.

<sup>410</sup> Vgl. Amin 1988, 11. Vgl. Amin 1989, xiif.

<sup>411</sup> Vgl. Ferguson 2011, 16.

dene Raumvisionen entworfen worden seien.<sup>412</sup> Es bleibt so gesehen fraglich, was «Europa» letztlich genau bezeichnen soll: «Europe discovered the world, but it did not discover itself – Europe remains a question for itself.»<sup>413</sup>

Der m. E. entscheidende Umstand bei der Frage nach der «Identität» Europas ist nicht nur, dass sie als ausgesprochen konstruiert gelten muss, sondern v. a., dass eine «inhaltliche» Bestimmung dieser «Identität» nicht zielführend ist: Zum einen aufgrund der inhärenten Schwierigkeiten des Begriffs «Identität» selbst, zum anderen v. a. auch, weil Europa wie besprochen viel treffender in *Abgrenzungen* zu anderen Konstruktionen gedacht wurde. Ralf Konersmann argumentiert:

So hat Europa seine Identität von jeher durch die Erfahrung dessen gefestigt, was es als nichteuropäisch von sich abgrenzte – die Barbaren, die Heiden, die Wilden, die nichtchristlichen Fundamentalisten –, und die Expansion der eigenen Kultur als Expansion von Kultur schlechthin gerechtfertigt.<sup>414</sup>

Diese Abgrenzungen sind teil komplementär zu den historischen *entanglements*, teilweise ihnen entgegengesetzt, getragen vom Bewusstsein der eigenen, vermeintlichen Superiorität.<sup>415</sup>

Es geht mir also nicht darum, die «Identität» Europas oder des Westens zu bestimmen. Nicht nur, weil es diese letztlich im Sinne einer kollektiven Identität m. E. nicht geben kann, sondern auch weil damit die festgefahrenen Positionen zwischen dem «Westen» und dem «Rest» nur noch verstärkt würden, selbst wenn es gelänge, einzelne Faktoren herauszuarbeiten, die als eine gemeinsame Grundlage eines europäischen Selbstverständnisses dienen können (und etwas fahrlässig als «Identität» bezeichnet würden). Daher: Es geht m. E. vielmehr darum, zu beobachten, wie «Europa» verwendet wird – zur Abgrenzung und Eingrenzung, und wie daraus ein Selbstverständnis erwächst. Die fehlende oder unvollständige Definition dessen, was Europa ist, muss letztlich nicht als Mangel gedeutet werden – Waldenfels empfiehlt Akzeptanz:

Was die Gestalt Europas angeht, so empfiehlt es sich, auf eine endgültige Selbstdefinition und Selbstfiguration zu verzichten und den blinden Fleck der sogenannten Eigenkultur zu akzeptieren.<sup>416</sup>

Wie Osterhammel formuliert, gehe es eher darum, die «unersprißliche <West/Rest>-Dichotomie» zu überwinden: Nicht, indem Differenzen negiert und einseitig die Gemeinsamkeiten betont würden, sondern indem die komplexe Situation

<sup>412</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 144 ff.

<sup>413</sup> Miettinen 2014, 67.

<sup>414</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 13.

<sup>415</sup> Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 12 ff.

<sup>416</sup> Waldenfels 1997, 143. Vgl. ebd., 142 ff.

als solche akzeptiert, beobachtet und auf eine einfache, formelartige Konstruktion der Verhältnisse verzichtet werde. Das könne durch eine differenzierte Betrachtung gelingen, die auf Verallgemeinerungen so weit als möglich verzichtet und im Einzelnen misst, worin Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Verflechtungen und Überlappungen liegen könnten.<sup>417</sup>

#### 4.4.2. Stereotypen und reduktionistische Fremd- und Eigenwahrnehmung

Oft ist zu lesen, dass die Formulierung *Hic sunt dracones* auf alten Weltkarten stehe, um auf Drachen und andere Fabeltiere, die angeblich in den von Europa aus gesehen fernen, unbekanntem Teilen der Welt hausen, hinzuweisen. Während die fernen Fabelwesen sich im Laufe der Zeit unweigerlich als nicht existent herausgestellt haben, bleibt doch eine in ähnlichem Geiste geborene Vielzahl an Stereotypen, Vorurteilen und Bildern von anderen Regionen, Gesellschaften und «Kulturen» bestehen: Vorstellungen über den «Fremden» und die «Fremde», beflügelt von Fantasien und Befürchtungen, die weitaus hartnäckiger der Aufklärung widerstehen, als die Drachen es je vermochten.<sup>418</sup> Der Clou ist zudem, dass es sich bei jener Formulierung selbst um einen v. a. bei englischsprachigen Autoren sehr populären Mythos handle, wie Simon Garfield argumentiert. Zwar habe es Zeichnungen von Drachen und anderen Fabelwesen auf historischen Landkarten *en masse* gegeben – nicht aber diesen Satz, der in Bezug auf Karten also ebenso imaginär ist wie die Drachen selbst.<sup>419</sup> Nicht minder imaginär – im doppelten Sinne – als jene Drachen sind in gewisser Hinsicht «Europa» und der «Westen» selbst, etwa was eine mutmaßliche «Einheit» oder Homogenität angeht, oder ihre Historiographie als wesentlicher Teil versuchter europäischer

<sup>417</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 21.

<sup>418</sup> Damit meine ich nicht nur etwa Vorstellungen von abnormer Körperlichkeit, wie sie etwa in der Schedelschen Weltchronik zu finden sind, sondern v. a. auch ganz alltägliche Ideen über die Eigenschaften fremder Gesellschaften. Zur Darstellung des jeweils Fremden ohne Kopf vgl. z. B. Rösen 2004, 68 f.

<sup>419</sup> Vgl. Garfield 2012, 72–74. Garfield merkt an, dass es lediglich einen Globus gebe, auf dem dieser Satz zu finden sei, und zwar den Hunt-Lenox-Globus aus dem Jahr 1505. Auf diesem sei *Hic sunt dracones* auf Höhe von «Ostindien» eingraviert, was China bezeichnet habe. Denkbar sei, so Garfield, dass die dortige Existenz von Drachen angenommen worden sei oder sich dies aber auf die «Dragonier» beziehe, die Marco Polo in seinen Reiseberichten beschrieben habe.

Dennis McCarthy wertet den Vermerk von *Hic sunt dracones* auf dem Hunt-Lenox-Globus als «one of the most well-known biogeographical comments in history» und vermutet, dass damit eine von vielen real existierenden «compelling creatures» hätte lokalisiert werden sollen, nämlich der «giant, flesh eating Komodo dragon», also der Komodowaran in Südostasien. Vgl. McCarthy 2009, xxif.

«Identitätskonstruktionen». Wichtig dabei ist, wie etwa Chakrabarty herausstellt, dass auch wenn «Europa» und der «Westen» nachweislich imaginäre Entitäten seien, dies per se weder deren Anziehungskraft oder Macht verringere.<sup>420</sup>

«Stereotypen» und «Vorurteile» verwende ich als Oberbegriffe für alle Formen und Typen von reduktionistischer (Fremd)wahrnehmung, die oft nur schwer voneinander differenziert werden können, wie auch etwa Lüsebrink hervorhebt und u. a. «Kulturelle Typisierung», «Stereotyp», «Cliché», «Topos», «Mythos» oder «Vorurteil» aufzählt.<sup>421</sup> Die Unschärfe meiner Verwendung nehme ich in Kauf, da sie m. E. zunächst nicht relevant ist für die Ebene der Auseinandersetzung mit Philosophie; so halte ich auch «stereotype» und «reduktionistische» Fremdwahrnehmung für zunächst austauschbare Bezeichnungen. Zugleich erweitere ich das Feld und inkludiere ausdrücklich auch reduktionistische Formen der Eigenwahrnehmung, die als notwendiger Gegenpart gerade für die Philosophie von großer Bedeutung sind: Schließlich ist das reduktionistische Bild des «Anderen» bzw. «Fremden» stets korrespondierend mit einem reduktionistisch-idealisierten oder zumindest einseitigen (d. h. u. U. auch negativen) Bild des «Eigenen», die einander gegenseitig beeinflussen können. Wenn also beispielsweise die Auffassung vertreten wird, dass *nur* Europa in der Lage gewesen sei, Philosophie zu produzieren, dann geht dies notwendigerweise implizit einher mit der Vorstellung, dass alle anderen dies eben nicht vermochten.

### Der «Mythos» von West und Ost

Wie zuvor besprochen ist die Unterscheidung in West und Ost dahingehend problematisch, dass sie stark verallgemeinernd eine binäre Unterscheidung trifft, die nur unter Missachtung von Details aufrechterhalten werden kann. Weder der «Westen» noch der «Osten» sind einheitliche Gebilde und als Gegensätze denkbar ungeeignet. So sind chinesisches und japanisches Denken zwar vielfach historisch verflochten, ebenso wie China mit Indien, und können doch nicht sinnvoll als «Östliches Denken» stilisiert werden, ohne relevante – auch diachrone – Unterschiede zu übergehen.

Goldammer spricht treffend vom «Mythos von Ost und West»<sup>422</sup>, der augenscheinlich auch heute noch gepflegt werde: Er will in Frage stellen, dass die Antithesen zwischen Ost und West (Orient / Okzident, Asien / Europa) mehr als «mystisches Gebilde» oder bequeme «Hilfskonstruktionen» sein könnten, da sie

<sup>420</sup> Vgl. Chakrabarty 2012, 155. Vgl. ebd., 155 f.

<sup>421</sup> Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 101–106. Aufgrund der Weitläufigkeit des Themas hat die Behandlung des Verhältnisses von Eurozentrismus und Stereotypen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Einige relevante Teilbereiche habe ich u. a. mit der Unterscheidung von Westen und Osten bereits angesprochen.

<sup>422</sup> So der Titel von Goldammer 1962.

[...] den Blick verdunkeln und uns eine gerechte Beurteilung der gegenwärtigen Weltlage und unserer eigenen Situation in Welt und Menschheit heute und für die Zukunft unmöglich machen.<sup>423</sup>

Ein Einwand gegen die Kontrastierung des «Westens» mit dem «Osten» könnte hier lauten (um zumindest die Implikationen der Konstruktion des «Ostens» zu umgehen), stattdessen besser «westliches» von «nichtwestlichem» Denken zu unterscheiden, also durch eine Negation statt eines positiven Gegenübers. Doch damit wäre das Problem lediglich begrifflich verlagert, nicht aber gelöst, da die Konnotationen des «Westens» bestehen blieben. Zudem würde das «Andere» dann lediglich als «Negation», neben der gesteigerten begrifflichen Abhängigkeit vom «Positiv», grundlegend Gefahr laufen, als defizitär gedacht zu werden. Zumal die Gegenüberstellung als Antonyme, wie Shohat und Stam argumentieren, ohnehin nicht korrekt sei, «[...] for in fact the two worlds interpenetrate in an unstable space of creolization and syncretism».<sup>424</sup> Der «Mythus von Ost und West» funktioniere so gesehen auch als reiner «Myth of the West», wie Shohat und Stam formulieren, denn ebenso wie der Osten etwa im Sinne von Saïds *Orientalism* durch «westliches» Denken und Schreiben konstruiert worden sei, sei analog auch der Westen eine Konstruktion, aus welcher der Osten oft herausgeschrieben worden sei.<sup>425</sup> Amin sieht sogar den Eurozentrismus als Ganzen in der «mythischen Konstruktion» des Gegensatzes zwischen der Einheit auch eines geographischen Europas und der Peripherie südlich und östlich des Mittelmeers.<sup>426</sup>

Wenn Osterhammel argumentiert, dass die Bezeichnung «Westen» in vielerlei Hinsicht die der «zivilisierten Welt» abgelöst habe und als synonym mit ihr verstanden werden könne, dann übertragen sich in diesem Sinne auch das Selbstverständnis und die inhaltliche Bestimmung der «Zivilisiertheit» auf den «Westen».<sup>427</sup> Dazu gehören insbesondere auch Vorstellungen über die gemeinsame Herkunft bzw. die geteilte «Kultur», die einen Teil des «Mythos des Westens»

---

423 Goldammer 1962, 13. Vgl. ebd., 12f. Diese Gegenüberstellung hat eine zweifellos lange und spannungsreiche Geschichte. Laut Osterhammel gehe sie u. a. auf «antike Kosmologien» zurück und bezeichne so mitunter wechselnde Inhalte, die als «Osten» und als «Westen» definiert und erschaffen worden seien. Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143f. Goldammer sieht, wie viele andere Autoren auch, Herodot als Urheber der Unterscheidung, das Hellenische dem persischen Osten bzw. Asien gegenüberzustellen. Vgl. Goldammer 1962, 13–15. Vgl. auch Renger 2003, 14f. und 23ff. Vgl. Varisco <sup>2</sup>2017, 64f. Shohat und Stam listen als Ursprünge dieser Unterscheidung u. a. die Trennung des Römischen Reichs und der christlichen Kirchen in West und Ost. Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 13f.

424 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14f.

425 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14f. Sie beziehen sich hier auch auf Martin Bernal's *Black Athena*.

426 Vgl. Amin 1988, 19 und vgl. Amin 1989, 10f.

427 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143f. Vgl. auch Kapitel 4.4.1.

(oder auch des Mythos «Europa») bilden. Marks argumentiert zum Aufstieg des Westens:

Some mythologies may well be harmless, at least when they are recognized as such, as when we find [...] stories about the constellations charming. But when a mythology perpetuates the idea that one group of people is superior, has been for centuries if not millennia, and that all others are thus in various ways inferior, as the ideas inherent in the rise of the West do, then the mythology does violence to others and should be abandoned.<sup>428</sup>

Dieser «Mythos» betrifft m. E. auch die akademische Philosophie, die sich sowohl als anders denn alle anderen Wissenschaften versteht, als auch zentraler Teil des Überlegenheits-Mythos des Westens ist.

### Der Mythos vom griechischen Erbe

Zentraler Teil des Mythos des Westens o. ä. ist die Vorstellung einer ungebrochenen Tradition von der Antike bis in die Neuzeit, wie etwa Amin hervorhebt, der die Konstruktion eines immer schon einzigartigen, «ewigen Westens» kritisiert, der gedacht werde als eine Progression von den Ursprüngen im antiken Griechenland und Rom, über das christliche Europa bis hin zum Kapitalismus.<sup>429</sup> In der Tat ist der Bezug auf die griechische (und auch römische) Antike insbesondere für das Selbstverständnis der Philosophie wichtig, kann aber auch darüber hinaus eine zentrale Rolle spielen in der Konstruktion des Eurozentrismus. Amin betont:

Le mythe de l'ancêtre grec a rempli une fonction essentielle dans la construction eurocentrique. Il s'agit d'un argument émotionnel construit artificiellement [...], l'idée que l'héritage grec prédisposait à la rationalité.<sup>430</sup>

Auch ohne Amins Fokus auf den Kapitalismus ist dies ein zentrales Argument, da mit der Ursprungsbestimmung des Westens und Europas in griechischem Denken und Kultur, das antike Griechenland genau aus dem historischen Kontext entfernt wird, in dem es sich entwickelt und entfaltet hat, nämlich den Verbindungen zu «kleinasiatischem», «nordafrikanischem» etc. Denken.<sup>431</sup>

<sup>428</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 16.

<sup>429</sup> Amin 1988, 61. Vgl. Amin 1989, 89 f.

<sup>430</sup> Amin 1988, 62. Vgl. Amin 1989, 90 f.: «The myth of Greek ancestry performs an essential function in the Eurocentric construct. It is an emotional claim, artificially constructed [...] with the idea that the Greek heritage predisposed Europe to rationality.» Vgl. Kapitel 5.2.1, wo ich dieses Argument vom Griechenland-Mythos in der Philosophie wieder aufnehme, sowie ebd. allgemein zur Situation in der Philosophie.

<sup>431</sup> Vgl. Amin 1988, 61. Vgl. Amin 1989, 90. Zugleich ist, wie Amin treffend anmerkt, diese Aneignung oder Annexion etwas Nichteuropäischen als europäisch auch etwas, das mit dem Christentum geschehen sei.

Europa und den Westen hier als «Mythos» zu bezeichnen, erinnert auch an den griechischen Mythos des Raubs der phönizischen Prinzessin Europa durch den lüsternen Zeus in Gestalt eines Stiers.<sup>432</sup> Der Raub sei, wie Almut-Barbara Renger argumentiert, nur eine von vielen Episoden einer mehrere Generationen an Vor- wie Nachfahren der mythischen Europa umfassenden «Familiensaga» gewesen, die auf die Verbindung zwischen den Völkern rund um das Mittelmeer herum und damit auf die realhistorische, anthropologische Dimension verweise: «Ihre Reisen, Ein- und Auswanderungen verweisen auf unterschiedlich geartete – freundliche wie feindliche – Beziehungen zwischen Ost und West.»<sup>433</sup> Diese Beziehungen umfassten ihr zufolge Handel ebenso wie Kolonienbildung, Besiedlung und Vermischung mit einheimischer Bevölkerung; die Völker um das Mittelmeer herum seien mitunter als eine Einheit gesehen worden, ähnlich dem, was heute «mit dem Europagedanken» angestrebt werde.<sup>434</sup> Der entscheidende Punkt ist dabei m. E., dass diese Verbindungen weit über das hinausgehen, was heute (wie damals) als «Europa» verstanden wird.

Mit einem gegenwärtigen Europabegriff weitergedacht impliziert der Mythos vom Raub der Europa m. E., dass etwas Nichteuropäisches (hier: die phönizische, also kleinasiatische Prinzessin) aus seinem ursprünglichen Kontext entfernt, ins geographische Europa (hier: Kreta) gebracht wird, dort heimisch wird, Nachkommen hervorbringt und in dem neuen Kontext floriert, weiterhin aber im Austausch mit Außereuropa steht. Angesichts der Erzählung von der angeblich ungebrochenen Tradition Europas zur griechischen Antike ohne Einwirkungen von außerhalb, stellt gerade die Entführung Europas eine treffende Analogie für die tatsächliche Konstruktion Europas bzw. des Westens dar: Es beschreibt so die «Entführung» des Griechischen aus seiner ursprünglichen Einbindung in andere, mitunter «kleinasiatische», «orientalische» und «nordafrikanische» Kontexte in das geographische (West-)Europa.<sup>435</sup> Wohlweislich meint das altgriechische Europa etwas anderes als wir heute darunter verstehen: Varisco argumentiert, dass die Griechen selbst von sich nicht als «europäisch» gedacht hätten, oder mit Aristoteles als weder europäisch noch asiatisch.<sup>436</sup> Griechische Autoren also des Eurozen-

---

<sup>432</sup> Oder vielmehr: die vielen Versionen dieser Geschichte. Vgl. dazu allgemein als gute Übersicht Renger 2003.

<sup>433</sup> Vgl. Renger 2003, 13. Vgl. ebd., 12–14.

<sup>434</sup> Vgl. Renger 2003, 14. Vgl. ebd., 13 ff.

<sup>435</sup> Marks vermutet durchaus Kalkulation hinter der Aneignung der griechischen Antike, um nicht auf den Kolonialismus als Erklärung für den Aufstieg des Westens zurückgreifen zu müssen. Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 6.

<sup>436</sup> Vgl. Varisco <sup>2</sup>2017, 65. Renger schreibt, dass für die Griechen «Europa» geographisch v. a. Mittelgriechenland bezeichnet habe sowie den «thrakisch-makedonischen Norden», auch zur Abgrenzung von Kleinasien und diversen Inselgruppen, obgleich sich diese Abgrenzung aufgrund des regen Interesses und der engen Beziehungen nicht leicht gestaltet habe. Vgl. Renger 2003, 14 f.

trismus zu bezichtigen, wäre ihm zufolge selbst bereits wohl die «ultimate Eurocentric assumption»: Barbaren seien für die Griechen jedenfalls nicht nur nichtgriechischsprachige «Orientale» gewesen, sondern gleichermaßen auch Pikten, Kelten und Etrusker, also West- und Mitteleuropäer, die in einem hellenisch-ethnozentrischen Weltbild ebenfalls als inferior gesehen worden seien.<sup>437</sup>

Die Pointe ist also, dass sich der Westen eigenhändig als Erbe Griechenlands konstruiert und sich «Griechenland» selbst gar nicht als «europäisch» dachte, sondern vielmehr aus einem eher «orientalen» Kontext gerissen wurde bzw. einem ganz eigenen «Hellenozentrismus». Ein recht symbolisches Beispiel wäre etwa die moderne Interpretation von antiken Statuen, deren weiße Gestalt als Innbegriff eines klassischen Ästhetik-Ideals gilt. Entgegen dieser Einschätzung waren die Statuen tatsächlich in der griechischen und römischen Antike überwiegend bunt und durchaus grell bemalt, auch mit dunklen Hauttönen, d. h. alles andere als das weiße, klassische Ideal der musealen Statuensammlungen. Dieser «Myth of Whiteness» bringt die Konstruktion der Vergangenheit auf den Punkt und ist nicht weit entfernt vom «Mythos des Westens» oder dem «Mythos des Eurozentrismus».<sup>438</sup>

### Mehr als stereotype Eigen- und Fremdwahrnehmung?

Eurozentrismus hat also viel mit Selbst- und Fremdbild zu tun, ist gewissermaßen eine «Perspektive», wie Conrad schreibt, und bleibe als «[...] rückblickende Projektion gegenwärtiger Vorstellungen und Werte ein komplexes epistemologisches und methodisches [...] Problem».<sup>439</sup> Dies und die bisherige Darstellung des Eurozentrismus könnten den Eindruck erwecken, dass Eurozentrismus mehr oder weniger eine Bündelung von Vorurteilen und Stereotypen wäre, also ein vorrangig epistemologisches Problem. Und in der Tat geht Eurozentrismus wie besprochen sehr eng mit stereotyper Wahrnehmung und einer unbewussten Haltung einher, die den eurozentrischen Blick häufig prägen: Chakrabarty wendet sich gegen Europa als ein tief in alltäglichen Denkgewohnheiten verankertes, ebenso stereotypes wie imaginäres Gebilde.<sup>440</sup> Amins Behauptungen zielen auf Eurozentrismus als «[...] une reconstruction mythologique récente de l'histoire

437 Vgl. Varisco 2017, 64 f. Kurz zitiert von ebd., 65.

438 Vgl. Talbot 2018. Eine Idealisierung der Vergangenheit und des eigenen Bezugs dazu ist keinesfalls nur ein europäisch-westliches Phänomen. Man denke nur an die Idealisierung des chinesischen Altertums in Japan und die tatsächliche Entdeckung der chinesischen Originalschauplätze ab der Meiji-Ära. Vgl. z. B. Stein 2015 für die desillusionierenden Reiseeindrücke Akutagawa Ryūnosukes 芥川龍之介, die nicht seinen Erwartungen aus seiner Kenntnis klassischer chinesischer Literatur, Kunst sowie deren Idealen entsprachen.

439 Conrad 2013, 140. Vgl. ebd.

440 Vgl. Chakrabarty 2000, 3 f.



de l'Europe et du monde – dans sa dimension culturelle entre autres [...]».<sup>441</sup> Said kritisiert in *Orientalism* die Stereotypisierung des «Orientalen» (was m. E. als Teil des Eurozentrismus gesehen werden muss).

Und dennoch erschöpft sich der Eurozentrismus im Allgemeinen nicht darin, eine Bündelung von Vorurteilen zu sein, wie auch Amin in diesem Sinne schreibt:

Mais si l'eurocentrisme n'a pas à proprement parler le statut d'une théorie, il n'est pas non plus simplement la somme des préjugés, ignorances et bêtises de Occidentaux à l'égard des autres. Dans ce cas il ne serait que l'une des formes banales de l'ethnocentrisme partagé par tous les peuples à toutes les époques.<sup>442</sup>

Es ist m. E. ausgesprochen wichtig, hier sehr streng zu unterscheiden: Eurozentrismus kann nicht synonym zu einer systematischen Ansammlung oder einer Summe von Vorurteilen verstanden werden, ebenso wenig wie als Gleichsetzung mit «Nationalismus», «Rassismus» oder «Orientalismus». Natürlich treten in vielen, wenn nicht den meisten Fällen des Eurozentrismus, stereotype Einschätzungen gegenüber anderen Gesellschaften auf, und zwar sowohl dämonisierend als auch idealisierend. Denn gerade der Eurozentrismus muss nicht mit *outgroup negativity* einhergehen, sondern kann selbstverständlich auch in vermeintlich positiver stereotyper Fremdwahrnehmung Ausdruck finden, z. B. in der Auffassung, dass Japaner stets höflich und weise seien oder Eingeborenen-Völker von Natur aus edel und großzügig.<sup>443</sup>

Eurozentrismus kann sich daher auch in der Negation dessen, was als «Eigenes» wahrgenommen wird, äußern, etwa mit Japan als Gegenbild zum groben, materialistischen Westen oder Eingeborene als Negation der korrupten und gierigen «Weißen». Kohl formuliert:

Im Unterschied zur *ethnozentrischen* Grundhaltung ist der *Eurozentrismus* zutiefst zwiespältig. Er schwankt, insofern er die Infragestellung der eigenen Kulturposition schon immer voraussetzt, zwischen der Alternative einer bewussten Parteinahme für die eigene

<sup>441</sup> Amin 1988, 9. In der englischen Übersetzung: «[...] a recent mythological reconstruction of the history of Europe and the world, [- unter anderem in seiner kulturellen Dimension - ] [...]» (Amin 1989, ix.) In Klammer befindet sich meine Übersetzung des kurzen Satzteils, der in der englischen Version nicht vorkommt.

<sup>442</sup> Amin 1988, 70f. Vgl. ebd. Für die englische Übersetzung vgl. Amin 1989, 104: «But if Eurocentrism does not have, strictly speaking, the status of a theory, neither is it simply the sum of the prejudices, errors, and blunders of Westerners with respect to other peoples. If that were the case, it would only be one of the banal forms of ethnocentrism shared by all peoples at all times.»

<sup>443</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Siehe auch Ellingson 2001.

Kultur und einer Idealisierung dessen, was am Fremden als die Negation der Eigengesellschaft erscheint.<sup>444</sup>

Ähnlich argumentiert auch Lüsebrink, dass zur «Skala von Fremdwahrnehmungsmustern» auch die «Faszination für fremde Kulturen» gehöre, welche oft als «Gegenpol zu Defiziten der eigenen Gesellschaft und Kultur» fungierten.<sup>445</sup> Stereotype Fremd- sowie Eigenwahrnehmung findet also gewissermaßen in «beide Richtungen» statt: Eine eurozentrische Einstellung ist per se also noch keine dem Anderen oder Fremden gegenüber negative. Ganz im Gegenteil: Faszination und Interesse für fremde «Kulturen» steht nicht im Widerspruch zu einem Eurozentrismus, sondern ergänzt ihn durchgehend und ist in Form der Idealisierung zwar durchaus gesellschaftsfähig, doch nicht minder stereotyp und epistemologisch gefährlich.

Obgleich also Eurozentrismus und stereotype Wahrnehmung im positiven wie negativen Sinne strukturell eng verbunden sind, geht der Eurozentrismus als «Haltung» wie auch als epistemologisches Problem darüber hinaus. Shohat und Stam beschreiben Eurozentrismus so als eine

[...] epistemic infrastructure and a historically embedded matrix of asymmetrical [sic] relationalities and ethnocentric assumptions that plagued conceptualizations of the relationship between the West and the non-West.<sup>446</sup>

Zum Verständnis der Wirkung des Eurozentrismus bietet sich daher ein ergänzender, alternativer Blick auf «Stereotypen» an, da durch die Überwindung sprachlicher Barrieren, die Hinterfragung stereotyper Fremdwahrnehmung oder die Korrektur von Vorurteilen noch nicht das Problem des Eurozentrismus passé wäre. Blaut z. B. argumentiert, dass es problematisch sei, wenn Eurozentrismus als eine Haltung verstanden werde, die leicht verändert oder schlicht entfernt werden könnte aus modernem, aufgeklärtem Denken, da auch für ihn das entscheidende Problem weit darüber hinausgehe:

[...] Eurocentrism includes a set of beliefs that are statements about empirical reality, statements educated and usually unprejudiced Europeans accept as true, as propositions supported by <the facts>.<sup>447</sup>

Blauts Argument besteht also darin, dass stereotype und zumindest sehr einseitige Fremd- und v. a. Eigenwahrnehmungen sich sowohl in den Geistes- als auch empirisch verstandenen Sozial-, Politik- und Wirtschaftswissenschaften derart verfestigt und etabliert hätten, dass sie als faktische Gegebenheiten wahrgenom-

<sup>444</sup> Kohl 1987, 130. Kursivschreibungen im Original.

<sup>445</sup> Lüsebrink <sup>2</sup>2013, 97.

<sup>446</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364. Vgl. ebd.

<sup>447</sup> Blaut 1993, 9. Vgl. ebd.

men würden. Sie seien daher eben nicht sonderlich leicht zu überwinden, wie etwa die Überzeugung, dass Demokratie, Wissenschaft, Kapitalismus u. v. m. von Europäern erfunden worden seien. Insofern sind sie im Kern immer noch Vorurteile im Sinne von letztlich unzutreffenden oder zumindest voreilig gefällten Urteilen, die aber nicht einfach so als Stereotypen und Wertvorstellungen entlarvt und überwunden werden könnten.<sup>448</sup>

Das Argument Blauts wiegt schwer, da es Eurozentrismus und Wissenschaft verbindet. Einen ähnlichen Gedanken zum Eurozentrismus formuliert Marks:

It is not a 'bias', but a way of establishing what is true and what is false. To that extent, Eurocentrism is a way of knowing that establishes the criteria for what its practitioners deem to be 'the facts'. It is thus a *paradigm*, a set of assumptions about how the world works, that generates questions that can then be answered by ferreting out 'the facts'.<sup>449</sup>

Als (epistemologisches) Paradigma verstanden steckt der Eurozentrismus also das «Gebiet» ab und beeinflusst, was als «Faktum» verstanden wird. Als Paradigma geht er zugleich über Stereotypen hinaus, weil er qua Paradigma nicht einfach abgelegt werden kann wie ein «simples» Vorurteil, das rational aufgeklärt wird (womit nicht gesagt sein soll, dass Stereotypen allgemein leicht zu überwinden wären!), sondern «tiefenwirksam» verankert und etabliert sind, und überhaupt kaum noch als Stereotyp erkennbar. Als grundlegender Teil akademischer Erkenntnis liegt der Eurozentrismus so an der Schaltstelle der Reproduktion und Ordnung von «Fakten» und Wissen.

Dieser Gedanke Blauts, Marks und anderer und die daraus resultierenden Argumente sind daher sehr wichtig für die Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der IKP<sub>C</sub>, da sie dabei helfen können, die angestrebte Überwindung des Eurozentrismus (oder anderer begrifflicher Fassungen der westlichen Hegemonie in der akademischen Philosophie) kritisch zu hinterfragen.<sup>450</sup> Dirlik schreibt pointiert:

On occasion, it seems as if the problems of the world would be solved if somehow we got rid of Eurocentrism. This, of course, is silly. It not only misses much about Eurocentrism; it ignores even more about the rest of the world.<sup>451</sup>

Einen ähnlichen Gedanken formuliert bereits Amin, der davon ausgeht, dass das Paradigma des Eurozentrismus, wie alle Paradigmen, nicht einfach durch eine simple, interne Kritik seiner Schwächen abserviert und überwunden werden

---

<sup>448</sup> Vgl. Blaut 1993, 9.

<sup>449</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 9. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>450</sup> Siehe dazu auch Kapitel 7.5.

<sup>451</sup> Dirlik 1999, 2. Vgl. ebd., 1 ff.

könne. Vielmehr stelle dieses Paradigma eine Antwort auf echte Fragen dar – auch wenn man diese Beantwortung für fehlerhaft halte.<sup>452</sup>

Man kann den Eurozentrismus also nicht einfach bei Seite schieben: Er lässt sich nicht, sobald er erkannt wurde, einfach überwinden oder verschwindet von selbst, ebenso wenig wie die ihm zugrunde liegenden Fragen und Probleme, noch die Auswirkungen des bisherigen Eurozentrismus, die sich auch in institutionellen und sprachlichen Strukturen niederschlagen.<sup>453</sup> Das bedeutet hier insbesondere auch, wie etwa Conrad betont, dass der Eurozentrismus eben nicht nur auf begrifflicher und narrativer Ebene stehen bleibe, nicht nur «kulturelles Überlegenheitsdenken» sei, sondern stets in Verbindung mit «ökonomischen und politischen Machtverhältnissen» stehe.<sup>454</sup> Auch so gesehen ist der Eurozentrismus weitaus mehr als «nur» ein Bündel stereotyper Fremd- und Eigenwahrnehmung. Ebenso ist der «Geist des Kolonialismus» eben auch durch strukturell verankerte Urteile und Meinungen geprägt, die gerade in der Wissenschaft oft als Fakten gelten. Das «geistige Joch», von dem Osterhammel und Jansen schreiben, mag genau in diesem Umstand bestehen, den Blaut ausführt: «Eurocentrism [...] is a very complex thing. We can banish all the value meanings of this world, all the prejudices, and we still have Eurocentrism as a set of empirical beliefs.»<sup>455</sup> Das «geistige Joch» ist also, insofern es fortbesteht, ein häufig unsichtbares, da es als der «Normalzustand» wahrgenommen wird. Waldenfels charakterisiert Eurozentrismus in diesem Sinne als von der Erwartung lebend, «[...] daß das Eigene sich selbst durch das Fremde hindurch allmählich *als das Ganze und Allgemeine* herausstellt».<sup>456</sup>

Generell zu beachten ist, dass der hier besprochene Eurozentrismus eine Zeitspanne von mehreren Jahrhunderten umfasst und allein temporal in vielen Ausprägungen vorliegt. Aydin etwa merkt an:

In the early nineteenth century, European self-perception of superiority exhibited an openness and universalism that it did not have after the rise of Social Darwinism and racism at the end of the century.<sup>457</sup>

So mögen auch «eurozentrische» Attitüden eines spanischen Konquistadors im 16. Jahrhundert andere Formen und Ausprägungen zeigen (z. B. nahe an einem

---

<sup>452</sup> Vgl. Amin 1988, 10. Vgl. Amin 1989, x.

<sup>453</sup> Vgl. Dirlik 1999, 1 f.

<sup>454</sup> Vgl. Conrad 2013, 144 f. Conrad bezieht sich hier auch auf Dirlik.

<sup>455</sup> Blaut 1993, 9.

<sup>456</sup> Waldenfels 1997, 135. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 135–137. Waldenfels äußert sich an anderer Stelle ähnlich über den Eurozentrismus, «[...] der das Wunder bewerkstelligt, im Eigenen das Allgemeine und im Allgemeinen das Eigene wiederzufinden». (Waldenfels 1997, 49.)

<sup>457</sup> Aydin 2007, 21. Vgl. ebd.

kastilischen Ethnozentrismus und christlichem Eroberungsdrang) als die eurozentrische Einstellung eines Angestellten der British East India Company im 18. Jahrhundert, ganz zu schweigen von einem deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts. Von «dem Eurozentrismus» zu schreiben, ohne weitergehende Differenzierung, ist also selbst bereits gewissermaßen eine stereotypisierende Reduktion, die sich wohl nicht ganz vermeiden lässt. Wenn Eurozentrismus-Kritik auf einen Perspektivwechsel zielt, d. h. sie abkommen möchte von einer eurozentrisch geprägten Welt- und Wirklichkeitswahrnehmung, dann muss es letztlich auch darum gehen, Abstand zu gewinnen von der Vorstellung eines einheitlichen Eurozentrismus, hin zu einer temporal und räumlich differenzierten Sicht auf Eurozentrismus in seinen vielfältigen Formen.

#### 4.4.3. Reduktionistische Wahrnehmungsmuster I: Rassismus

Eine besonderes harsche Instanziierung von stereotyper Fremd- wie Eigenwahrnehmung sind Formen des Rassismus, die auch oft mit dem Eurozentrismus assoziiert oder gleichgesetzt werden, was die Auseinandersetzung mit letzterem zusätzlich erschwert: «The word ‹Eurocentric› sometimes provokes apoplectic reactions because it is taken as a synonym for ‹racist›.»<sup>458</sup>

#### Rassismus und Eurozentrismus

In Fortführung der bisherigen Reflexionen zum Rassismus erfordern die Ähnlichkeiten zum Eurozentrismus ergänzende Differenzierungen. Shohat und Stam identifizieren sechs Schlüsselmechanismen in der «transformational grammar of colonial-style racism», von denen zwei hier von besonderer Relevanz sind: Zum einen benennen sie die *mania for hierachy*, also das Einstufen in Rangordnungen sowohl von Völkern (also v. a. Europäer über Nichteuropäer) als auch von «kulturellen» Praktiken (etwa Ackerbau über Nomadentum), die ich mit der höherstufigen Einordnung von «Philosophie» ergänzen möchte. Zum anderen benennen sie das *positing of lack*, also das Postulieren von Mangel, was sie definieren als «[...] the projection of the racially stigmatized as deficient in terms of European norms, as lacking in order, intelligence, sexual modesty, material civilization, even history».<sup>459</sup>

Die Sprache und das Denken des Mangels der «Anderen» sind, verbundenen mit der inhärenten Hierarchisierung, die wohl entscheidendste Überschneidung von Rassismus und Eurozentrismus. Nicht immer klar ist, wo die genaue

<sup>458</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3.

<sup>459</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 23. Vgl. ebd., 23–25. Die weiteren Mechanismen sind laut ihnen *blaming the victim, refusal of empathy, systematic devalorization of life* und einen *discourse of reverse discrimination*.

Grenze zwischen den beiden Konzepten verläuft, da oft ein fließender Übergang zu bestehen scheint und auch «Rassismus» nicht nur als klar erkennbarer Stereotyp in Erscheinung tritt, sondern häufig als «normal» wahrgenommen werden kann:

Racism [...] is both individual and systemic, interwoven into the fabric both of the psyche and of the social system, at once grindingly quotidian and maddeningly abstract. It is not a merely attitudinal issue, but a historically contingent institutional and discursive apparatus linked to the drastically unequal distribution of resources and opportunities, the unfair apportioning of justice, wealth, pleasure, and pain.<sup>460</sup>

Daran werden weitere Überschneidungen deutlich: Beide sind institutionell verankert, beide sowohl in der Diskurshaltung als auch in der «Praxis» vorhanden.<sup>461</sup>

Rassismus ist nicht an Eurozentrismus oder überhaupt einen Zentrismus gebunden, kann also völlig unabhängig davon auftreten, steht jedoch in enger Verbindung mit *outgroup negativity* und mit einem «Narzissmus», wie Shohat und Stam formulieren: «Racism invokes a double movement of aggression and narcissism; the insult to the accused is doubled by a compliment to the accuser.»<sup>462</sup> Anders als «Zentrismen» als generelle Einstellung einer Gruppe trete Rassismus aber in der Regel im konkreten Zusammenhang von Interessenpolitik und (kolonialer) Unterdrückung auf:

Thus Native Americans were called «beasts» and «savages» because White Europeans were expropriating their land; Mexicans were derided as «bandidos» and «greasers» because Anglos were seizing Mexican territory; and the colonized generally were ridiculed as lacking in culture and history because colonialism, in the name of profit, was destroying the material basis of their culture and the archival memory of their history.<sup>463</sup>

Wie zuvor gezeigt, argumentieren Shohat und Stam zur Unterscheidung von *Ethnozentrismus* von Rassismus, dass jede Gruppe – also auch die «Europäer» – in der Hinsicht ethnozentrisch sein könne, dass sie die Welt durch die «Linse» ihrer eigenen «Kultur» betrachte. Dies sei ebenso wenig «Rassismus» wie das Feststellen von körperlichen bzw. «kulturellen» Eigenschaften und Unterschieden oder

<sup>460</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 23.

<sup>461</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 19. Shohat und Stam führen treffend aus, dass menschliche «Rassen» keine natürlichen Kategorien seien und als solche relativ, situationsbezogen, narrativ und erzeugt durch einen historischen Prozess der Differenzierung. Zugleich habe Rassismus aber den Anschein des Ahistorischen, weil er essentialistisch operiere, «[...] projecting difference across historical time: «They are all that way, and they will always be that way.»» (Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 19. Vgl. ebd., 18 f.)

<sup>462</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 19.

<sup>463</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 18 f.

selbst eine gewisse Abscheu dagegen.<sup>464</sup> Von Rassismus könne ihnen zufolge erst die Rede sein, wenn sich stereotype Fremd- und Eigenwahrnehmung verhärtet und ggf. verselbstständigt habe und das Stigma der Differenz missbraucht werde, etwa machtpolitisch, ökonomisch oder psychologisch. Zusammenfassend schreiben Shohat und Stam:

[...] Racism has its double binds and Catch 22s: if you are too unlike us, you are inferior; if you are too like us, you are no longer a «real» Black or Indian or Asian. Racism thus juggles two complementary procedures: *the denial of difference* and *the denial of sameness*. While obfuscating differences in historical experience, it denies the sameness of human aspiration.<sup>465</sup>

«Eurozentrisch» kann so gesehen also nicht als Synonym zu «rassistisch» gelesen werden – man könne Shohat und Stam zufolge zugleich eurozentrisch und anti-rassistisch sein:

[...] [A]lthough Eurocentrism and racism are historically intertwined [...] they are in no way equatable, for the simple reason that Eurocentrism is the «normal» consensus view of history that most modern First Worlders and even many Third Worlders learn at school and imbibe from the media. As a result of this normalizing operation, it is quite possible to be antiracist at both a conscious and practical level, and still be Eurocentric.<sup>466</sup>

Rassismus kann also struktureller Bestandteil des Eurozentrismus sein und war es im Laufe der Geschichte auch oft. Eurozentrismus erschöpft sich aber nicht in diesem Aspekt: Wenn der (auch strukturelle) Rassismus (ebenso wie andere Elemente stereotyper Fremdwahrnehmung) überwunden wäre, gälte das noch nicht für den Eurozentrismus selbst. Rassismus kann zudem an Stellen auftreten, die mit Eurozentrismus nichts zu tun haben: Gerade in Alltagssituationen ist er leicht zur Hand, in einem «[...] easy, unearned feeling of superiority, the facile cementing of group identity on the fragile basis of arbitrary antipathy».<sup>467</sup>

### Rassismus und die europäische Expansion

Osterhammel und Jansen bezeichnen Rassismus als die «schroffste Fassung des Differenzaxioms» (also von einer «prinzipiellen Differenzannahme»), bei dem «anthropologische Gegenbilder [...] von inferiorer «Andersartigkeit» konstruiert würden. Als zentrales Element «kolonialistischen Denkens» bedeute das entsprechend, dass Nichteuropäer als «grundsätzlich anders beschaffen» erachtet

<sup>464</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 22.

<sup>465</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 24. Kursivschreibungen im Original.

<sup>466</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4. Vgl. ebd.

<sup>467</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 22. Vgl. ebd. Zum «Antisemitismus» vgl. u. a. auch einleitend ebd., 18.

worden seien und in ihrer körperlichen und geistigen Andersartigkeit als nicht zu den Leistungen in der Lage, zu denen es eben nur «das neuzeitliche Europa» gebracht habe.<sup>468</sup>

Während sowohl Eurozentrismus als auch Rassismus Europa / den Westen als höherwertig, fortgeschrittener etc. einschätzen, geht nur Rassismus dabei von grundlegender «inferiorer Andersartigkeit» aus. Beim Eurozentrismus kann die Andersartigkeit der anderen zumindest theoretisch überwunden werden durch Übernahme «europäischer» Werte, Normen, Kultur etc., was im Fall der biologisch-deterministisch gedachten Kategorie «Rasse» nicht oder nur sehr eingeschränkt möglich ist. Rassismus als direkte «Konkurrenzidee» zu Zivilisierungsmissionen bedeutet eben, auf vermeintlich wissenschaftlicher Basis, dass die Hierarchie, die in den Zivilisierungsmissionen noch als zumindest prinzipiell überwindbar gedacht wird, weder überwunden werden kann noch soll.<sup>469</sup> Bestimmte andere Völker wurden so, wie Barth weiter darstellt, aufgrund der durch ihre «Rasse» oder «Hautfarbe» determinierten Eigenschaften und Fähigkeiten als nicht wünschenswert und/oder als nicht fähig erachtet, europäische Kultur aufzunehmen, sie umzusetzen und zu nutzen (was u. U. auch als Gefahr oder Verschwendung gesehen wurde). Barth sieht die Zunahme von Rassentheorien im 19. Jahrhundert als den «[...] intellektuellen Trend, soziale und kulturelle Differenzen zu biologisieren».<sup>470</sup>

Zwar sind auch Zivilisierungsmissionen von reduktiver Fremd- und Eigenwahrnehmung geprägt und die «Objekte der Zivilisierung», wie Osterhammel anführt, seien etwa als zu zivilisierende und erziehende «menschenfressende Wilde» gesehen worden oder als «faule Eingeborene», die es streng zu behandeln und zu motivieren gelte.<sup>471</sup> Rassismus geht jedoch darüber hinaus, wie auch bei Osterhammel klar wird, der ihn definiert als «[...] den durch Erfahrung unkorrigierbaren Glauben [...], die Existenz anderer sei primär durch eine biologisch determinierte, unveränderliche Inferiorität bestimmt».<sup>472</sup> Zivilisierungsmissionen stellten laut Osterhammel vielmehr eine «auf kulturelle Merkmale bezogene Arroganz» dar:

Die schärfste Grenze, an die Ideen der Zivilisierungsmissionen stoßen können, ist Rassismus. [...] Keinesfalls jedes Überlegenheitsgefühl, wie harsch auch immer ausgedrückt, ist dasselbe wie Rassismus.<sup>473</sup>

<sup>468</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 112–114. Zugleich sind auch Formen von Rassismus denkbar, bei dem eine bestimmte «Rasse-Eigenschaft» des Anderen als positiv hervorgehoben wird, der aber gleichermaßen nicht entronnen werden kann.

<sup>469</sup> Vgl. Barth 2005, 203 f.

<sup>470</sup> Barth 2005, 203. Vgl. ebd., 203 f.

<sup>471</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 370.

<sup>472</sup> Osterhammel 2005, 420. Vgl. ebd.

<sup>473</sup> Osterhammel 2005, 420. Vgl. ebd.



Dies gilt es auch zu beachten, wenn Kritik am Rassismus (anstelle des Eurozentrismus) in der Philosophie geübt werden soll. Insbesondere gilt es, genauer zu differenzieren zwischen rassistischem Denken und anderweitig chauvinistischen, paternalistischen o. ä. Einstellungen, die aus dem Glauben an die eigene Überlegenheit resultieren. Zumal, wie Osterhammel betont, «Rassediskurse» nur zeitweise gesellschaftlich dominant über anderen Legitimationsformen des Kolonialismus gewesen seien (nämlich in den wenigen Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg), ohne jedoch dabei unumstritten gewesen zu sein. So habe rassistisches Denken «[...] in keinem einzigen der europäischen Kolonialsysteme die Zivilisierungsmissionen als primäres Legitimationsargument ersetzt». <sup>474</sup>

Spuren des «Rassismus» können, auch über das eigentliche Konzept «Rasse» hinaus, Eurozentrismus heute noch prägen. So weisen Osterhammel und Jansen treffend auf die jenseits eines «unverblümt» biologisch-deterministischen Denkens stehende, auch «noch heute verbreitete Vorstellung» hin,

[...] es gebe einen afrikanischen, orientalischen, indischen (oder welche kollektive Einheit auch immer gewählt wird) «Charakter», der die Nichteuropäer für einen gleichberechtigten Umgang mit Europäern disqualifiziere. <sup>475</sup>

Dies kann auch eine Rolle in der Philosophie spielen, insofern angenommen würde (und wurde), dass der «Charakter» des Nichteuropäers es ihm nicht erlaubt hätte, etwas Gleichrangiges zu ihr zu produzieren. <sup>476</sup> Zugleich muss es sich eben nicht um Rassismus handeln, wenn der Fremde als Gegenüber stilisiert oder gar abwertend ausgegrenzt wird.

#### 4.4.4. Reduktionistische Wahrnehmungsmuster II: Orientalismus und Okzidentalismus

Eurozentrismus ist durch Operationen der Abgrenzung grundsätzlich verbunden mit der Erschaffung eines «Anderen», u. a. auch der Konstruktion des «Orient» als Gegensatz zum «Westen» oder «Europa». Edward Said schreibt in diesem Sinne:

[A]s both geographical and cultural entities – to say nothing of historical entities – such locales, regions, geographical sectors as «Orient» and «Occident» are man-made. Therefore as much as the West itself, the Orient is an idea that has a history and a tradition of

<sup>474</sup> Osterhammel 2005, 420. Vgl. ebd.

<sup>475</sup> Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 114. Vgl. ebd., 113 f. Hervorhebung im Original.

<sup>476</sup> Siehe dazu Kapitel 5.3. für in diese Richtung gehende Äußerungen von Kant oder Hegel.

thought, imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the West. The two geographical entities thus support and to an extent reflect each other.<sup>477</sup>

Über den Eurozentrismus, und v. a. die Verbindung zu stereotyper Fremd- und Eigenwahrnehmung, zu sprechen, bedeutet daher auch, den «Orientalismus» zu thematisieren, gewissermaßen als eine Sonderform eurozentrischen Denkens, als einen dominanten eurozentrischen Diskurs, oder in den Worten Sunar und Bulut: «Orientalism constitutes the main block of Eurocentrism.»<sup>478</sup> Varisco sieht im «Orientalismus» etwas, dass treffender als «modern, cultural Eurocentricity» bezeichnet werden könne.<sup>479</sup> Amin selbst bezeichnet die Entgegensetzung der ideologischen Konstruktion eines mystischen Orients zum Okzident als «élément essentiel de l'eurocentrisme».<sup>480</sup>

### Exotismus und Orientalismus

Lüsebrink weist in seiner Besprechung des «Exotismus» auf die Ableitung vom griech. *exōtikós* («fremd») hin, die sich ab dem 16. Jahrhundert «in allen europäischen Sprachen» etabliert habe (also parallel zur europäischen Expansion). Zunächst sei als «exotisch» etwas «Fremdes» in Tier- und Pflanzenwelt bezeichnet worden, ab dem 19. Jahrhundert auch Menschen und «Kulturen». «Exotisch» sei ihm zufolge v. a. positiv besetzt und umfasse auch den Begriff «Fremdheit», was aber nicht umgekehrt gelte, da er mehr als nur eine Andersartigkeit impliziere: Er bediene «[...] die Vorstellung anziehender, kulturell und ästhetisch faszinierender ferner Länder sowie alternativer Lebens- und Kulturformen [...]».<sup>481</sup> «Exotismus» ist für Lüsebrink eines der wichtigsten «Fremdwahrnehmungsmuster»: Er sieht darin die allgemeine Form von Phänomenen der Faszination für und des Interesses an der Fremde, unter die er u. a. auch den «Orientalismus» als spezifischere Form einordnet, wobei das «Faszinosum Orient» mit Bezug auf die arabische Welt mittlerweile einem eher negativen Bild gewichen sei.<sup>482</sup> Dem unbenommen stellte der Orientalismus jedoch von jeher nicht nur eine «unschuldige»

<sup>477</sup> Said 2003, 5. Vgl. ebd., 4f. Said will damit ausdrücklich nicht andeuten, dass es zu dieser Idee keine korrespondierende Realität gegeben habe. Vgl. ebd., 5f.

<sup>478</sup> Sunar und Bulut 2016, 5. Vgl. ebd., 5f. Für eine angemessen ausführliche Thematisierung des «Orientalismus» verweise ich v. a. auf App 2010 (*The Birth of Orientalism*), der tiefgründig, breitgefächert und historisch weiter zurückreichend die Ergebnisse seiner Quellenforschung präsentiert und damit sowohl einen wertvollen Beitrag zum Hintergrund von Suids *Orientalism* liefert als auch zur intellektuellen Geschichte der europäischen Expansion. Varisco 2007/2017 (*Reading Orientalism: Said and the Unsaid*) problematisiert Said detailliert und bespricht die Rezeption und Auswirkungen seiner Thesen. Siehe auch die kritische Arbeit Irwin 2006.

<sup>479</sup> Vgl. Varisco <sup>2</sup>2017, 134f. Varisco rezipiert und zitiert hier Aijaz Ahmad.

<sup>480</sup> Vgl. Amin 1988, 68 und Amin 1989, 100f.

<sup>481</sup> Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 129. Vgl. ebd., 128ff.

<sup>482</sup> Vgl. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 128f. Vgl. ebd., 194.

Faszination für das Fremde dar, sondern beinhaltete auch negative, stereotype Bewertungen des «Orientalen», hatte gewichtige, realpolitische Konsequenzen und ist als Form reduktionistischer Fremdwahrnehmung gerade auch durch die Verankerung im wissenschaftlichen «Diskurs» von zentraler Relevanz.

Said selbst definiert drei ihm zufolge eng verbundene und voneinander abhängige Bedeutungen von «Orientalismus». Als erstes erwähnt er «Orientalismus» als eine, wohlweislich etwas antiquierte Bezeichnung für akademische Forschung und Lehre über den «Orient». Damit in Verbindung stehend, aber auch darüber hinausgehend, sieht er *Orientalism* zweitens als

[...] a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction [...]. Thus a very large mass of [...] poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, and imperial administrators, have accepted the basic distinction between East and West as the starting point for elaborate theories, epics, novels, social descriptions [...] and so on.<sup>483</sup>

Hier wird die Verwandtschaft zur Bezeichnung «Eurozentrismus» deutlich, welcher die Welt ebenfalls grundlegend unterteilt und einen epistemologischen Rahmen etabliert, der oftmals auch ontologisch verstanden wird. Ist beim «Orientalismus» «Orient» und «Okzident» die verfestigte, binäre Unterscheidung – Said sieht die Essenz des Orientalismus gerade in der «ineradicable distinction between Western superiority and Oriental inferiority»<sup>484</sup> – kennt der Eurozentrismus daneben auch noch andere. Insofern kann «Orientalismus» als ein Teil des Eurozentrismus gesehen werden, der den Oberbegriff bildet und noch mehr Phänomene unter sich bündelt. Wenn Said hier gerade auch Literaten bemüht, deutet das an, dass Orientalismus oft ein Element von Faszination transportiert, etwa über die andere Ästhetik, Naturgegebenheiten oder die exotische Andersartigkeit der Menschen, aber auch über die mutmaßlich «schaurigen» Aspekte des Fremden.

Hierzu kommt noch die dritte Bedeutung von «Orientalismus» nach Said, die ebenfalls die Verbindung zum Eurozentrismus aufzeigt:

[...] Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.<sup>485</sup>

Deutlich wird hier, neben der Dominanz und Definitionsmacht über alles «Orientale» (wie auch «Okzidentale»), insbesondere das *restructuring* des Wahrgenommenen in eigenen Kategorien. Es geht dabei jedoch wiederum nicht nur um

---

483 Said 2003, 2 f. Vgl. ebd.

484 Vgl. Said 2003, 42.

485 Said 2003, 3. Vgl. ebd.

Stereotypen: Orientalismus ist ebenso wie der Eurozentrismus stets verbunden mit der Problematik der Aneignung, der *cultural appropriation* und kategorialen wie begrifflichen Umformung des Anderen. Es geht um elementare, essentialisierende Fehlrepräsentationen, um Stereotypisierung auf verschiedenen Ebenen, verbunden mit der verbindlichen Restrukturierung des Anderen. Stuart Hall schlüsselt den Prozess der Stereotypisierung im Allgemeinen in vier «diskursive Strategien» auf: Neben «Idealisierung», «Projektion» und «the failure to recognize and respect difference», die sich alle so auch in den Mechanismen des Orientalismus wiederfinden, ist die vierte von besonderer Relevanz für den Orientalismus (wie Eurozentrismus), nämlich «[...] to impose European categories and norms, to see difference through the modes of perception and representation of the West».<sup>486</sup> Diese Fehlrepräsentationen sind geknüpft an Werturteile, die zeitlich und räumlich variieren können, doch stets ein Ungleichgewicht transportieren: «The Orient is irrational, depraved [...], childlike, «different»; thus the European is rational, virtuous, mature, «normal.»<sup>487</sup>

Auch Osterhammel und Jansen ergänzen ihre Charakterisierung von «inferiorer Andersartigkeit» als Grundelement kolonialistischen Denkens durch Verweise auf die Mechanismen von *self-fulfilling prophecies*, die nicht nur die «Laienpsychologie der Kolonialherren» betreffen, etwa in ihren Verallgemeinerungen des Charakters der Kolonialiserten (z. B. «faul», «impulsiv», «sittenlos» o. ä.). Sie verweisen auf Orientalismus auch im Sinne der «wertenden Entgegensetzungen», mit denen auch «seriöse Wissenschaft» betrieben worden sei:

Das, was man «Orientalismus» genannt hat, verdankt sich der Denkfigur der distanzierenden Verkehrung: «der Orient» sei in jeder Hinsicht das Gegenbild Europas – statisch, geschichtslos, unfähig zur Selbstreflexion [sic], zum Subjekt der Geschichte wie der Forschung nicht geeignet usw.<sup>488</sup>

Damit deuten Osterhammel und Jansen auf die Nähe wissenschaftlichen, orientalistischen Denkens zu Stereotypen der Alltagssprache hin, auch dortigen «Denkfiguren der distanzierten Verkehrung», die freilich auch eine vermeintlich positive Konnotation haben können, etwa den «Orient» als «weise», «mystisch», «ästhetisch» o. ä. zu empfinden.<sup>489</sup> Es handelt sich also beim Orientalismus, ebenso wie beim Eurozentrismus, auch um übertriebene Vereinfachungen und einseitige Beschreibungen, d. h. um Stereotypisierungen, die die Wahrnehmung des anderen trüben, oder wie Stuart Hall formuliert: «Its characteristics become the

<sup>486</sup> Hall 1995, 308. Vgl. ebd., 307 f.

<sup>487</sup> Said 2003, 40.

<sup>488</sup> Osterhammel und Jansen <sup>7</sup>2012, 114. Vgl. ebd., 112–114.

<sup>489</sup> Siehe dazu allgemein auch Osterhammel <sup>2</sup>2013 (*Die Entzauberung Asiens*).

signs, the «evidence», by which the subject is known. They define its being, its essence.»<sup>490</sup>

### Kritik am Orientalismus und Verhältnis zum Eurozentrismus

Viel kann an Saids Darstellungen kritisiert werden: Etwa seine einseitige Beschränkung auf französisch- und englischsprachige Literatur als Produzenten von Orientalismus; seine Einschränkung des «Orients» auf die Levante, Nordafrika und die arabische Welt; oder auch seine fragwürdige Datierung des Beginns des Orientalismus auf das späte 18. Jahrhundert.<sup>491</sup> Gewissermaßen kann so gesehen Saids Kritik an der reduktionistischen Fremdwahrnehmung selbst als ausgesprochen reduktionistisch kritisiert werden. Osterhammel etwa beklagt u. a. (wie viele andere auch), dass Said nicht systematisch gearbeitet habe, dass er «empirisch oft auf schwankendem Grund» stehe und sich in innere Widersprüche ebenso wie in Animositäten gegen heute kaum noch bekannte Schriftsteller und Orientwissenschaftler verstrickt habe sowie, dass sich kein Nachfolger seines Werk angenommen, es systematisiert und fortgeführt habe.<sup>492</sup> Ungeachtet dessen ist Saids *Orientalism* und die daran anknüpfende Diskussion u. a. aufgrund der großen Rezeption von eminenter Bedeutung, sodass es durch seine Wirkung fast wichtiger ist als durch die konkreten inhaltlichen Details. Bei aller Kritik hat Said doch eine große Debatte mit angestoßen, ohne die viele Folgewerke so nicht möglich gewesen wären. Sunar und Bulut bringen diesen Anstoß auch in Verbindung zum Eurozentrismus, gerade weil Orientalismus einen großen Teil davon ausmache und Said daher mit seinem Werk eine starke Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus gelegt habe: «[W]hen Orientalism started to become weak and to be criticized, Eurocentrism also started to offend the eye.»<sup>493</sup>

Brague argumentiert, wie zuvor angemerkt, dass man aufgrund des einzigartigen Interesses Europas an anderen Kulturen nicht von einem «Zentrismus» sprechen könne, der spezifisch für Europa sei und über das hinausgehe, was in anderen Gesellschaften auch an (Ethno-)Zentrismen zu finden sei. Die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Reiseliteratur, die er als Zeichen dieses Interesses präsentiert, fiel jedoch in den meisten Fällen m. E. unter die Kategorie «Orientalismus», da in ihr eine i. d. R. exotisierende, stereotype Fremddarstellung

<sup>490</sup> Hall 1995, 308. Vgl. ebd., 307f. Er bezieht sich auf Stereotypisierung im Rahmen von Machtdiskursen.

<sup>491</sup> Vgl. Said 2003, 1–4. Siehe z. B. Minear 1980 oder Steenstrup 1985 für Orientalismus und Japan, oder siehe z. B. Dirlik 1996 für Orientalismus mit Bezug auf China.

<sup>492</sup> Vgl. Osterhammel <sup>2</sup>2013, 409ff. Siehe auch Varisco <sup>2</sup>2017. Amin kritisiert, dass Said in bestimmten Hinsichten nicht weit genug gegangen sei, in anderen wiederum zu weit. Vgl. Amin 1988, 69 / Amin 1989, 101.

<sup>493</sup> Sunar und Bulut 2016, 5. Vgl. ebd., 3–5.

erfolgte, wie sehr sie auch vom Interesse am Anderen in Bragues Sinne motiviert sein mag.<sup>494</sup> Zudem grenzt das Interesse am Anderen stets an Formen der Aneignung (ohne dass dies per se negativ wäre) und ist nicht per se «selbstlos», wie es bei Brague den Anschein erweckt. Ohne damit Fälle eines tatsächlich selbstlosen Interesses ausschließen zu wollen, ist das europäische Interesse am Anderen doch auch kolonial, ökonomisch, wissenschaftlich, zivilisationsmissionarisch zweckgerichtet, unterstützt durch Formen stereotyper Fremdwahrnehmung und europäisch-westlicher Kategorien. Zumindest in diesem Sinne zentriert es auf Europa, das als das «Eigene» und das abstrakte «Zentrum» durch das Interesse und Kategorisieren des «Anderen» gestärkt und ausgebaut wird. Bragues Einwurf ist zugleich ein wichtiger Beitrag für das Verständnis des Eurozentrismus (und seiner Wirkmächtigkeit), da es gerade ein Unterscheidungsmerkmal von «banalen» Ethnozentrismen ist, mitunter ausgeprägtes Interesse am Anderen zu haben. Zugleich können aber auch Interesse, Faszination oder Idealisierung des Anderen Teil von Eurozentrismus wie Orientalismus sein.

Die Formung des Fremden, des «Orientalen» durch Eurozentrismus und Orientalismus ist nicht nur eine Sache des Westens: Oftmals werden die Bilder und Stereotypen bereitwillig von Gesellschaften des «Oriens» im Sinne eines «Auto-Orientalismus» (oder «Selbstexotisierung») reproduziert, der Blick des «Westens» also übernommen und mitunter positiv besetzt weiterentwickelt:

Solche Aneignungsprozesse und Nostrifizierungen spielen folglich eine wichtige identitätspolitische Rolle; denn Auto-Orientalisierungen resultieren für indigene Akteure nicht unbedingt und immer in einer Art Überfremdung, sie können unter Umständen auch zu einem gesteigerten sozio-kulturellen Selbstbewusstsein und gar zu *empowerment* führen. So kann sich aus Fremd-Orientalisierung zunächst Auto-Orientalisierung, dann ein emergenter Orient und schließlich emergente Authentizität entwickeln.<sup>495</sup>

Dies gibt auch Zeugnis über die Macht, die eurozentrische Vorstellungen über den «Rest der Welt» haben können. Wichtig daran ist auch die Erkenntnis, dass «Orientalismus» und Eurozentrismus nicht nur Produkte des Westens sind, sondern auch von den «Anderen» bereitwillig reproduziert und ausgebaut werden. Insofern kann argumentiert werden, wie etwa bei Dirlik, dass die «Asiaten» an der Konstruktion des Oriens stets und von Anfang an mitgewirkt hätten.<sup>496</sup>

<sup>494</sup> Vgl. Brague 2012, 156–172, v. a. 162 ff. Da Brague sich auf mittelalterliche und frühe Renaissance-Literatur stützt, handelt es sich im strengen Sinne Suids nicht um «Orientalismus».

<sup>495</sup> Schepel 2011, 23. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 21 f. Er bespricht dies am Beispiel «Bauchtanz».

<sup>496</sup> Vgl. Dirlik 1996, 96 et passim.

## Okzidentalismus

Ebenso findet, analog zum Orientalismus, die Konstruktion des Westens und Europas durch die «Anderen» statt, was oftmals als «Okzidentalismus» beschrieben wird und ähnlich verzerrend ist. Für Buruma und Margalit bedeutet Okzidentalismus daher «[t]he dehumanizing picture of the West painted by its enemies», ein «cluster of prejudices» ebenso wie eine «hateful caricature» der westlichen Moderne.<sup>497</sup> Okzidentalismus kann so durchaus als eine diskursive, institutionalisierte Form des *Europe-bashings* gelten, um Shohats und Stams Formulierung aufzugreifen, muss aber nicht so weit gehen. Okzidentalismus zeigt viele Parallelen zum Orientalismus und ist ebenfalls «[...] intricately related to the problems of Eurocentrism and ethnocentrism».<sup>498</sup> Es kann als Gegenentwicklung zum Orientalismus bezeichnet werden (ohne sich darin zu erschöpfen), d. h. als Gegen-Diskurs zur westlichen Dominanz und der Erschaffung des «Orients», ist aber auch denkbar als Parallelprozess, der auf der Seite außereuropäischer Gesellschaften stattfindet und sich ein Bild des «Westens» schafft. Chen Xiaomei bespricht (chinesischen) Okzidentalismus als Gegen-Diskurs und definiert ihn als

[...] a discursive practice that, by constructing its Western Other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self-appropriation, even after being appropriated and constructed by Western Others.<sup>499</sup>

Okzidentalismus stellt, so gesehen, u. a. auch eine Form der «Ermächtigung» bzw. der «Befreiung» dar – Chen zufolge könne er sowohl als «discourse of oppression» als auch als «discourse of liberation» fungieren – und muss sowohl lokal als auch zeitlich differenziert betrachtet werden.<sup>500</sup>

Wichtig ist m. E. auch, dass «Okzidentalismus» nicht nur die negativen Seiten des Westens widerspiegelt, sondern sehr wohl, analog zu den orientalistischen Operationen, auch eine Faszination oder Begeisterung zum Ausdruck kommen kann, die gleichermaßen einseitig bzw. selektiv ist und andere Aspekte «Europas» ausblendet. So schreibt Mishima Ken'ichi über «Okzidentalismus» in Japan:

Das Europa des guten und schicken Stils, [...] des komfortablen Lebens, [...] des Selbstverwirklichungsideals – dem Zusammenwirken dieser einzelnen Aspekte verdankte das Vorstellungsbild «Europa» seine Faszinationskraft. Für die Studenten der Elite-Universität

<sup>497</sup> Buruma und Margalit 2005, 5 und 6. Vgl. ebd. Rügen weist darauf hin, dass analog zur Darstellung des Fremden etwa in der Schedelschen Weltchronik als Menschen ohne Köpfe (mit dem Gesicht auf der Brust), ähnliche Darstellungen der «Fremden» auch in chinesischen Werken existierten. Vgl. Rügen 2004, 66–69.

<sup>498</sup> Chen <sup>2</sup>2002, 8. Vgl. ebd., 2 ff. und 8 f.

<sup>499</sup> Chen <sup>2</sup>2002, 2.

<sup>500</sup> Vgl. Chen <sup>2</sup>2002, 3 und 13.

ten galt [...] auch noch in den Jahren nach dem Krieg, die Parole: «Entjapanisiere dich selbst!» (*Nihon banare!*).<sup>501</sup>

Überwiegend gilt Okzidentalismus jedoch eher als stereotype Essentialisierung von im Grunde negativen Eigenschaften des Westens und ist in diesem Sinne

[...] like the worst aspects of its counterpart, Orientalism, which strips its human targets of their humanity. [...] Occidentalism is at least as reductive, its bigotry simply turns the Orientalist view upside down.<sup>502</sup>

So wurde der Westen als «machine civilization», als «materialistisch», «ohne Seele» und dergleichen gesehen.<sup>503</sup> Buruma und Margalit zitieren etwa Nishitani Keiji 西谷啓治, der die Zerstörung der spirituellen Kultur Europas durch Reformation, Renaissance und Naturwissenschaft beklagt habe, sowie andere japanische Denker, die Industrialisierung, Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus im 19. Jahrhundert als «root of modern evil» erachtet hätten.<sup>504</sup>

«Okzidentalismus» muss nicht von «außen» als solcher konstruiert werden, sondern kann ganz im Gegenteil auch von «innen», d. h. aus dem Westen selbst, kommen. Buruma und Margalit betonen sogar, dass *Occidentalism* in Europa geboren sei, ebenso wie viel andere «-ismen», bevor er weltweit exportiert worden sei: «The West was the source of the Enlightenment and its secular, liberal offshoots, but also of its frequently poisonous antidotes.»<sup>505</sup> Wie zuvor besprochen, können sich europäische Ideen sogar mittels einer antieuropäischen Haltung weltweit ausbreiten, obgleich genauer zu untersuchen wäre, inwiefern diese Auffassung bereits wiederum eurozentrisch ist (lediglich unter negativen Vorzeichen). Dass sich auch innerhalb des Westens anti-westliche Haltungen herausgebildet haben, kann jedoch keine Überraschung darstellen und zeugt von der Fragmentierung des Westens (zu der auch seine Kritiker gehören). In diesem Sinne können auch die Romantik oder der Historismus als «innerwestliche» Gegenbewegung bzw. Haltung zur Moderne und Industrialisierung gesehen werden, und bisweilen als Okzidentalismus durch deren Dämonisierung. Hier findet eine umgekehrte Wertung statt: Das «Rationale» des Westens ist nun nicht mehr etwas Positives, sondern Gegenstand von Kritik und Widerstand. «Okzidentalismus» könne so für Buruma und Margalit sowohl als Ausdruck eines verbitterten Ressentiments gegen die angebliche Herablassung und Überlegenheit des Westens durch Rationalität, als auch selbst als gewissermaßen «herablassende» Haltung verstanden werden:

<sup>501</sup> Mishima 1996, 94. Kursivschreibung im Original. Gemeint ist der 2. Weltkrieg. Vgl. ebd., 91–97.

<sup>502</sup> Buruma und Margalit 2005, 10.

<sup>503</sup> Vgl. Buruma und Margalit 2005, 7–11.

<sup>504</sup> Vgl. Buruma und Margalit 2005, 6 f.

<sup>505</sup> Buruma und Margalit 2005, 6. Vgl. ebd., 5 ff.



The mind of the West is often portrayed by Occidentalists as a kind of higher idiocy. To be equipped with the mind of the West is like being an idiot savant, mentally defective but with a special gift for making arithmetic calculations. It is a mind without a soul, efficient, like a calculator, but hopeless at doing what is humanly important. The mind of the West is capable of great economic success, to be sure, and of developing and promoting advanced technology, but cannot grasp the higher things in life, for it lacks spirituality and understanding of human suffering.<sup>506</sup>

Die Gegenüberstellung rational/irrational erhält hier also eine andere Bewertung und enthält damit eine interessante Ergänzung zu stereotyper Fremd- und Eigenwahrnehmung und Fehlrepräsentationen durch Selektion und Essentialisierung bestimmter Merkmale. In diesem Sinne ist «Okzidentalismus» o. ä. durchaus eine Gefahr für globalphilosophische Unternehmungen, insofern als nichtwestliche Traditionen als z. B. «ganzheitlicher», «spiritueller», «lebensnäher», «weiser» o. ä. als die «kalte», «rationale» westliche Philosophie eingeschätzt werden.

---

<sup>506</sup> Buruma und Margalit 2005, 75. Vgl. ebd., 75–99 (das Kapitel «Mind of the West»), hier v. a. auch 94f.

## 5. Eurozentrismus in der Philosophie?

Gegen die Frage nach Eurozentrismus in der Philosophie könnte eingewandt werden, dass Fälle von Eurozentrismus (oder auch Rassismus, Orientalismus etc.), wenn überhaupt, doch nur die Entgleisungen Einzelner gewesen seien, deren Irrungen nichts über die Disziplin selbst oder auch das Gesamtdenken des betreffenden Philosophen auszusagen vermögen. Schließlich sieht ein «klassisches» Verständnis neuzeitliche akademische Philosophie als «Universalwissenschaft», die «von völlig eigener Art» sei:

Alle anderen Wissenschaften sind Sonderwissenschaften, weil sie sich auf einen Teilausschnitt des Wirklichen beschränken u[nd] lediglich die innerhalb dieses Bezirkes (also relativ) letzten Gründe erforschen. Die Ph[ilosophie] hingegen ist Universalwissenschaft, weil sie die Gesamtheit des Wirklichen umfaßt u[nd] deshalb zu den letzten Gründen alles Wirklichen überhaupt oder zu den absolut letzten Gründen vordringt.<sup>1</sup>

Wenn Philosophie also als eine Auseinandersetzung mit den grundlegendsten Fragen, als *die* universale Grundlagen-Wissenschaft definiert wird, wie könnte sie dann einseitig eurozentrisch ausgerichtet sein? Zweifelsohne entsteht sie zwar als akademische Disziplin auf europäisch-westlicher Grundlage, was aber noch nicht gleichbedeutend mit einem eurozentrischen Bias wäre.

Es entspricht daher auch heute dem Selbstverständnis vieler akademischer Philosophen, den Eurozentrismus in ihrer Disziplin grundsätzlich auszuschließen: Das geschieht u. a. aufgrund des erfolgreichen Narrativs eines besonderen Status der Philosophie, die als Erste, als «Königin» oder als «Mutter» aller Wissenschaft erachtet wird, als grundlegende und selbstkritische Umfasserin der «Gesamtheit des Wirklichen», als nicht anfällig für derartige Schwächen wie «Eurozentrismus», die in anderen Wissenschaftszweigen prävalent sein mögen.<sup>2</sup> Zugleich ist es genuin philosophisch, nach einem Eurozentrismus in der akademischen Philosophie zu fragen, nicht nur, weil epistemologische Untersuchungen der Bedingungen und der Möglichkeit von Wissen zu ihren zentralen Themen zählen, sondern v. a. auch, weil es Teil des grundlegenden Anspruchs der Philosophie ist, zu hinterfragen:

---

1 Lotz in Brugger 1976, Lemma «Philosophie», 295. Vgl. ebd., 294f.

2 Vgl. z. B. Maffie 2014, 6. Vgl. Kapitel 7.

Ein gemeinsames Charakteristikum aller philos. Schulen dürfte [...] die Bereitschaft sein, gängige Voraussetzungen nicht einfach hinzunehmen, sondern stets aufs Neue zu prüfen. Ausschlaggebend für philos. Theoriebildung ist [...] die kritische Prüfung bestehender Auffassungen.<sup>3</sup>

Interessanterweise gilt die «kritische Prüfung» allerdings regelmäßig nicht der Philosophie und ihrer Bedingungen selbst, die zwar kritisiert und gegen die opponiert wird (etwa bei Wittgenstein), aber eher nicht im Hinblick auf die Auffassungen über ihr europäisch-westliches Fundament. Daher ist die Frage nach dem Eurozentrismus in der Philosophie nicht nur eine historische, wissenschaftssoziologische oder kulturwissenschaftliche, sondern zudem auch eine genuin philosophische, die gängige Voraussetzungen und bestehende Auffassungen (wie die gerade skizzierten) nicht einfach hinnimmt, sondern hinterfragt.

Ein weiterer Einwand gegen die Assoziierung von Eurozentrismus und Philosophie könnte lauten, dass die Definitionsansätze von Ethno- wie Eurozentrismus nicht ohne weiteres auf die akademische Philosophie übertragbar seien. Denn Philosophie werde ja gerade nicht kolonial gedacht oder in einem direkten politischen, wirtschaftlichen oder einem anderen machtrelevanten Sinne, es gehe ja gerade nicht um die Ausbeutung anderer intellektueller Traditionen oder gar die aktive Aneignung ihrer «philosophischen» Arbeit für die akademische Philosophie – ganz im Gegenteil. Daher ist es m. E. wichtig zu rekapitulieren, dass «Eurozentrismus» ein sehr flexibler Begriff ist, der auf eine Vielzahl von Situationen Anwendung finden kann:

Many instances of a Eurocentric approach, mainly in history and other fields of social sciences, show that Eurocentrism is a grand narrative changing with time and transforming under different contexts.<sup>4</sup>

Wenn Eurozentrismus zu verschiedenen Zeiten in diversen Formen und Kontexten in Erscheinung getreten ist, dann schließt die Verknüpfung vieler seiner Instanzierungen mit Kolonialpolitik und wirtschaftlichen Interessen eine Anwendung auf die Philosophie also per se nicht aus.

Die Anwendung mag v. a. deswegen ungewohnt scheinen, da die Literatur zum Begriff überwiegend aus anderen akademischen Disziplinen stammt und so angesichts des weitreichenden philosophischen Desinteresses ein entsprechender Teufelskreis entsteht: Weil das Phänomen für weitgehend irrelevant gehalten wird, wird nicht darüber gesprochen, und weil nicht darüber gesprochen wird, erscheint das Phänomen irrelevant. Entsprechend liegt der Fokus der Untersuchungen in anderen Disziplinen auf den jeweiligen Materialobjekten, etwa auf der politischen und wirtschaftlichen Dimension des kolonialen Erbes, der post-

---

3 Gessmann 2009, 553.

4 Sunar und Bulut 2016, 16. Vgl. ebd.

kolonialen Rhetorik des Anderen oder dem Anti-Rassismus. Chakrabartys Ausführungen zum Provinzialisieren Europas z. B. beziehen sich auf politische und realökonomische Entwicklungen, er spricht als Historiker und v. a. in Bezug auf *social sciences*. Es geht bei ihm um die politische Moderne, um politische Partizipation, Kolonien und den Kapitalismus als treibende Kraft – also werden auch die Elemente des Eurozentrismus mit Bezug darauf thematisiert.<sup>5</sup>

Dies alles hat nun mit der Philosophie noch nicht allzu viel zu tun – sie steht gewissermaßen im «Windschatten» dieser Entwicklungen, beizeiten womöglich sogar im «toten Winkel». Und gleichzeitig ist sie, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, doch zentral in diese Entwicklung involviert – Eurozentrismus zeigt sich v. a. in einem anderen Aspekt der europäischen Expansion: Sie ist Teil der «Zivilisierung» der Menschheit – die in ihrem Fall als Selbstverständlichkeit gesehen wird, da sie ja schließlich mit Vernunft, Logik und angestrebter Allgemeingültigkeit operiert.

### Die «Maske» der Universalität

Wie alles akademische Wirken kann auch die Philosophie in Kategorien wie «Machtstrukturen» oder «stereotype Fremd- und Eigenwahrnehmung» beschrieben werden, gerade bezüglich des Ausschlusses außereuropäischen Denkens. Die Philosophie, die sich als kulturunabhängig, als auf «transkulturelle» wie transtemporale Wahrheiten abzielend versteht, ist direkt angesprochen, wenn westlicher Wissenschaft bzw. Wissensproduktion der Vorwurf gemacht wird, nur scheinbar universal zu sein:

While the language of modern thought, reflected in modern science and the Enlightenment morality, has been presented as general and universal, the opponents of Eurocentrism attempt to show that the modern civilization is no more than a masked locality; that is to say, it is Western in nature but it uses a general language to appear as universal.<sup>6</sup>

Der zuvor besprochene «Geist des Kolonialismus», das «geistige Joch», das Osterhammel & Jansen formulieren, ist in diesem Sinne Teil des spannungsgeladenen Verhältnisses von Lokalität und Universalität. Cemil Aydin schreibt vom «universal West»<sup>7</sup>, dem sich nicht nur Europäer und Amerikaner, sondern eben auch sehr viele japanische oder osmanische Intellektuelle verpflichtet gesehen hätten.<sup>8</sup> Es sei um «kulturübergreifende» Utopien gegangen (etwa Fortschritt, Freiheit, Gleichheit, Wohlstand), wie Conrad ausführt, die trotz «imperialen In-

5 Vgl. z. B. Chakrabarty 2008, 3 ff.

6 Noaparast 2016, 165. Vgl. ebd.

7 Vgl. dazu das Kapitel «The Universal West» in Aydin 2007, 15–38.

8 Vgl. Conrad 2013, 143, der sich auf Aydin bezieht. Vgl. Aydin 2007.

terventionen» nicht bezweifelt worden seien.<sup>9</sup> Er betont, auch mit Bezug auf Charabarty, dass ab dem (spätestens) 19. Jahrhundert historische Akteure weltweit

[...] die europäische Geschichte zum Modell einer universalen Entwicklung stilisierten. Diese Sicht wurde im begrifflichen Instrumentarium der modernen Sozialwissenschaften verankert und dadurch immer wieder reproduziert. Vorgeblich analytische Begriffe wie Nation, Revolution, Gesellschaft oder Fortschritt transformierten eine partielle (europäische) Erfahrung in eine universale Theoriesprache, welche die Interpretation der jeweils lokalen Vergangenheiten bereits vorstrukturiert.<sup>10</sup>

Das ist der entscheidende Punkt in der Problematik der eurozentrischen Muster globaler Wissens(re)produktion: Die «Vorstrukturierung» der Interpretation der jeweils lokalen Phänomene – und weitaus nicht nur der jeweiligen Vergangenheiten – erfolgt auch durch vermeintliche Kategorien der «universalen Theoriesprache» wie «Philosophie» oder «Religion», die unreflektiert eine Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten erschwert, wenn nicht gar unmöglich zu machen droht.<sup>11</sup> Der «westliche Universalismus» oder der «universale Westen» werden so schnell zu dem, was Amin als *universalisme tronqué*, als verstümmelten Universalismus bezeichnet.

«Philosophie» als ein zentraler Aspekt wenn nicht sogar Inbegriff der «modern civilization» – Maffie charakterisiert ihren Status als «pinnacle of humanity's intellectual and rational achievement»<sup>12</sup> – ist damit per se angesprochen, wenn der Vorwurf einer «masked locality» erhoben wird, die sich einen universalen Anstrich gebe: Darin liegt unverkennbar auch ein zentrales Problem für den Kern der akademischen Philosophie. Es ist also nicht trotz des universalen Anspruchs, den die Philosophie als Vertreterin des allgemeingültigen Anspruchs der Vernunft stellt (innerhalb dessen die Frage nach Eurozentrismus in der Philosophie ganz absonderlich erscheinen mag), sondern gerade aufgrund dieses Anspruchs, dass auch just in der Philosophie von Eurozentrismus gesprochen werden kann: «In what is referred to as Eurocentrism, knowledge has been expressed in a universal language while simultaneously neglecting the local affinities of modern science.»<sup>13</sup>

Damit wird bereits ein großer Teil eines möglichen philosophischen Eurozentrismus deutlich, nämlich die Verwechslung des «europäisch» geprägten Weltzugangs der akademischen Philosophie mit der Gültigkeit von Argumenten,

---

<sup>9</sup> Vgl. Conrad 2013, 144.

<sup>10</sup> Conrad 2013, 141. Vgl. ebd., 140–143.

<sup>11</sup> Siehe dazu weiter Kapitel 5.5 zu Universalismus und Kulturalität, sowie insbesondere Kapitel 7 zur konkreten Anwendung des Problems.

<sup>12</sup> Maffie 2014, 6.

<sup>13</sup> Noaparast 2016, 165.

gewissermaßen ein wissenschafts-epistemischer blinder Fleck enormen Ausmaßes. Auch Fernet-Betancourt bringt dies pointiert zum Ausdruck:

Philosophie repräsentiert doch einen Wissensbereich, der traditionell zum Expansionsfeld des europäischen Geistes gehört, und zwar so wesentlich, daß nicht nur die Vorstellung von der europäischen Herkunft, sondern auch der Gedanke der exklusiven Zugehörigkeit der Philosophie zur Kulturtradition Europas sich über Jahrhunderte hindurch als unwiderlegbare Evidenzen durchgesetzt haben. In wenigen Kulturbereichen kommt deshalb der Eurozentrismus so deutlich wie auf dem Gebiet der Philosophie vor.<sup>14</sup>

Er verweist darüber hinaus auf zahlreiche historiographische Werke der Philosophie, die seine These unterstützten, da sie zwar als «Weltgeschichten der Philosophie» angelegt und doch ein Zeugnis eurozentrischer Dominanz seien, weil sie auf europäisches Denken fokussierten. Und wenn außereuropäisches Denken mitunter doch von Autoren philosophiehistorischer Werke miteinbezogen werde, dann doch nur als ein «Anhang oder Fußnote», sodass jene immer noch wie gehabt

[...] mit frappierender Selbstverständlichkeit außereuropäische Autoren systematisch ausklammern und die philosophische Denktradition Europas einfach als universale Repräsentation der Entwicklung des menschlichen Geistes in diesem Bereich darstellen.<sup>15</sup>

Mag es auch nicht überraschend sein, dass ein IKP<sub>C</sub>-Autor wie Fernet-Betancourt den Eurozentrismus in der Philosophie besonders deutlich zum Vorschein kommen sieht, ist auch darüber hinaus evident, dass in einem akademisch-philosophischen Studium nichtwestliche Autoren, wenn überhaupt, nur am Rande oder in sehr spezifischen Kontexten in Erscheinung treten. Auch wenn hier in den vergangenen Jahren durchaus Veränderungen zu beobachten gewesen sind, bleibt das, was von globalphilosophischen Ansätzen als systemisches Problem diagnostiziert wird, bestehen. Beim «Eurozentrismus» geht es um fundamentale Strukturen in der akademischen Philosophie, nicht nur als ein Problem ihrer historischen Entwicklung und der rassistischen oder chauvinistischen Tendenzen einzelner Denker der Vergangenheit, sondern auch um ein Problem der modernen Disziplin, die weltweit in ihren Inhalten, Methoden und Fragestellungen eurozentrisch angelegt und organisiert ist.

### **Struktureller und inhaltlicher Eurozentrismus**

Die Frage nach dem Eurozentrismus in der Philosophie enthält mindestens zwei eng miteinander verbundene Ebenen: Zum einen ist das die Frage nach der historischen Entwicklung der Disziplin, und damit auch etwa nach dem «Geburts-

<sup>14</sup> Fernet-Betancourt 2005, 19.

<sup>15</sup> Fernet-Betancourt 2005, 19 f. Vgl. ebd.

ort» der Philosophie, wie in Kreisen der IKP<sub>C</sub> gerne formuliert wird, wo viele weitere «Geburtsorte» als nur Griechenland, allesamt ohne Exklusivitätsanspruch, postuliert werden. Zum anderen wird dem Inhalt und der Praxis der Philosophie selbst ein Eurozentrismus vorgeworfen: Nämlich, dass sie mit europäischen Themen, Fragestellungen und Methoden arbeite, und ihr Anspruch auf Universalität eigentlich einer auf Universalisierung westlicher Weltzugänge sei.<sup>16</sup> Elberfeld kritisiert, dass in Europa und Nordamerika bei vielen auch heute noch die Überzeugung bestehe, dass nur dort wirklicher, «harter» Philosophie nachgegangen werde:

Diese Haltung wird dadurch bestätigt, dass Menschen [...] in die USA oder nach Europa kommen, um Philosophie zu studieren, ohne dabei die eigenen Traditionen einzubeziehen. Derzeit ist es sicher noch so, dass Menschen in aller Welt die europäischstämmige Philosophie [...] in erheblich höherem Maße importieren als umgekehrt die europäischstämmige Philosophie bereit ist, die anderen Traditionen des Denkens zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn sich mit ihnen auseinanderzusetzen.<sup>17</sup>

Die Kritik am Eurozentrismus umfasst hier zwei Seiten der gleichen Medaille: Nicht nur geht es um die einseitige Fokussierung auf westliche Philosophie, sondern es geht im gleichen Zug auch um die Nichtbeachtung anderen Denkens.<sup>18</sup>

Holenstein formuliert treffend, dass man auch in Unkenntnis der «nicht-europäischen Traditionen der Philosophie» ein «exzellenter Philosoph» sein könne. Gleichwohl sei derartige Unkenntnis als «Berufsphilosoph», d. h. in der im «Auftrag der Öffentlichkeit» agierenden, institutionellen akademischen Philosophie, die sich als Erbin und als Hüterin der Aufklärung verstehe,

[...] unverantwortlich und heute das philosophische Schulbeispiel für eine selbstverschuldete Unmündigkeit. Sich nicht kundig machen, was andere, mit denen wir zu tun haben, denken und zu denken fähig und geneigt sind, ist fahrlässig und zukunftsblind.

<sup>16</sup> Die Frage nach Willensfreiheit ist ein gutes Beispiel für eine Problematik, die einem spezifischen Kontext entwächst (hier dem christlichen) und dann als universales Problem untersucht wird, ohne dabei die spezifischen Kontexte der Fragestellung zu beachten. Das bedeutet nicht, dass derartige Fragestellungen auf ihre ursprünglichen Kontexte reduziert werden können oder sollen, und es bedeutet auch nicht, dass die Antworten nicht allgemeingültig gegeben werden könnten. Vgl. u. a. Connolly 2015, 50. Vgl. weiterführend Kapitel 6.2.2.

<sup>17</sup> Elberfeld 2017b, 22. Vgl. ebd., 21 ff.

<sup>18</sup> Um dem Abhilfe zu schaffen, will eben etwa Wimmer zentral nichtwestliche Stimmen «zu Gehör bringen», allerdings nicht allein um des Gehörtwerden Willens, sondern um philosophische Sachfragen polylogisch und damit seines Erachtens überhaupt erst sachgerecht angehen zu können. Vgl. z. B. Wimmer 2000, 33 f. Vgl. Wimmer 2004, 50 f. Vgl. Kapitel 2.2.1., Kapitel 6.1.1. et passim. Vgl. Thaler 2012, 42 f., der auch hervorhebt, dass Wimmer nicht nur «protektiv» argumentiere.

Von unseren Diskussionspartnern in anderen Kulturen wird es als ein Symptom der Respektlosigkeit gedeutet.<sup>19</sup>

Die Philosophie der Aufklärung, als Ausweg aus «selbstverschuldeter Unmündigkeit», hat in ihrem universalen Anspruch den Eurozentrismus also letztlich weltweit befördert und durch das Ignorieren außereuropäischen Denkens selbst wiederum eine Form von Unmündigkeit produziert. «Fahrlässig» und «zukunftsblind» sind harte Urteile, die treffend die Dringlichkeit der Angelegenheit deutlich machen und auf mögliche Ungereimtheiten im Narrativ des Sonderstatus der Philosophie als universale Wissenschaft mit der Erkenntnis hinweisen, dass auch die akademische Philosophie ein eurozentrisches Selbstverständnis entwickelt hat, das ein Problem darstellen kann. Weidtmann formuliert in diesem Sinne, dass es nicht richtig sein könne, «[...] Philosophie nur für Europa und den Westen in Anspruch zu nehmen».<sup>20</sup>

Zugleich stellt das Fragezeichen im Titel dieses Kapitels ein Caveat dar, nicht wie selbstverständlich davon auszugehen, dass «Eurozentrismus» eine zutreffende Beschreibung in der Philosophie ist. Es mag nach den bisherigen Einblicken durchaus auf der Hand liegen und auch ich werde (in Teilen) dafür argumentieren. Jedoch muss auch ernsthaft die Frage gestellt werden, ob und inwiefern eine europäisch-westliche Prägung der Philosophie als akademische Wissenschaft tatsächlich als «eurozentrisch» bezeichnet werden kann, oder ob dies vielmehr zu weit geht. Denn eine Entwicklung auf Grundlage europäischer Geistesgeschichte alleine bedeutet ja noch nicht per se das Gleiche wie «Eurozentrismus», sondern mitunter lediglich die Anerkennung der historischen Genese des akademischen Fachs. «Eurozentrismus» als Leitbegriff der Untersuchung entwickelt daher erst mit dem mitgedachten Fragezeichen seine analytische Schärfe. Der Unterschied besteht grundlegend darin, ob die europäisch-westliche, graecoromanisch-abrahamitische Geistesgeschichte, Disziplin- wie Begriffsbildung der akademischen Philosophie als Problem identifiziert und demzufolge als «Eurozentrismus» kritisiert wird, oder ob der Sachverhalt der europäisch-westlichen Prägung als Teil der Wissenschaftsgeschichte und soziologischen Struktur der Philosophie akzeptiert und als inhaltlich letztlich irrelevant für sie als «Universalwissenschaft» erachtet wird.

### **Abgrenzung vom Rassismus und Ethnozentrismus in der Philosophie**

Das Fragezeichen erlaubt auch, den Begriff abzugrenzen von anderen, ähnlich operierenden Begriffen, gerade etwa wie «Rassismus» – denn oftmals wird die Kritik am Eurozentrismus auch als Kritik am Rassismus vorgebracht, wie zuvor bereits angesprochen. Von vielen Philosophen sind rassistische oder antisemiti-

19 Holenstein 2002, 13. Vgl. ebd., 12–14. Vgl. Wimmer 2009, 309 f.

20 Weidtmann 2016, 15. Vgl. ebd.



sche Ausführungen belegt, etwa bei Hegel oder auch Kant, für den «Schwarze» deutlich unter den «Weißen» stehen: «Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege.»<sup>21</sup> Wenn Kant solche Aussagen produziert, dann ist das unangenehm unterkomplex und seltsam widersprüchlich zu seinem bekannten, sonstigen Denken. Zugleich ist aber auch klar, dass solche Aussagen und Charakterisierungen heute keine Rolle mehr in der Philosophie spielen, auch nicht in der Rezeption jener zentralen Denker. Derartige Aussagen könnten und würden vermutlich mit Leichtigkeit als akzidentiell bezeichnet, als nicht wesentlich für die philosophische Arbeit und Relevanz jener Denker, als kleine Verirrungen am Rande, gegeben durch die Umstände der Zeit. Dennoch entscheidet sich etwa Peter Park in seiner wichtigen Monographie *Africa, Asia and the History of Philosophy* für «Rassismus» als Leitbegriff der Untersuchung der Entwicklungen v. a. bei Kant und Hegel, während «Eurozentrismus» zwar beschreibend Erwähnung findet, aber keine zentrale Rolle in seiner Analyse spielt.<sup>22</sup> Dass Park diese Unterscheidung zugunsten von Rassismus trifft, ist, insbesondere angesichts seiner guten Verankerung in der Literatur und stringenten Recherche, eine wichtige Ergänzung zum erwähnten Fragezeichen hinter dem Eurozentrismus und lenkt das Augenmerk treffend auf eine seiner schroffen, aktiven Ausprägungen und deren Rolle in der Entstehung des philosophischen «Kanons».

Es besteht durchaus ein Unterschied, ob gegen Rassismus oder ob gegen Eurozentrismus argumentiert wird, auch in der Philosophie. Zwar können diese, wie gesehen, Hand in Hand gehen und sich gegenseitig bekräftigen, aber sie sind doch nicht das gleiche. Denn während «Rassismus» als Anfrage an die Philosophie neben zu erwartenden Abwehrreflexen den Fokus auf ein spezielles Problem richtet, kann Eurozentrismus m. E. die Gesamtproblematik besser beschreiben, und auch die historischen wie gegenwärtigen Probleme mit Rassismus bei philosophischen Autoren wie auch auf institutioneller Ebene an den Universitäten kontextualisiert ansprechen und problematisieren. Diese Unterscheidung ist

---

21 GSE, AA 02: 254.01–02. Kant fährt direkt im Anschluss fort: «Herr Hume [...] behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.» (GSE, AA 02: 254.02–12) Vgl. auch PG, AA 09, 316:05–08. Vgl. auch Kapitel 5.3.

22 Vgl. für vereinzelte Erwähnungen bei Park 2013, 1 («Eurocentric canon of philosophy») oder ebd., 5 («history of philosophy [...] [and] its Eurocentrism») et passim. Jedoch listet nicht einmal der Index zu Park 2013 den Begriff «Eurozentrismus».

m. E. eine zentral wichtige: Gegen Rassismus argumentieren bedeutet, zeigen zu wollen, dass andere «Völker», «Kulturen» etc. auch Philosophie hervorbringen konnten und können und nicht nur Europäer die entsprechenden für die Philosophie nötigen «Befähigungen» besitzen. Das ist nicht unwichtig, v. a. im historischen Kontext, wenn selbst Kant und Hegel dezidiert rassistisch argumentieren. Wenn von «Rassismus» in der Philosophie die Rede ist, geht es also darum, solche Aussagen anzusprechen, zu kritisieren und zu überwinden. Jedoch könnte durchaus stichhaltig argumentiert werden, dass Rassismus in der Philosophie bereits überwunden sei, «Rassen» keine Rolle spielten, jeder eingeladen sei, sich am philosophischen Diskurs zu beteiligen, der ja letztlich universal und jeden Menschen unabhängig seiner Herkunft qua vernunftbegabtes Wesen betreffe. Gerade darin liegt eines der entscheidenden Probleme, das mit «Rassismus» nicht mehr gänzlich erfasst werden kann: Die gleichzeitige Behauptung von Universalität der Vernunft und vom griechischen Ursprung der Philosophie, den Bernasconi als «Philosophy's paradoxical parochialism» bezeichnet.<sup>23</sup> Denn auch bei überwundenem Rassismus kann immer noch ein Eurozentrismus widerspruchsfrei vertreten werden und institutionell durch den konsequenten Ausschluss nichtwestlichen Denkens aus der Philosophie weiterbestehen. In diesem Sinne kritisiert Connolly:

Though today we have moved beyond such blatant racial and cultural prejudice, one still encounters the view that non-Western cultures lack philosophy. Recently there was a prominent contemporary philosopher who conceded that the Confucian, Daoist, and Buddhist traditions had produced some fascinating texts; yet he maintained that these texts were more like Western religion mystical writings, [...] not philosophy [...].<sup>24</sup>

Ein solcher Ausschluss aus der Philosophie wäre als «Rassismus» zu eng gefasst und würde nicht der Komplexität der Situation gerecht. Wie bereits zuvor argumentiert, ist Eurozentrismus der m. E. allgemeinere Begriff, der mehr umfasst als «Rassismus» und der die Entwicklung der Situation der akademischen Philosophie treffender darstellt.<sup>25</sup> Eurozentrismus kann Rassismus beinhalten und voll umfassen, etwa in der Herabwürdigung und Stereotypisierung außereuropäischer Gesellschaften und Lebensformen. Gegen den Eurozentrismus zu argumentieren, enthält Argumente gegen Rassismus, Nationalismus etc., geht aber doch darüber hinaus: Es bedeutet, die Strukturen und Haltungen aufzuzeigen, die nicht nur als

<sup>23</sup> Vgl. Park 2013, 5 f. Vgl. Bernasconi 1997a.

<sup>24</sup> Connolly 2015, 13. Vgl. ebd., 13 ff. Connolly bezieht sich hier auf Pigliucci 2006, welcher allerdings betont, dass er ausdrücklich nicht eurozentrisch sein wolle, sondern schlicht zwei verschiedene geschichtliche Entwicklungen sehe, von denen die eine als Philosophie bezeichnet werde und die andere eben nicht – so wie American Football und Fußball auch nicht das Gleiche seien. Vgl. u. a. Kapitel 7.4.

<sup>25</sup> Siehe zu Rassismus und Eurozentrismus meine Ausführungen in Kapitel 4.2.3. und 4.4.3.

(rassistische) Stereotypen durch rationale oder empathische Einsicht überwindbar sein können (ohne, dass damit gesagt sein soll, dass es leicht wäre, Rassismus zu überwinden), sondern noch tiefer verankert sind und den grundsätzlichen Zugang zur Welt prägen.

Von aktivem, strukturellem und methodischem Rassismus in der Hochschul-Philosophie könnte m. E. heutzutage, wenn überhaupt, nur viel eingeschränkter die Rede sein als von «Eurozentrismus», obgleich er immer noch vorkommen mag. Der hier entscheidende Punkt ist, dass durch die Klassifizierung als «Rassismus» ein verstärkter Vergangenheitsbezug hergestellt wird, der m. E. Gefahr läuft, die Problematik und ihre Folgen in der Philosophie als eher historisch zu betrachten und ihre dringliche Gegenwart übersieht. Alatas differenziert in diesem Sinne treffend:

The early Eurocentrism [...] in which non-Western peoples, cultures, and religions were derided and denigrated, even by scholars, artists and clerics, is no longer dominant [...]. The dominant form of Eurocentrism in the humanities and social sciences today is characterized by the neglect and silencing of non-European sources of theory building and concept formation.<sup>26</sup>

Der Begriff Eurozentrismus verspricht in seiner spezifischen Allgemeinheit – «spezifisch» auf Grund des Europa- bzw. West-Bezugs, «Allgemeinheit» aufgrund seiner Offenheit für die Inklusion anderer Begriffe – die treffendste Beschreibung des Problems zu sein und zugleich Möglichkeiten für seine Überwindungen aufzuzeigen. Der Aspekt des «Rassismus» stellt zugleich heraus, dass mit der eurozentrischen Ausrichtung der Philosophie auch eine Abwertung des anderen verbunden ist und «Philosophie» im Laufe ihrer Geschichte zu einem Werturteil gerät.

Auch in der Philosophie scheint «Ethnozentrismus» oftmals synonym zu «Eurozentrismus» verstanden zu werden.<sup>27</sup> Mit Verweis auf meine Ausführungen in Kapitel 4 spreche ich überwiegend von Eurozentrismus und verstehe ihn als auf relevante Art von anderen Ethnozentrismen unterschiedene Form von Ethnozentrismus. Auch wenn akademische Philosophie per se m. E. treffender als Eurozentrismus zu denken ist, können innerhalb dieses Rahmens durchaus *zusätzlich* auch spezifische Ethnozentrismen bestehen, etwa als Franko-Zentrismus oder Germano-Zentrismus, wenn die philosophischen Leistungen der entsprechenden Gesellschaften als besonders relevant in den Vordergrund gestellt und die anderer in die Peripherie verbannt werden. Zugleich kann etwa der Eth-

---

<sup>26</sup> Alatas 2016, 98.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Davis 2017, 119f. Davis schreibt hier, dass er Robert Bernasconis Kritik am Ethnozentrismus der westlichen Philosophie darstellen wolle, und insbesondere die Kritik an den eurozentrischen Definitionen von Philosophie. Vgl. auch van Norden 2017, 16–29, der hier «philosophical ethnocentrism» bespricht.

nozentrismus bei Griechen, Römern, Juden etc. durchaus auch als eine, sich durch die Jahrhunderte gewissermaßen potenzierende Grundlage gesehen werden, die in den Eurozentrismus mündet. Ethno- und Eurozentrismus können m. E. daher auch parallel bzw. in Kombination auf unterschiedlichen Ebenen des Diskurses auftreten. Ein französischer und ein deutscher Ethnozentrismus, die jeweils die Errungenschaften und Bedeutsamkeit der eigenen Wir-Gruppe betonen, können zugleich in einen Eurozentrismus eingebettet sein, der die Überlegenheit der westlichen Zivilisation gegenüber nichtwestlichen «Zivilisationen» vertritt – ungeachtet der «internen» Streitigkeiten und Hierarchien. Neben das «Wir» gegen die «Anderen» der einzelnen Ethnozentrismen tritt so die eurozentrische Abgrenzung des «Wir» derer, die Anteil am «besonderen» Wissen der Philosophie haben, vom Denken der «Anderen», das eben letztlich nicht den Status «Philosophie» zu erreichen vermag.<sup>28</sup>

### Ausblick auf das Kapitel

Für das Verständnis und zur Begründung, warum die globalisierte Welt und die daraus resultierende globale Perspektive eine Herausforderung an die Philosophie darstellen, sollen in diesem Kapitel einige Facetten der Verbindung von akademischer Philosophie und Eurozentrismus klarer herausgearbeitet werden. Ziel ist es auch, mehr Hintergrundwissen zum Wirken der IKP<sub>C</sub> zu gewinnen sowie zu einigen Aspekten der Genese des modernen Philosophieverständnisses durch die historische Entwicklung des akademischen Fachs unter Ausschluss außereuropäischen Denkens. Ein Aspekt dabei wird auch die Frage sein, warum dem Status «Philosophie» (und was als solche gelten darf), so viel Wichtigkeit beigemessen wird. Dazu werde ich zunächst argumentieren, warum es sich um eine europäisch-westliche Prägung ebenso wie um eine eurozentrische Ausrichtung handelt (Kapitel 5.1.). Daran anschließend problematisiere ich den in globalphilosophischen Arbeiten sehr häufig verwendeten Traditionsbegriff (wie etwa in «westlicher Tradition»), untersuche die «Tradition» der akademischen Philosophie sowie den Mythos der griechischen Abstammung und erbringe einen Vorschlag zur Präzisierung dieser Bezeichnung (Kapitel 5.2.). Darauf folgend kontextualisiere und skizziere ich in einem kurzen Überblick die Entstehung des Eurozentrismus in der Philosophie mit einigen Beispielen (v. a. Kant und Hegel) und reflektiere den damit verbundenen philosophie-historiographischen Wandel sowie die Mechanismen der Inklusion und Exklusion (Kapitel 5.3.). Das ergänze ich mit Refle-

<sup>28</sup> Vgl. Antweiler 2011, 147 ff. Dort schreibt er etwa: «Der grenzziehenden Unterscheidung (Distinktion) in «Wir» («Selbst», «Eigenes», *we-group*) und «Sie» (bzw. «Die», «Ihr», «Nicht-Wir», «Fremde», *they-group*, *out-group*) kommt dabei zentrale Bedeutung zu. [...] Diese Grenze sagt, wer als zugehörig angesehen wird (Inklusion) und wer von der Wir-Gruppe abgegrenzt oder ausgegrenzt ist (Exklusion [...]).» (Kursivschreibungen im Original.)

xionen zum Eurozentrismus in der Wissenschaft an sich bzw. der Universität (Kapitel 5.4.). Abschließend problematisiere ich den Anspruch auf Universalität, auch in Abgrenzung zur «Kulturalität», als eine der Grundherausforderungen des Eurozentrismus (Kapitel 5.5.).

### 5.1. Philosophie: «Europäisch» oder «Eurozentrisch»?

Im Folgenden geht es um die Vertiefung der Argumentation, warum nicht nur von einer europäisch-westlichen Prägung der akademischen Philosophie die Rede sein kann, sondern darüber hinausgehend auch von einer eurozentrischen im Sinne eines einseitigen Fokus, eines Ignorierens nichteuropäischen Denkens und eines Ausschlusses entsprechender Quellen aus der philosophischen Ausbildung.

#### «Vernunft» und europäische Expansion

Stenger fasst einen, wenn nicht *den* zentralen Part des Eurozentrismus-Dilemmas konzise zusammen:

Philosophie galt von alters her als *die* Errungenschaft der abendländisch-westlichen Zivilisation, der die Wissenschaftskultur, das Selbstverständnis des Menschen als Vernunftobjekt wie der personal grundierte Willens- und Freiheitsbegriff entstammen. Hier finden sich die Voraussetzungsbedingungen und Geltungsinstanzen für jedwede Denkmöglichkeit, und insofern sah sich die Philosophie aktueller, allzumenschlicher Problemkonstellationen auch stets enthoben. Gleichwohl wußte man um die anderen, außerwestlichen Denkweisen und Lebenswelten, vermochte diese aber nicht wirklich als *philosophisch* gleichwertige Gesprächsteilnehmer ernst zu nehmen.<sup>29</sup>

Philosophie ist demnach also wesentlicher Teil der Zivilisation, die über Europa hinaus in die Welt expandiert, sich im Anspruch universaler Vernunft als umfassend erachtet und daher sowohl ein blindes Auge auf «allzu menschliche Problemkonstellationen» (wie den Eurozentrismus) wirft als auch andere Formen des Denkens nicht als gleichrangig ernst nimmt. In diesem Anspruch liegt zweifelsohne auch eine gewisse argumentative Attraktivität: Wer könnte sich schon qua Vernunftwesen der Vernunft entziehen wollen?

Waldenfels, der Eurozentrismus als eine «Mischung aus Ethno- und Logozentrismus» betrachtet, argumentiert, dass gerade die neuzeitlich-abendländische Rationalität in ihren aufgeklärten Versionen den Versuch darstelle, «[...] die niv-gewalttätige Zentrierung auf das Eigene [...] zu durchbrechen».<sup>30</sup> Das laufe jedoch auch laut ihm schnell Gefahr, sich in eine andere Richtung zu entwickeln,

29 Stenger 2006, 13. Kursivschreibungen im Original.

30 Waldenfels 1997, 154. Vgl. ebd.

als eigentlich intendiert. Man sehe sich schlussendlich nicht mehr nur als «Europa», sondern als «Vorhut der Vernunft oder gar als Inkarnation der Menschheit», also als Sprecher für den Menschen an sich und für alle Erdteile, was eine «gewaltträchtige Eigendynamik» habe: «Was nicht auf der Linie der großen Vernunft [...] liegt, wird marginalisiert und nach Bedarf eliminiert.»<sup>31</sup> Deutlich klingen hier die Bezüge zur europäischen Expansion und zur Philosophie an:

Die Weltgeistgläubigkeit, mit der Hegel von «Randvölkern», oder der zivilisatorische Hochmut, mit dem Engels vom «Völkerabfall» spricht, haben bis in die Gegenwart hinein ihre Spuren hinterlassen. Der Logos, der solchen [...] Bemächtigungsbewegungen als Stütze und Garant dient, gerinnt zur Ideologie, wenn die Ideen sich mit entsprechenden Interessen verbinden.<sup>32</sup>

Die Zurückhaltung der Philosophie (im Vergleich zu anderen Wissenschaften), die Beziehung zwischen sich selbst und der europäischen Expansion zu thematisieren, mag auch an ihrem Selbstverständnis als Wissenschaft liegen, wie Kirloskar-Steinbach et al. argumentieren, also an

[...] dem verbreiteten fachspezifischen Anspruch, den Gegenständen philosophischer Untersuchungen *sub species* [sic] *aeternitatis* zu begegnen, also von einem gewissen Ewigkeitsstandort aus. Das beinhaltet [...], weitgehend von geschichtlich-kontingenten Aspekten zu abstrahieren [...].<sup>33</sup>

«Sub specie aeternitatis» zu sprechen charakterisiert den Anspruch der Philosophie treffend; vorgeworfen wird ihr, dass jener «Ewigkeitsstandort» sich auf europäisch-westlichen Boden beschränke. Wenn Kirloskar-Steinbach et al. weiter schreiben, dass die Auseinandersetzung mit «Philosophie» in anderen «Kulturen» daher eher mit der vergleichenden Religionswissenschaft assoziiert werde, dann weist das darauf hin, dass Eurozentrismus sich gewissermaßen auch in der Aufteilung der wissenschaftlichen Disziplinen wiederfindet: Während die Philosophie sich mit den «grundlegenden» Fragen beschäftigt, werden die möglichen Beiträge aus anderen Kontexten u. a. in die Kulturwissenschaften «ausgelagert», wo sie «landes-» oder «kulturräumlichspezifisch» bearbeitet werden, z. B. in die Japanologie. Hinzu kommt, dass nahezu alles, was außerhalb des Westens an Wissen produziert wurde, in der Regel als nicht genuin «philosophisch» oder «philosophierelevant» erachtet wird.<sup>34</sup>

Mit Bezug auf Lateinamerika (doch m. E. auch darüber hinaus gültig) will Fornet-Betancourt in der Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus (durch

31 Waldenfels 1997, 154. Vgl. ebd.

32 Waldenfels 1997, 155. Vgl. ebd., 154 f.

33 Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13 f. Kursivschreibung im Original.

34 Vgl. Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 14.

Distanzierung von der europäischen Denktradition und kritischer Revision der Philosophiegeschichte) erreichen, dass

[...] die Legende der verbindlichen Universalität des von Europa bestimmten Verständnisses von Philosophie zerstört [wird] [...]. Die sogenannte abendländische philosophische Tradition wird somit nicht als universales Erbe schlechthin anerkannt. Sie wird vielmehr als regionales Gedankengut verstanden, das nur auf der Basis imperialer Expansion einheimische Denktraditionen verdrängen konnte sowie sich als Beispiel für menschliche Geistesentwicklung durchzusetzen vermochte.<sup>35</sup>

Die Verbindung zur «imperialen Expansion» und die Verdrängung nichtwestlichen Wissens weisen die Philosophie, deren «verbindliche Universalität» zudem ihre eigenen, regionalen Prägungen marginalisiert, deutlich als eurozentrisch aus.

### **Dekolonisation der Philosophie ?**

Dass Philosophie per se kein koloniales Unterfangen ist, steht dabei nicht im Widerspruch zu den Forderungen Fornet-Betancourts und anderer. In der Tat gibt es einige Stimmen, die ausdrücklich eine «Dekolonisation» von Philosophie fordern, etwa Dhawan:

[...] [T]he project of deconstructing philosophy is incomplete without the accompanying project of decolonising philosophy, namely, the hegemony imposed by colonialism. This does not seek a «post-philosophical» discourse, but one where the production of violence and the [...] process of silencing through the hegemonic understanding of philosophy are interrogated.<sup>36</sup>

«Dekolonisation» ist hier Teil ihrer Forderung, dass Philosophie dringend des «re-visioning» bedürfe – eine Formulierung, die Dhawan von Richard King übernimmt.<sup>37</sup> Der Umgang mit westlicher «Hegemonie» wird dadurch erschwert, dass sie oftmals noch nicht einmal als solche wahrgenommen wird, zumal Kolonialismus und Missionierung zunächst im Widerspruch zum allgemeinen Verständnis von Philosophie stehen. Schließlich will sie mittels ihrer logisch kohärenten Argumente überzeugen und in sokratischer Manier das Verstehen beim Anderen befördern, und eben gerade nicht «missionieren» o. ä. Auch koloniale Interessen scheinen per se keinen Platz in der Philosophie an sich, d. h. abgesehen von Einzelmeinungen, zu haben. Schirilla hingegen führt treffend aus:

Es geht um die Dekonstruktion der Gründungsdiskurse der Philosophie und immer um die Frage von Bezügen zum kolonialen Erbe, ebenso um ein Hinterfragen der Hegemonie

<sup>35</sup> Fornet Betancourt 2005, 21. Vgl. ebd., 20 ff.

<sup>36</sup> Dhawan 2007, 26. Vgl. ebd., 25–27. Dhawan bezieht sich hier auch auf King 1999b, 230 ff.

<sup>37</sup> Vgl. Dhawan 2007, 25 und 33 ff. Vgl. King 1999b, 230 ff. King thematisiert hier allerdings auch Versuche, Philosophie in Anlehnung an die Naturwissenschaften zu erneuern.

und der Hervorbringung der Diskursbedingungen in der westlichen Philosophie. Dekolonisierung von Philosophie beinhaltet die Dekonstruktion ihrer Homogenität.<sup>38</sup>

Wenn die Rede von Eurozentrismus und Philosophie zunächst kontraintuitiv erscheint, deutet das bereits auf eine der wesentlichen Schwierigkeiten im Umgang damit in der akademischen Philosophie hin, weil es um ihre Grundlagen und, im Sinne Schirillas, um die Bedingungen des philosophischen Diskurses geht. Waldenfels schreibt von einem «philosophischem Eurozentrismus»,

[...] der hinter den europäischen Welteroberungen steht und dabei mit den besonderen Waffen des Geistes und des Wortes kämpft. Dieser ›geistige‹ Eurozentrismus bringt das Wunder fertig, mit dem Eigenen zu beginnen, durch das Fremde hindurchzugehen und [...] beim Ganzen zu enden.<sup>39</sup>

Die Formulierung «geistiger Eurozentrismus» kann als Hinweis darauf gedeutet werden, dass «philosophisch» hier noch nicht unbedingt die heutige Disziplin in strenger Abtrennung anderer Wissenschaften meint, sondern vielmehr synonym für wissenschaftliches, akademisches Fragen und Wissen steht. Damit weist Waldenfels zugleich auf den Einfluss akademischen und damit auch philosophischen Denkens spätestens seit der Aufklärung hin, dessen «besondere Waffen» den materiellen, kolonialen, missionierenden Eurozentrismus ausrüsten und durchaus auch legitimieren.

Die Entwicklung der Philosophie als akademische Disziplin (und damit auch ihres Eurozentrismus) geht zum einen zeitlich parallel mit europäischer Expansion und Kolonialismus einher. Es lässt sich, zum anderen, zudem auch argumentieren, dass «Philosophen» und akademische Philosophie aktive Beiträge zur europäischen Expansion, Kolonialismus und Zivilisierungsmissionen durch Begründungen und Argumentationen für dieselben leisten und geleistet haben, etwa durch Thesen zu «Aufklärung» und «Fortschritt». Kimmerle betont, dass es «ein Erbe kolonialen Denkens» sei, wenn Philosophie noch immer ausschließlich für die «westliche Geistesgeschichte» reklamiert werde und

[...] die offiziellen Vertreter der westlichen Philosophie nur selten bereit zu sein [scheinen], sich für die Denkweisen in anderen Kulturen zu öffnen und mit ihnen in Austausch

<sup>38</sup> Schirilla 2012, 172. Vgl. ebd. Sie fährt fort: «Daher gehören auch Arbeiten über unterdrückte oder negierte Traditionen in der westlichen Philosophie zu einem interkulturellen Philosophieren.»

<sup>39</sup> Waldenfels 1997, 80. Vgl. ebd., 80f. Er fährt fort: «Der Europäer darf, solange er sein griechisches Erbe wahr, getrost darauf bauen, als Kosmopolit *bei sich zu Hause in der Welt und in der Welt bei sich zu Hause zu sein*. Wer es ihm gleichtun will, wird sich europäisieren [...]» (Kursivschreibungen im Original.)



zu treten. [...] Andere Kulturen werden als unfähig erachtet, die besondere geistige Anstrengung der Philosophie zu vollbringen.<sup>40</sup>

Für den Bezug auf die Philosophie sind v. a. die Wechselwirkungen entscheidend, die Purtschert «zwischen Wissensformationen und kolonialer Praktiken» sieht: «Die moderne Episteme hat die kolonialen Unternehmungen einerseits mit ermöglicht, andererseits hat deren Logik die Wissenschaften mit hervorgebracht.»<sup>41</sup> Für Purtschert spielt daher die «postkoloniale Perspektive auf die Philosophie» eine zentrale Rolle, d. h. laut ihr, die Philosophie in den «diskursiven Kontext» der «Eroberung, Kartographierung und Kategorisierung der Welt» verorten zu wollen und sie so auf ihren spezifischen Eurozentrismus hin zu untersuchen.<sup>42</sup> Fornet-Betancourt sieht durch die Auseinandersetzung mit der Vorherrschaft des paradigmatischen, eurozentrischen Denkmodells auch gleichzeitig «das Ende des europäischen Kolonialismus im philosophischen Bereich» in greifbarer Nähe.<sup>43</sup> Hinsichtlich Lateinamerika sieht er noch heute den «langen Schatten» des Kolonialismus, insbesondere mit Bezug auf die Philosophie, wo es weithin als eine «unterentwickelte Kulturprovinz des europäischen Geistes» gelte. Er führt dies auf den Einfluss Hegels und der Nachwirkung seines Denkens als Vorurteil zurück.<sup>44</sup> Eurozentrismus in der Philosophie ist so gesehen nicht eine ausformulierte Theorie, sondern vielmehr ein auf Vorurteilen und daraus resultierenden (Denk-)Gewohnheiten bzw. Haltungen basierendes epistemisches Hindernis.

Fornet-Betancourt betont, dass die Erfahrung Lateinamerikas mit dem europäischen Kolonialismus u. a. eine des Leidens und der Demütigung gewesen sei.<sup>45</sup> Das ist m. E. nicht auf Lateinamerika beschränkt, sondern betrifft, obgleich sicherlich in regional spezifischen Ausprägungen und Intensitäten, letztlich die gesamte nichtwestliche Welt. Mit Bezug auf die Philosophie artikuliert Maffie in diesem Sinne, dass die mangelnde Anerkennung anderen Denkens, seiner Kategorisierung als «Religion» oder «Mythos» oder «Literatur», aber eben nicht als Philosophie, d. h. dem Höhepunkt und Inbegriff intellektuellen und rationalen Denkens, eine fortdauernde Demütigung und Herabsetzung bedeute.<sup>46</sup> Dagegen kann zugleich nur schwerlich innerhalb des eurozentrischen Rahmens, durch den die Demütigung sanktioniert ist, angekommen werden. Es handelt sich um

<sup>40</sup> Kimmerle 2002, 8f. Vgl. ebd.

<sup>41</sup> Purtschert 2006, 16. Vgl. ebd., 15f.

<sup>42</sup> Vgl. Purtschert 2006, 16. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 3.4. Sie verweist auf Marx, Nietzsche, Derrida und Foucault als Beispiele für selbstkritische Gegenstimmen zum Selbstverständnis der Philosophie. Vgl. Purtschert 2012, 343.

<sup>43</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2005, 21.

<sup>44</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2005, 17–20. Kurzzitat von ebd., 17.

<sup>45</sup> Fornet-Betancourt im Interview, Institut für Weltkirche und Mission 2017, ca. Minute 00:30–01:10.

<sup>46</sup> Vgl. Maffie 2014, 6. Vgl. Kapitel 7.

ein emotional aufgeladenes Thema, das über rein fachliche Bezüge hinausgeht, schnell missverstanden werden und als Gegenreaktion in einer Ablehnung europäischen Denkens per se münden kann.<sup>47</sup>

Die «Abwertung» anderen Denkens steht in Verbindung mit einem komplexen Prozess: Denn die Verbindung zwischen Eurozentrismus, kolonialem Handeln und Philosophie bedeutet auch eine Verbindung zur Aufklärung und zum Humanismus, die mittels der europäischen Expansion weltweit Verbreitung finden, ein universales Bild des Menschen vermitteln und zugleich damit brechen.<sup>48</sup> Wenn Philosophie als zentrales Element von Zivilisation gilt und zugleich weltweit danach gestrebt wird, auch «zivilisiert» zu sein, dann führt die Feststellung, ohne Philosophie zu sein, auch bald dazu, als nicht zivilisiert zu gelten und in der «Hierarchie» entsprechend weit unten angesiedelt zu werden.<sup>49</sup> Aus diesem Gedanken ergibt sich m. E. ein zentrales Motiv der IKP<sub>C</sub>: Bei der Exkludierung des «Rests der Welt» als Nichtphilosophie handelt es sich in ihrer Wahrnehmung nicht nur um einen Ausschluss, sondern vielmehr auch um eine Herabsetzung. Aus der Überzeugung des Mangels an Philosophie in anderen Gesellschaften wird so schnell die Überzeugung der mangelnden Befähigung zu dieser zivilisatorischen Leistung.

In der Philosophie ist das von Osterhammel und Jansen beschriebene «geistige Joch» daher besonders deutlich zu spüren; die Vertreter der IKP<sub>C</sub> (sowie viele andere) wollen der Philosophie ermöglichen, ohne es zu operieren. Zugleich ist das Joch so alltäglich geworden, dass es oftmals indifferent als Normalzustand wahrgenommen wird, also kaum Beachtung findet. Eurozentrismus in der gegenwärtigen Philosophie ist gewissermaßen weder ein negatives noch ein positives Vorurteil, sondern resultierend aus einer Haltung der Indifferenz:

Endemic in present day thought and education, Eurocentrism is naturalized as «common sense». Philosophy and literature are assumed to be *European* philosophy and literature. The «best that is thought and written» is assumed to have been thought and written by Europeans.<sup>50</sup>

«Das Beste, das gedacht und geschrieben wurde» charakterisiert deutlich die mutmaßliche Überlegenheit Europas. Wimmer sieht akademische Philosophie auch heute noch von der Vermutung «latenter Inkompetenz» bei «originär

---

<sup>47</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364, etwa trennen den Eurozentrismus und Kritik daran fast vollständig von positiven oder negativen Gefühlen gegenüber Europa: «It was not Eurocentric to love Proust, but only to wield Proust as «proof» of an innate Western superiority [...].»

<sup>48</sup> Vgl. Chakrabarty 2008, 4. Siehe etwa zu «nonreciprocal ethics» auch Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364 f.

<sup>49</sup> Vgl. zur Zugehörigkeit zu Westen und Zivilisation auch Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143 f. und Kapitel 4.4.

<sup>50</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 1. Kursive Hervorhebung im Original in Fettdruck.

nicht-europäischer Philosophie» geprägt.<sup>51</sup> Außereuropäische Denker befänden sich laut ihm in der «misslichen Lage», nur als (philosophisch) ernstzunehmende Denker akzeptiert zu werden, wenn sie sich innerhalb des westlichen Rahmens bewegten.<sup>52</sup>

### Die globale Herausforderung

Shohat und Stam ergänzen zu den fünf generellen Kernoperationen des Eurozentrismus noch weitere Operationen in verschiedenen akademischen Disziplinen, darunter auch zur Philosophie im Speziellen:

[...] Eurocentric philosophical discourse traces philosophical thinking to the «Greek miracle», with the history of philosophy seen as «footnotes to Plato» [...]. It cultivates the myth of self-critical reflexivity as a Western monopoly, whence the self-aggrandizing and demonstrably absurd claim that only the West has shown a reflexive capacity for self-criticism.<sup>53</sup>

Es handelt sich um Phänomene, die auch in der Gegenwart nahezu uneingeschränkt wirksam sind; der «myth of self-critical reflexivity as a Western monopoly» stellt ein zentrales Element des später zu thematisierenden «Sonderstatus» der akademischen Philosophie dar.<sup>54</sup> Kuno Lorenz formuliert:

Das geschichtliche Bewußtsein, das unsere geistige Kultur prägt, ist trotz aller Beteuerungen, daß die Gegenwart ein Denken in globalen Zusammenhängen verlange, nahezu uneingeschränkt eurozentristisch geblieben. In der Philosophie mehr noch als in anderen Disziplinen, weil Philosophie und Wissenschaft, anders als etwa Kunst und Religion, noch immer häufig für etwas typisch Westliches gehalten werden.<sup>55</sup>

Auch wenn das nicht so wäre, ist die akademische Philosophie quasi automatisch in einigen ihrer Kernbereiche angesprochen und ist zentral wichtig sowohl zur Begründung als auch zur Überwindung des Eurozentrismus, geht es doch im Wesentlichen u. a. um epistemologische Fragen, wie z. B. auch Sunar und Bulut schreiben: «Eurocentrism has been constructed upon the big ontological and epistemological transformations.»<sup>56</sup> Dabei zeigt der Eurozentrismus auch in der Philosophie kein einheitliches Bild, ähnlich dem, wie Wallerstein mit Bezug auf die Politik-, Sozial- und Geschichtswissenschaften argumentiert: Auch wenn die

51 Vgl. Wimmer 1988b, 160 f. Vgl. auch Mall 1997, 76 f.

52 Vgl. Wimmer 1996a, 167 f.

53 Shohat und Stam 2014, 365. Vgl. ebd., 364 f. Vgl. für die Kernoperationen ebd., 2 f. sowie Kapitel 4.2.3.

54 Vgl. u. a. Kapitel 5.4. und Kapitel 7 passim.

55 Lorenz 1998, 9. Vgl. Elberfeld 2017b, 181.

56 Sunar und Bulut 2016, 5. Vgl. ebd., 4 f. Sie beziehen sich v. a. auf moderne (Sozial-)Wissenschaften.

vielen Ausprägungen des Eurozentrismus und der Kritik daran «[...] do not necessarily add up to a coherent picture», sei ihnen doch etwas gemein:

Institutionalized social science started as an activity in Europe [...]. It has been charged with painting a false picture of social reality by misreading, grossly exaggerating, and/or distorting the historical role of Europe, particularly its historical role in the modern world.<sup>57</sup>

Auch Philosophie als institutionalisierte Wissenschaft beginnt in Europa, auch ihr wird vorgeworfen, ein falsches Bild der philosophischen und philosophiehistorischen Realität zu zeichnen.

Es wird so m. E. evident, dass es sich nicht nur um eine europäisch-westliche Prägung der Philosophie handelt, sondern zudem auch um eine eurozentrische. Ihr Kern besteht im Anspruch auf absolute universale Geltung im Widerspruch zur Historizität und Kulturalität des (europäischen) Denkens bei gleichzeitigem Ausschluss nichtwestlicher Beiträge. Auch die ethnozentrischen Aspekte nach Bizumic und Duckitt (*preference, superiority, purity, exploitativeness, group cohesion, devotion*) finden sich hier wieder:<sup>58</sup> Eine Bevorzugung der eigenen Gruppe sowie das Gefühl der Überlegenheit der eigenen Tradition ist ebenso gegeben wie das Interesse an der Reinerhaltung durch dauerhafte Exkludierung anderer. Der Zusammenhalt der Gruppe ist durch das gemeinsame «griechische Erbe» und durch Bezug auf den universellen Anspruch der eigenen Tradition gegeben. «Hingabe» mag hier als Engagement durch redliches, wissenschaftliches Arbeiten und Verteidigung des «Sonderstatus» der Philosophie verstanden werden. Die *exploitativeness* findet sich im Selbstverständnis der akademischen Philosophie wieder, weil sie mit ihrem universalen Anspruch keine Notwendigkeit in der Rücksichtnahme auf das Vorhandensein anderer intellektueller Traditionen sieht. Philosophie beutet andere intellektuelle Traditionen nicht aus, um sich etwa an ihnen zu bereichern, Macht zu gewinnen oder den eigenen Status zu erhöhen. Vielmehr schließt sie jene durch ihre grundsätzliche Abgrenzung konsequent aus und sieht sich selbst als über ihnen rangierend.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Wallerstein 1997, 31.

<sup>58</sup> Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 890–895. Vgl. Kapitel 4.1.1. für meine Besprechung ihrer Thesen.

<sup>59</sup> Zugleich kann argumentiert werden, dass sie sehr wohl insofern «ausbeutet», als sie ihre nichtwestlichen Ursprünge und Einflüsse nicht ausreichend kennzeichnet oder anerkennt.

## 5.2. Akademische Philosophie und «Tradition»

Anknüpfend an die bisherigen Ausführungen zu «Europa» und dem «Westen» sowie an die häufig anzutreffende Verwendung von «Tradition», möchte ich dieses Kapitel für einige ergänzende Überlegungen nutzen. Wie in Kapitel 4 festgestellt, sind die Unterscheidungen Ost und West, Europa und Asien etc. nicht sehr präzise und erzeugen großes Potential für kritische Anfragen. Vor diesem Hintergrund werde ich im Folgenden zum einen den Traditionsbegriff ohne Anspruch auf Vollständigkeit kurz problematisieren (ohne ihn jedoch zu verwerfen), und zum anderen die üblichen Bezeichnungen für die akademische Philosophie als «griechischstämmig», «europäisch» etc. hinterfragen und versuchen, sie in ihrer Vagheit mit der etwas umständlichen Bezeichnung «graecoromanisch-abrahamitisch» zu präzisieren.

### «Tradition» und «Traditionen» in der Philosophie

Obleich der Traditionsbegriff per se zu einer Vielzahl an philosophischen Reflexionen einlädt, wird die Rede von geistesgeschichtlichen oder gar philosophischen «Traditionen» (wie z. B. «westliche», «japanische» oder «buddhistische Tradition») in der Literatur selten begrifflich reflektiert. Dabei ist dieser Sprachgebrauch nicht unproblematisch, steht er doch im Widerspruch zu mindestens einem ganz grundlegenden Anspruch, den die Philosophie an sich selbst hat, wie auch etwa Connolly anmerkt: Philosophie und Tradition könnten als prinzipiell gegensätzlich verstanden werden, da erstere ja schließlich unablässiges Fragen und In-Frage-Stellen bedeute, während letztere eher impliziere, dass man sich auf die Autorität der Vergangenheit verlasse (und sie nicht in Frage stelle).<sup>60</sup>

Harald Schöndorf stellt im Lemma «Philosophie» des *Philosophischen Wörterbuchs* fest, dass es sich bei ihr im strengen Sinne nicht um «irgendeine Weisheitstradition» handle, sondern um

[...] ein mit Begriffen (nicht Bildern, Erzählungen oder Sinnsprüchen) argumentierendes Vorgehen systematischer Art, das sich ohne jede Bindung an Autorität oder Tradition rein an Vernunftgründen orientiert.<sup>61</sup>

Schöndorf trifft damit mehrere Unterscheidungen und verwendet «Tradition» auf verschiedenen Ebenen: Zum einen differenziert er Philosophie strukturell von «Weisheitstraditionen», zu denen sie also für ihn letztlich nicht zählt, zum anderen inhaltlich und methodisch, da sie «ohne Bindung an Tradition» operiere. Zugleich schreibt Schöndorf jedoch als dritte Unterscheidung im Vorwort,

60 Vgl. Connolly 2015, 49 f.

61 Schöndorf in Brugger und Schöndorf 2010, 360.

dass es sich um ein «Wörterbuch der großen philosophischen Tradition» handle.<sup>62</sup>

Es gibt Schöndorf zufolge also die «große philosophische Tradition», die zugleich nicht «irgendeine Weisheitstradition» darstelle und inhaltlich ohne Bindung an Tradition operiere. Seine Definition ist durch die mehrfache Belegung des Begriffs «Tradition» bestenfalls irreführend: Denn zum einen suggeriert sie eine gewisse Einheitlichkeit der Philosophie, die als «eine große Tradition» gefasst werden kann, damit aber im Widerspruch zur großen Vielfalt der unterschiedlichen philosophischen Ausprägungen steht. Doch selbst wenn sie im Licht der breit verstandenen, gemeinsamen Grundlagen der akademischen Philosophie tentativ als «eine Tradition» verstanden wird (wie ich es auch hier in diesem Kapitel versuche), dann steht Schöndorf doch in einem gewissen, nicht nur begrifflichen Widerspruch zu sich selbst, wenn er Philosophie als Tradition sieht, die ohne Bindung an Tradition auskomme. Zumal die vorgebliche Nichtbindung an Autorität und Tradition sowie die reine Orientierung an der Vernunft, die er betont, zwar Teil des Anspruchs und des Narrativs der Philosophie sind, doch in der Praxis nicht umgesetzt werden: Die meisten Darstellungen philosophischer Probleme beginnen durch Rekurrieren auf Positionen aus der Philosophiegeschichte, d. h. ein Einbetten in die «Tradition der Philosophie», oft auch Verbunden mit einem implizierten Autoritätsargument (z. B. *argumentum ad verecundiam*), das seine argumentative Kraft also vorwiegend aus der Größe des besprochenen Denkers ziehen will. Zugleich ist der Bezug auf und die grundlegende Bindung an «Tradition» insofern unausweichlich, als auch die akademische Philosophie auf ihrer Geschichte aufbaut und daraus resultiert, also eine kontextuelle und historische Bindung besteht.<sup>63</sup> Ähnlich formuliert Panikkar: «We sit on the shoulders of our predecessors [...]»<sup>64</sup> Es geht um eine gewisse historische Einordnung bzw. Rekonstruktion von Argumentationen, auch als Teil des «guten Tons» der wissenschaftlichen und argumentativen Praxis in der Philosophie. Gelungene philosophische Auseinandersetzungen bleiben (abgesehen von rein historischen Darstellungen) natürlich nicht bei solchen Einbettungen und Bezügen stehen, sondern entwickeln ihre Argumente *mit* den Positionen der Vordenker und darüber hinaus.

Ob man von *der* Tradition oder *den* Traditionen der Philosophie spricht, kann bereits eine Stellungnahme hinsichtlich der Frage andeuten, ob Philosophie als exklusiv europäisch gedacht wird. Wenn Schöndorf mit einer Formulierung wie *die* «große philosophische Tradition» operiert, ist damit ein Plural eher ausgeschlossen, der sich bei ihm folglich vielmehr auf andere «Weisheitstraditio-

62 Schöndorf in Brugger und Schöndorf 2010, 5.

63 Vgl. WdG, 326, wo Luhmann betont, dass ein System «[...] jederzeit als ein Resultat seiner Geschichte operiert». Vgl. u. a. Kapitel 6.1.2. sowie Kapitel 7 passim.

64 Panikkar 1988, 118.

nen» bezieht, die ihrerseits nicht mit «Philosophie» gleichgesetzt werden.<sup>65</sup> Hingegen von *einer* Tradition der Philosophie zu sprechen bedeutet implizit, dass es andere «Traditionen» der Philosophie gibt oder geben könnte, die dann zu differenzieren wären. Wenn damit nicht nur verschiedene «Traditionen» (im Sinne von «Richtung», «Schule» etc.) innerhalb der «einen großen Tradition» der Philosophie bezeichnet sein sollen, öffnet sich die Debatte für die Analyse nicht-europäischen Denkens.

### Was heißt «Tradition»?

Etymologisch verstanden, von lat. *tradere* (übergeben, überliefern, weitergeben), ist «Tradition» also etwas «Weitergegebenes» oder «Überliefertes» und zeigt damit deutlich eine historische Verbindung bzw. ein gewisses geistiges Erbe an, mit dem umgegangen werden muss bzw. auf dem aufgebaut wird.<sup>66</sup> Ma und van Brakel reflektieren über «Tradition» im Allgemeinen in ähnlicher Manier, als

[...] web of beliefs, customs, common behaviour, and material products that are passed down within a society or within one section of a society. The German word [...] *Überlieferung*, [...] «what is carried down», conveys very well the aspect of historicity and of inheritance of a tradition.<sup>67</sup>

Im Sinne der «Überlieferung» oder durchaus auch eines «Erbes» ist mit der Terminologie «Tradition» damit v. a. auch die Genealogie von Ideen und philosophischen Strömungen angesprochen. Zugleich wird deutlich, dass die Bezeichnung «Tradition» auch das rein Überlieferte übersteigt, also nicht als ein starrer Rahmen verstanden werden muss, sondern vielmehr als ein «Startpunkt» oder eine «Grundlage», aus dem heraus vielfältige Stimmen und dynamische Entwicklungen möglich sind:

A tradition is never a homogeneous and static totality, but internally heterogeneous, dynamic, and without sharp boundaries. Hence, a philosophical tradition is a historically heterogeneous entity subject to constant change. It should not be taken as a collection of fixed doctrines and teachings buried in scriptures and classics. Traditions (as well as languages and concepts) are (re)constituted as evolving events in history.<sup>68</sup>

Wohlweislich schreiben Ma und van Brakel hier von «einer philosophischen Tradition» und verfolgen damit einen deutlich divergierenden Ansatz zu Schöndorf (der auch als Vertreter eines gewissen, akademisch-philosophischen Main-

65 Zur Differenzierung von Philosophie und Weisheitstraditionen bzw. *wisdom* siehe auch Kapitel 7.1.1.

66 Vgl. Connolly 2015, 51. Vgl. Stowasser 1998, 518 f., Lemma *trādō*.

67 Ma und van Brakel 2016, 20.

68 Ma und van Brakel 2016, 20. Vgl. ebd., 20 ff.

streams gelten kann). Sie betonen selbst, dass sie «Tradition» in einem weiteren Sinne als üblich verwenden, etwa auch in Fällen, in denen gewöhnlich eher *school*, *community* oder *culture* gemeint seien, und «Traditionen» wiederum in je weitere «Traditionen», Schulen, *lineages* o.ä. unterteilt werden könnten und müssten, etwa die westliche Tradition u. a. in die phänomenologische und die analytische Tradition o. ä.<sup>69</sup> «Tradition» stellt so auch einen Überbegriff dar: Ma und van Brakel argumentieren, dass «philosophische Traditionen» sich ebenso auf größere Zusammenhänge beziehen können wie etwa den «Osten» oder auf kleinere, wie etwa einen bestimmten Denker, z. B. Heidegger.<sup>70</sup> Als eine alternative Bezeichnung für «Netzwerke», «Schulen», Genealogien, Beeinflussungen und diachrone wie synchrone Verbindungen aller Art präsentiert sich «Tradition» so als ein weitgehend flexibler Begriff, sogar für «Kultur» und «Lebensformen»<sup>71</sup>. Wenn Ma und van Brakel so weit gehen, «Tradition» auch als Synonym zu «Kultur» zu verstehen, dann ist das sowohl konsequent als auch bezeichnend für die problematische Konnotativität beider Begriffe.

Eine ausführliche Behandlung von «Tradition» müsste also auch über das wechselseitige Verhältnis von Traditionen, Schulen, Genealogien, *lineages*, Strömungen, Richtungen usw. reflektieren. Zudem dürfte nicht die Rolle von Individuen vergessen werden, die Traditionen bilden, gestalten und weitertragen, sowie die Frage, inwieweit Unterschiede innerhalb einer Tradition bestehen dürfen, um noch von «einer Tradition» sprechen zu können.<sup>72</sup> Das gilt es auch gerade in globaler Perspektive zu beachten, wo die Besprechung und Differenzierung von «Traditionen» von besonderer Wichtigkeit für viele Denker ist. Connolly betont:

Comparative philosophers contend that tradition plays a more significant role in philosophy than is usually thought. It is of central importance not only in understanding past works of philosophy, but in making sense of present philosophical debates.<sup>73</sup>

Die Rede von «anderen Traditionen» hat für Connolly entsprechend großen Wert: Angesichts «philosophischer Traditionen» außerhalb des Westens könne besser ersichtlich werden, wie die europäischen Traditionen (oder die Tradition der akademischen Philosophie) funktionieren, welche Grundannahmen sie treffe und was als selbstverständlich vorausgesetzt werde: Dies sei also mindestens hilfreich zur Selbstreflexion und zum Verständnis der gegenwärtigen Struktur der

<sup>69</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 21–23.

<sup>70</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 23.

<sup>71</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 22 f. und 307, Endnote 25.

<sup>72</sup> Derartige Differenzierungen können beim Fokus auf Traditionen leicht unbeachtet bleiben: «The more we see an individual philosopher as bound to a tradition, the less we may appreciate what makes that philosopher worth studying in his or her own right.» (Connolly 2015, 53. Vgl. ebd., 52–54.)

<sup>73</sup> Connolly 2015, 49. Vgl. ebd., 49 ff.



Philosophie.<sup>74</sup> Connolly argumentiert treffend, dass die Art und Weise, wie heute (akademisch) philosophiert werde und wie sich die akademische Philosophie präsentiere, das Ergebnis einer langen Entwicklung sei, insbesondere auch das methodische Vorgehen:

The method of philosophical analysis and the question-and-answer style of refutation taught in Western classrooms go all the way back to the ancient Greeks. The essay format that we use for written philosophical engagement has its roots in seventeenth century Europe. The current generation of philosophers did not invent these methods of philosophical discussion, but rather inherited them. Studying philosophy at the level of tradition can help us become cognizant of the basic premises that established philosophical discourses take for granted.<sup>75</sup>

Damit ist natürlich nicht gesagt, dass diese methodischen Ansätze nicht auch in anderen Teilen der Welt und in ähnlicher Weise angewendet worden sein können. Der Punkt ist vielmehr, dass akademische Philosophie auf dem Erbe der Geschichte Europas sowie dort entwickelten Methoden der Philosophie aufbaut und daher in dieser intellektuellen «Tradition» steht, wenn man den Begriff denn bemühen möchte.

### Die Relevanz von «Tradition»

Connolly wendet sich treffend gegen die Vorstellung, dass ein Bezug auf philosophische Tradition ein blindes Befolgen dessen bedeute, was von den Vorgängern hinterlassen worden sei. Auch im Rahmen einer Tradition könne sehr wohl individuell philosophisch gearbeitet werden und auch Weiterentwicklung stattfinden.<sup>76</sup> Fornet-Betancourt betont die Wichtigkeit der Erinnerung und damit auch der Tradition als einen «Kardinalpunkt» der Orientierung. Der Blick auf verschiedene Traditionen ermögliche es laut ihm zudem, besser Distanz zur eigenen Tradition einnehmen zu können – und diese Distanz sei nötig für kritisches Denken.<sup>77</sup>

Mit der kritischen Thematisierung des Eurozentrismus leistet u. a. die IKP<sub>C</sub> also zunächst durchaus eine notwendige Distanzierung von den üblichen Bahnen der akademischen Philosophie, die eine kritische Reflexion der Genese und Struktur derselben begünstigt. Bickmann formuliert:

---

<sup>74</sup> Vgl. Connolly 2015, 50. Siehe dazu auch Kapitel 6.2.2.

<sup>75</sup> Connolly 2015, 50. Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Vgl. Connolly 2015, 50.

<sup>77</sup> Fornet-Betancourt im Interview, Institut für Weltkirche und Mission 2017, ca. Minute 14:24–17:15. Ein Beispiel für eine Distanzierung von bzw. sogar «Bruch mit der Tradition» (im Sinne der «Vorherrschaft des europäischen Denkweges») sieht er in dem Ansatz, «Philosophie in lateinamerikanischer Perspektive» betreiben zu wollen. Vgl. Fornet-Betancourt 2005, 21.

Westlich abendländische Traditionen verlieren zusehends ihre orientierende Funktion; außer-europäische Philosophien unternehmen [...] den Versuch, okzidentale Positionen im Lichte ihrer eigenen Traditionen zu reformulieren und zu distanzieren. [...] Diese Form der «Traditionskritik durch Traditionsbezug» ist von jenem Traditionsbruch, der abendländisch mit Descartes und Kant die Philosophie erreichte, grundlegend verschieden.<sup>78</sup>

Ulrich Johannes Schneider pflegt ein nochmals anderes Verständnis von «Tradition», das die Relevanz des Begriffs verdeutlicht, wenn er gleich drei «Traditionsorte» der Philosophie bestimmen will, nämlich als «literarisch-kulturell», «soziologisch» und «rhetorisch». «Literatur» stellt für ihn insofern einen «Traditionsort» dar, als Philosophie im «Abendland» immer textlich überliefert worden sei und sich «philosophische Gespräche» etc. stets, und sei es nur kurz, auf Texte bezögen, die ohnehin als «treueste» Form der Überlieferung zu verstehen seien.<sup>79</sup>

Den zweiten, soziologisch bestimmten «Traditionsort der Philosophie» sieht Schneider in der «Universität», die «zusätzliche Bildungsschranken» bzw. Zugangsbeschränkungen aufbaue und entscheidend für die Formung der Disziplin im modernen Sinne gewesen sei. Universitäten (und «höhere Schulen») seien seit dem 19. Jahrhundert ein Laboratorium wie auch Ort der Abschottung für die Intellektuellen jeder Generation gewesen, als «gesellschaftliche Enklaven des philosophischen Gesprächs» und «wahrhafte Anstalten der Disziplinierung der Philosophie».<sup>80</sup>

Laut Schneider hafte einer literarischen und soziologischen Bestimmung jedoch «etwas Äußeres» an: Philosophie auf diese Art zu beschreiben und zu verstehen sei daher dezidiert unterschieden von einem gewissen Selbstbild, das Philosophen von sich und ihrem Fach oft pflegen, da es auch bedeute, «[...] Philosophie so zu beschreiben, dass Philosophen sich davon nicht berührt finden».<sup>81</sup> Als dritten Traditionsort der Philosophie sieht Schneider daher die Philosophie selbst, da ihr etwas innewohne (u. a. ein anderes Selbstverständnis), das durch die «grobe» Beschreibung in literarischen und soziologischen Kategorien nicht erfasst werden könne. Insofern Schneider es auch als eine Tradition erachtet, die Philosophie als etwas sehr eigenes und anderes zu verorten als «gewöhnliche» wissenschaftliche oder nichtwissenschaftliche Weltzugänge, ist das m. E. durchaus treffend: Es gehört zur «Tradition» der Philosophie, wie oben bereits

<sup>78</sup> Bickmann 2006, 2. Vgl. ebd., 1–15.

<sup>79</sup> Vgl. Schneider 1998, 121–124. Vgl. dazu Kapitel 7.3.1.

<sup>80</sup> Vgl. Schneider 1998, 124–126. Schneider betont zudem treffend die zentrale Rolle des «akademischen Tributs» wie Prüfungen und Qualifikationsschriften, die zu leisten seien, um «die nötigen Stempel der fachlichen Anerkennung» zu erhalten. Vgl. Schneider 1998, 124. Zur Universität siehe u. a. Kapitel 5.4.1.

<sup>81</sup> Schneider 1998, 128. Vgl. ebd., 126–128.

mit Schöndorf gesehen, sich selbst anders zu denken und einen gewissen Sonderstatus zu reklamieren.<sup>82</sup>

Die für die Philosophie in globaler Perspektive entscheidende Frage ist, ob sie eben als «die eine große Tradition» verstanden oder ob «Tradition» plural gedacht wird. Oft wird argumentiert, dass eine Singularisierung im Widerspruch zu ihrer pluralen Gestalt und der Gleichwertigkeit anderer «philosophischer Traditionen» stehe.<sup>83</sup> Zugleich kann die Rede von «Traditionen» jedoch schnell Gefahr laufen, entgegen der Intention zum Nachteil der «Anderen» interpretiert zu werden, wie etwa Elberfeld betont, wenn von verschiedenen «Traditionen» außerhalb Europas ausgegangen werde, die der «modernen Welt» gegenüberstünden. Da er wie besprochen für eine Perspektive mehrerer Modernen argumentiert, ist diese Vorstellung für ihn nicht nur nicht zutreffend, sondern Ausdruck eines «Überlegenheitsbewusstseins», das anhand der Dichotomie Moderne – Tradition(en) akut erfahrbar werde:

Dieses Schema ist demütigend, da es die moderne ›westliche Welt‹ als entwickelt ansieht und die ›Traditionen‹, die vor allem mit der dritten Welt identifiziert werden, als unterentwickelt betrachtet.<sup>84</sup>

Für Elberfeld ist es daher naheliegend, den Blick von den Traditionen zu nehmen und vielmehr die verschiedenen «Modernen» ernst zu nehmen und in Beziehung zueinander zu setzen, denen er sich ausführlich widmet.<sup>85</sup>

Dieser Einwand Elberfelds ist ein entscheidendes Caveat gegen die prominente Verwendung von «Tradition»/«Traditionen», zumindest solange diese Bezeichnung nur oder überwiegend für nichtwestliches Denken erfolgt. Der Sprachgebrauch bei anderen Autoren wie etwa Ma und van Brakel zeigt jedoch, dass «Tradition» keinesfalls nur als Antagonist in der «Moderne» verstanden werden muss, sondern als Synonym zu u. a. «Schule» gesehen werden kann (und damit keinesfalls als vergangenheitsbezogen und statisch) und vielmehr als dynamischen Veränderungen unterworfen, heterogen und ohne klare Grenzen, als «evolving events in history».<sup>86</sup>

---

82 Vgl. Schneider 1998, 126–131.

83 Vgl. Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 14.

84 Elberfeld 2017b, 257, Fußnote 340. Vgl. ebd., 257. M. E. beschränkt sich die Bezeichnung «Tradition» keinesfalls nur auf die «dritte Welt» (was immer genau darunter heute noch zu verstehen wäre), sondern gerade in der Philosophie auch stark auf China, Japan, Indien etc. Vgl. u. a. Kapitel 4.4.2. zu «Moderne».

85 Vgl. Elberfeld 2017b, 220–272.

86 Vgl. Ma und van Brakel 2016, 20 f.

### «Invented traditions» und «umgekehrte Adoption»

Der Gedanke der «evolving events» leitet z. B. über zu Eric Hobsbawm und der Frage nach «erfundenen Traditionen», womit er kritisch u. a. auf Probleme der Rück-Projektion und darauf aufbauenden, «künstlichen» (d. h. erst im Nachhinein als solche konstruierten) Traditionen hinweisen will. Ohne dass ich hier auf die problematischen Implikationen seiner Thesen eingehen kann (etwa die Unterscheidung zwischen «erfundenen» und «authentischen» Traditionen), will ich festhalten, dass sie eine Art Gegenentwurf zum Verständnis von «Tradition» im Sinne der «Überlieferung» darstellen. Es geht vielmehr um die nachträgliche Konstruktion von Traditionszusammenhängen, die künstlich im Sinne von ahistorischer Kontinuität sind und auch dazu dienen, um gegenwärtige Agenden oder Konzepte wie «Nation» oder Konventionen der Mode zu rechtfertigen.<sup>87</sup>

Ohne die akademische Philosophie pauschal als erfundene Tradition im Sinne Hobsbawms bezeichnen oder den Terminus der *invented tradition* zu sehr ausdehnen zu wollen, gibt es deutliche Anklänge: Angesichts der Eigenwahrnehmung und Konstruktion akademisch-philosophischer Narrative, als die «die große philosophische Tradition» oder auch als besondere Wissenschaft, kann argumentiert werden, dass z. B. Schöndorfs Verständnis der «großen philosophischen Tradition» durchaus Züge einer *invented tradition* trägt (oder auch Überschneidungen zu ähnlichen Konzepten wie etwa Andersons zuvor erwähnten *imagined communities* hat). Ebenso wie die bei Hobsbawm besprochenen Traditionen ist die Philosophie im Verständnis als europäisch-westliche Errungenschaft keine «Tradition», die länger zurückreicht, sondern erst verhältnismäßig spät als solche konstruiert wurde (siehe Kapitel 5.3.). Robert Bernasconi etwa argumentiert explizit, dass auch die «westliche philosophische Tradition» eine erfundene sei und erst im späten 18. Jahrhundert als solche konzipiert worden sei.<sup>88</sup> Eine charmante Formulierung findet Brague für diesen Umstand mit «umgekehrte Adoption», der zufolge man sich seine Vorfahren ausgesucht habe: «Das europäische Erbe ist Gegenstand umfassender Erbschleichereien.»<sup>89</sup> Laut Brague seien Europäer insbesondere keine «Erben der Antike» im herkömmlichen Sinne eines Vermächtnisses: «Erben sind sie hingegen, wenn der Tatbestand des Erbens einzig und allein als ein Vorgang der Aneignung betrachtet wird.»<sup>90</sup> Bragues «umgekehrte Adoption» bezeichnet also gewisse Formen von Aneignungen der Vergangenheit und in diesem Sinne m. E. auch die Konstruktion von Traditionslinien, die mit der Idee von *invented traditions* korrespondiert, d. h. Rückprojektionen in die Vergangenheit u. a. zur Konstruktion und Validierung des eigenen Selbstverständnisses.

<sup>87</sup> Siehe dazu z. B. Hobsbawm und Ranger 1983.

<sup>88</sup> Vgl. Bernasconi 1995, 240 ff.

<sup>89</sup> Brague <sup>2</sup>2012, 137. Vgl. ebd.

<sup>90</sup> Brague <sup>2</sup>2012, 137. Vgl. ebd.

Gegen diese «Aneignung» bzw. «umgekehrte Adoption» wenden sich u. a. globalphilosophische Stimmen, insbesondere gegen die These der vorgeblich ungebrochenen Tradition Europas, welche die Diversität und Gegensätzlichkeit innerhalb des «Westens» sowie Randgruppen und Minderheiten übersehe. Kritik am Eurozentrismus bedeutet auch Kritik an der Idee eines roten Fadens in der Philosophiegeschichte, etwa bei Kimmerle: «Die Fiktion einer zusammenhängenden Tradition von Thales bis zu Hegel [...] wird sich keineswegs halten lassen.»<sup>91</sup> Eine Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus bedeutet auch in diesem Sinne buchstäblich einen «Traditionsbruch». Damit soll jedoch nicht insinuiert werden, dass es in früheren Jahrhunderten keine kritischen Stimmen zur Rolle Europas oder keine genuine Wertschätzung für Nichtwestliches gegeben hätte. Nichtsdestotrotz sind die Wissenschaften heute, und insbesondere die Philosophie, in jene, wie auch immer fiktive, Tradition und Genealogie eingebettet.<sup>92</sup> Ulrich Johannes Schneider analysiert:

Wo Traditionen herrschen, ist die Idee der Tradition oft unbewußt. Wenn sie bewußt wird, deutet das nicht selten auf Krisen hin, auf gesellschaftliche Umbrüche. [...] In jeder eingehenden Kontextanalyse ergibt sich schnell, daß es Traditionen nicht so gibt, daß man sich für oder gegen sie entscheiden könnte, vielmehr ist die Arbeit an der idealen Traditionskonstruktion oft selbst bereits Indiz einer Situation des Orientierungsverlustes, der Überkomplexität, der Undurchschaubarkeit.<sup>93</sup>

Das korrespondiert mit der Prävalenz von «Traditionen» in globalphilosophisch orientierten Schriften, steht doch gerade die globale Herausforderung für «Überkomplexität» und einen gewissen «Orientierungsverlust» für die bzw. in der akademischen Philosophie.

### **Tradition als «argument extended through time»**

Connolly verweist treffend auf die Arbeit Alasdair MacIntyres zum Einfluss von Traditionen auf philosophische Fragestellungen und überträgt sie auf globalphilosophische Probleme. Auch wenn seit der Aufklärung versucht worden sei, universale *standards of rationality* zu etablieren, auch zur intellektuellen Befreiung von «Tradition» und anderen Autoritäten, wird für Connolly und MacIntyre doch klar, dass die Standards selbst nur innerhalb des Kontexts der jeweiligen Tradition Sinn machen können (zumal über diese Standards nie Einigkeit bestanden habe).<sup>94</sup>

91 Kimmerle 2002, 46. Vgl. ebd. Vgl. z. B. auch Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 4.

92 Vgl. Chakrabarty 2000, 5, mit Bezug auf Sozialwissenschaften.

93 Schneider 1998, 7 f.

94 Vgl. Connolly 2015, 51–54. Er bezieht sich ohne genauere Angaben auf MacIntyre 1988.

«Tradition» wird hier also positiv verstanden und eben nicht mehr als Synonym zu «rückständig» oder «irrational», was Connolly mit MacIntyre als missverständlich und als Grund für die Vernachlässigung oder Ablehnung des Begriffs bezeichnet.<sup>95</sup> MacIntyre argumentiert, dass eine Tradition nicht etwas Starres oder Konstantes, sondern als ein «argument extended through time» (der obigen Argumentation Mas und van Brakels nicht unähnlich) selbst etwas Lebendiges und der Veränderung Unterworfenen sei:

A tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and by whose progress a tradition is constituted.<sup>96</sup>

Als «zeitlich ausgedehntes Argument» verstanden wird deutlich, dass «Tradition» nicht notwendigerweise eine Auseinandersetzung als «Letztbegründung» gewissermaßen abschneidet – etwa im Sinne von «Das ist eben Tradition!» – sondern vielmehr selbst ein vielschichtiges Argument darstellen kann. Der Traditionsbegriff legt, so verstanden, den Fokus auf die soziokulturellen Bedingungen, die einen Denker, die Entstehung eines Textes oder den Hintergrund eines Arguments prägen und die es zu verstehen gilt.<sup>97</sup>

MacIntyres Überlegungen selbst entstammen v. a. einem moralphilosophischen Kontext, u. a. im Bezug auf die Stellung des Individuums als Teil einer Gruppe zu moralischen Fragen. Er bespricht so etwa das Verhältnis von «Tradition» und dem starken Individualismus der Moderne und argumentiert, dass man sich nicht in jeder Hinsicht selbst definieren könne, sondern man bereits mit einer Vergangenheit geboren werde.<sup>98</sup> Letztlich, und das ist m. E. die Stärke von Connollys Ausführungen, gelten die Ausführungen MacIntyres und die von ihm inspirierten Überlegungen gleichermaßen auch für die globalphilosophische Situation, etwa wenn MacIntyre schreibt:

What I am [...] is in key part what I inherit, a specific past that is present to some degree in my present. I find myself part of a history and that is generally to say, whether I like it or not, whether I recognize it or not, one of the bearers of a tradition.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Vgl. Connolly 2015, 52 f.

<sup>96</sup> MacIntyre 1988, 12. Vgl. ebd., 12 ff. und vgl. MacIntyre 1981, 220–222. Vgl. Connolly 2015, 52 f.

<sup>97</sup> Vgl. Connolly 2015, 51 f.

<sup>98</sup> Vgl. MacIntyre 1981, 220–222. Vgl. Connolly 2015, 51 f.

<sup>99</sup> Vgl. MacIntyre 1981, 221. Vgl. ebd., 221 f. Vgl. Connolly 2015, 51 f.

Connolly betont sowohl mit MacIntyre die Wichtigkeit und Nützlichkeit von «Traditionen» für die philosophische Auseinandersetzung, als auch das mögliche Problem, dass durch das Fokussieren auf «Traditionen», die Leistungen von Individuen und die Unterschiede zwischen einzelnen Denkern womöglich zu sehr in den Hintergrund geraten könnten. Zugleich wäre aber ein übermäßiger Fokus auf die einzelnen Denker ohne Bezug auf die «Traditionszusammenhänge» oder «Kontexte», in denen sie stehen, ebenso verzerrend.<sup>100</sup> Letztlich wird hier also die Notwendigkeit einer balancierten Differenzierung zwischen individuellen Leistungen und dem soziokulturellen wie historischen Kontext angesprochen, in dem die jeweiligen Denker (auch im Austausch mit anderen) stehen. Connolly argumentiert so schließlich für eine reflektierte Verwendung des Traditionsbegriffs:

The view that philosophy and tradition are opposed only arises when we think of traditions as antithetical to reason and progress. Once we rid ourselves of this prejudice, studying philosophical traditions can be invigorating and inspiring.<sup>101</sup>

Ogleich «Tradition» also kein Widerspruch zu «Moderne» sein muss, kann die Verwendung des Begriffs m. E. gleichwohl problematisch sein, da er nicht sonderlich präzise ist und ein breites semantisches Feld aufweist. Ich verwende ihn in dieser Arbeit schlicht in seinem wörtlichen Sinne – etwas, das tradiert wurde in einem bestimmten Kontext, ein «Erbe», mit dem umgegangen werden muss und das durch die beigefügten Adjektive in der Regel näher bestimmt wird, z. B. die «westlich-philosophische Tradition». Damit ist bereits ersichtlich, wie ungenau diese begriffliche Verwendung ist, denn schließlich enthält der «Westen» ausgesprochen diverse und widersprüchliche Denker und Schulen, etwa die Mystiker und Rationalisten, Analytische Philosophie und Phänomenologie, englische und deutsche philosophische Schulen, aber auch bereits links- und rechtshegelianische Denker. Es gibt, so verstanden, auch untergeordnet weitere, differenzierbare «Traditionen», welche die «westlich-europäische Tradition» konstituieren. «Tradition» stellt einen Formulierungsversuch dar, der jedenfalls geeignet ist, den Fokus der Aufmerksamkeit auf «Traditionszusammenhänge» und soziokulturelle Kontexte, auf Linien der Wissensvermittlung und Wissensübertragung sowie auf die Entwicklung von Netzwerken und Lehrer-Schülerverhältnissen zu lenken.

Wichtig ist m. E. die Erkenntnis, dass «Traditionen» letztlich nichts sind, was einfach «gegeben» ist (oder in diesem Fall «gegeben wird»), sondern vielmehr immer auch etwas, das aktiv generiert und konstruiert, womöglich auch imaginiert wird, ebenso wie «Geschichte» selbst auch gemacht wird in einer Mischung aus Faktizität, Interpretation und Klassifizierung.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Vgl. Connolly 2015, 52 f.

<sup>101</sup> Connolly 2015, 52. Vgl. ebd.

<sup>102</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 18 f. Vgl. auch Kapitel 5.3 und Kapitel 5.2.1.

### 5.2.1. Akademische Philosophie in graecoromanisch-abrahamitischer Tradition?

In der Literatur werden zahlreiche adjektivische Bestimmungen bemüht, um die akademische Philosophie zu charakterisieren, die von geographischen Lokalisationsversuchen über vage inhaltliche hin zu «kulturellen» Einflüssen auf ihre Genese reichen: Neben den häufigsten Bezeichnungen für die Philosophie als «europäisch», «westlich» (sowie landesspezifischen Attributen), finden sich auch Kombinationen derselben wie «europäisch-westlich»<sup>103</sup>, sowie die etwas altmodisch anmutenden, aber doch noch recht häufig anzutreffenden «abendländisch»<sup>104</sup> oder «okzidental»<sup>105</sup>, sowie auch z. B. «griechisch-römisch» oder «lateinisch-christlich»<sup>106</sup>, «greek-european»<sup>107</sup>, «griechisch-lateinisch-europäisch»<sup>108</sup> oder gar «nordatlantisch»<sup>109</sup>. Dementsprechend werden andere «Philosophien», mit denen es in Dialog zu treten gelte bzw. die von der akademischen Philosophie vernachlässigt worden seien, etwa geographisch z. B. als «östliche», «orientale» oder «morgenländische», oder spezifischer als «japanische» oder «indische», durch Negation als «nichtwestliche», «außereuropäische» oder durch traditionsspezifischen Bezug z. B. als «zen-buddhistische» Philosophie bezeichnet.

Wie zuvor argumentiert, sind sowohl die Formulierungen «Westen» als auch «Europa» ungenau und bisweilen irreführend. «Europäische» Philosophie wäre zwar dahingehend korrekt, dass ein Großteil dessen, was als etablierte Philosophiegeschichte gelten darf, in Europa oder europäisch geprägten Kolonien und deren nachfolgenden Gesellschaften stattgefunden hat. Jedoch wäre das insofern unpräzise, als jene europäisch geprägten Gesellschaften wie die USA eigene Wege und «Traditionen» entwickelt haben, die mit einem Verweis auf ihren europäischen Ursprung nicht hinreichend beschrieben werden können. Unpräzise und problembehaftet wäre es auch, weil, allgemeiner mit Jürgen Osterhammel gesprochen, im Laufe der Aufklärung ein «Europabewusstsein» zwar allmählich aufgekommen sei, aber auch im 19. Jahrhundert «Europa» nicht einheitlich gedacht worden sei, sondern viele gegensätzliche Entwürfe mit je eigenen «Raumvisionen» bestanden hätten.<sup>110</sup> Vom «Westen» zu sprechen wäre nicht weniger problematisch: Wie Osterhammel betont, tauche die Idee des «Westens» über-

103 Z. B. Weidtmann 2016, 11.

104 Haeffner in Brugger und Schöndorf 2010, 363.

105 Z. B. Wimmer 2004, 59 oder Nida-Rümelin 2006, 148.

106 Beide bei Alatas 2006, 15. Er schreibt von der «Greco-Roman, Latin-Christian and European tradition».

107 Maraldo 2004, 222.

108 Wimmer 2017, 168.

109 Estermann 1999, 37 f.

110 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 144–148.



haupt erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts prominent auf.<sup>111</sup> Von «westlicher» Philosophie bei Kant, Hegel und Denkern vor dieser Zeit zu sprechen ist damit immer schon eine ahistorische Verwendung, die rückwirkend eine Einheit und Zugehörigkeit suggeriert, die nicht gegeben war.

Mit jenen, wie auch immer lautenden geographischen Bezeichnungen sind in der Regel stereotype Zuschreibungen von Eigenschaften etc. verbunden, die u. a. in der IKP<sub>C</sub> häufig kritisiert werden. So argumentiert z. B. Yousefi gegen eine «Geographisierung des Denkens» und kultureduktionistische Thesen, denen zu Folge das Denken in verschiedenen Weltregionen letztlich «artverschieden» sei.<sup>112</sup> Wie kann also die «Tradition» der akademischen Philosophie näher bezeichnet werden? Mein ergänzender, tentativer Vorschlag lautet auf «graecoromanisch-abrahamitisch», um akademische Philosophie von anderen «Traditionen» genauer zu unterscheiden. Wenn ich, eingedenk der zuvor erbrachten kritischen Reflexion, u. a. zur Anschlussfähigkeit an andere Forschung auch die Attribute «westlich» und «europäisch» verwende, meine ich das stets synonym mit der m. E. genaueren Bestimmung «graecoromanisch-abrahamitisch».

### Der «Griechenland-Mythos» in der Philosophie

Der Rückbezug auf hellenische «Kultur» als Anker dessen, was den «Westen» ausmacht, erweist sich, wie zuvor argumentiert, mehr als ein «Mythos» denn als eine adäquate Re-Konstruktion, insbesondere auch für die Philosophie.<sup>113</sup> Wenn die Philosophie als Entwicklung vom «Mythos» zum «Logos» verstanden und das Denken in anderen Gesellschaften eher im «Mythos» verortet wird, dann ist die ironische Pointe, dass sich nicht nur diese Unterscheidung als Mythos herausstellt, sondern auch das Selbstverständnis der Philosophie als griechischstämmig.<sup>114</sup> Generell gibt es drei Wege, den Griechenland-Mythos v. a. in der Philosophie zu problematisieren: Der erste besteht darin, zu argumentieren, dass

---

111 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143 ff. Vgl. Kapitel 4.4. zur Problematik von «Europa» und «Westen». Wohlweislich hatte es andere Kategorien gegeben («Abendland», «Okzident»), die dann durch den «Westen» ersetzt wurden, welche aber gleichermaßen vage Kategorien darstellen.

112 Vgl. Yousefi 2013, 74–77, v. a. 74f. Yousefi wendet sich gegen Thesen, denen zufolge das Denkmodell des Westens ein logisch-analytisches, an einem individualistischen Menschenbild orientiertes sei, im Gegensatz zum holistischen Denkmodell des Ostens. Er kritisiert hier v. a. Richard Nisbett und Simon Ehlers.

113 Vgl. Kapitel 4.4.2.

114 Yousefi berichtet von einer Kreuzfahrt-Reise Heideggers nach Griechenland, bei der dieser sehr enttäuscht vom Anblick der Insel Korfu gewesen sei, die nicht seinen von der Homer-Lektüre geprägten Vorstellungen entsprochen habe, sodass er die Authentizität seiner eigenen Wahrnehmung bezweifelte habe und nicht an Land gegangen sei. Vgl. Yousefi 2013, 64. Vgl. Yousefi 2010, 65.

Einflüsse von außen (aus Ägypten, Kleinasien etc.) zum Entstehen der griechischen Philosophie beigetragen hätten und daher auch als philosophisch relevant in eigenem Recht gelten müssten. So weisen Autoren der IKP<sub>C</sub> u. v. a. oft darauf hin, dass sich griechisches Denken auf das anderer «Kulturen» gestützt habe, etwa das mesopotamisch-babylonische.<sup>115</sup> Amin sieht bereits im antiken Ägypten einen entscheidenden, «universalistisch-moralischen» Durchbruch, der für das folgende Denken einen Grundpfeiler dargestellt habe.<sup>116</sup> Und obgleich z. B. Martin Bernal's Thesen im Einzelnen sicher oft zu Recht widersprochen wurde, weist auch er doch folgerichtig auf die kleinasiatischen und nordafrikanischen Einflüsse auf griechisches Denken hin.<sup>117</sup>

Die Kritik an einem «eurozentrischen Hellenismus» o. ä. soll zeigen, dass Griechenland nicht nur nicht der Anfangspunkt philosophischen Denkens gewesen sei, sondern es zudem auch außerhalb der Sphäre, die Europa bzw. der Westen für sich reklamiert, solches Denken gegeben habe. Entsprechend besteht der zweite Weg darin, zu argumentieren, dass auch eigenständige philosophische Traditionen ganz ohne Bezug zu Griechenland bestanden hätten, die also weder hellenisches Denken beeinflusst hätten noch ihrerseits davon beeinflusst worden seien (wie z. B. China), was sie jedoch nicht weniger als «Philosophie» klassifiziere. Für Amin erfüllt der «Mythos der griechischen Abstammung» eine essentielle Funktion in der Konstruktion des Eurozentrismus, nämlich zur Konstruktion der Idee

[...] que l'héritage grec prédisposait à la rationalité. Dans ce mythe la Grèce serait la mère de la philosophie rationnelle, tandis que «l'Orient» ne serait jamais parvenu à dépasser la métaphysique.<sup>118</sup>

Amin kritisiert, dass die Geschichte der «sogenannten» westlichen Philosophie immer mit dem antiken Griechenland beginne und bei allen nachfolgenden, darauf aufbauenden Errungenschaften (etwa dem Humanismus, der Betonung der Vernunft etc.) nie die Beiträge des «Oriens» anerkannt worden seien. Die Rolle des islamischen Denkens sei, wenn überhaupt, auf die Transmission einiger Texte beschränkt und gar selbst nicht in der Lage erachtet worden, inhaltlich über die griechischen Grundlagen hinauszugehen. Erst die Renaissance schließlich habe in dieser Sicht das griechische Erbe tatsächlich aufgreifen und weiterentwi-

115 Vgl. dazu meine Ausführungen in Kapitel 5.3. und in Kapitel 7.

116 Vgl. Amin 1988, 21 und Amin 1989, 18.

117 Siehe neben Bernal 1987 zu seiner Rezeption z. B. Bernasconi 1997a, Amin 1988, 63f./Amin 1989, 92f.

118 Amin 1988, 62. Vgl. ebd., 61 ff. In der englischen Übersetzung: «[...] that the Greek heritage predisposed Europe to rationality. In this myth, Greece was the mother of rational philosophy, while the «Orient» never succeeded in going beyond metaphysics.» (Amin 1989, 91. Vgl. ebd., 90f.).

ckeln können – obgleich, wie Amin pragmatisch feststellt, mit den über andert-halb Jahrtausenden Abstand zwischen Renaissance und antikem Griechenland derart viel Zeit vergangen sei, dass auch die zwischenzeitlichen Entwicklungen zentral relevant seien.<sup>119</sup> Der dritte Weg besteht entsprechend darin, zu argumentieren, dass das antike griechische Wissen Vermittlung und Beeinflussung von anderen Quellen erfahren habe, die daher auch als konstitutiv für die Philosophie miteinbezogen werden müssten. Ganz abgesehen davon biete auch griechisches Denken kein einheitliches Bild, sondern eine Vielzahl von Positionen, die zudem historisch unterschiedlich stark rezipiert und präferiert worden seien, wie etwa Holenstein argumentiert.<sup>120</sup>

### Von «griechisch» zu «graecoromanisch-abrahamitisch»

Auch wenn ein alleiniger Griechenlandbezug zur Erklärung der «Tradition» der akademischen Philosophie nicht ausreichend ist, macht die sozusagen «stille Genealogie» prähellenischer Quellen m. E. kaum einen inhaltlichen Unterschied für die Geschichte der Philosophie als Geschichte der Rezeptionen und *lineages*.<sup>121</sup> Daher verzichte ich mit «graecoromanisch-abrahamitisch» bewusst auf begriffliche Bezüge zu vermuteten Vorläufern oder Inspirationen griechischen Denkens in Asien oder Afrika, die der IKP<sub>C</sub> und anderen ebenso wie die Betonung philosophischen Denkens in aller Welt als Argument zur Überwindung von u. a. ethno- bzw. eurozentrischer Einseitigkeit dienen. Dieses Ziel ist durch die Formulierung «graecoromanisch-abrahamitisch» jedoch nicht in Frage gestellt: Der Neologismus soll nicht besagen, dass es keine Vorläufer zu griechischen Philosophen oder keine philosophisch relevanten Denker in anderen Weltgegenden gegeben hätte, sondern lediglich, dass sie wirkungsgeschichtlich nur bedingt von Interesse für die akademische Philosophie sind.<sup>122</sup>

«Griechisch» bezeichnet den Anfangspunkt und die Basis dessen, was als akademische Philosophie gilt, auf die sich fast alle nachfolgenden Autoren beziehen, wie bereits Whitehead pointiert formuliert: «The safest general characteriz-

119 Vgl. Amin 1988, 62–64 und Amin 1989, 91–94.

120 Vgl. Holenstein 1997, 58 f.

121 Einen Unterschied machen diese Hinweise hingegen strukturell als Gegenargument zu Thesen, dass afrikanisches oder asiatisches Denken per se nicht in der Lage sei, Philosophie zu betreiben o. ä. Vgl. Kapitel 5.3.

122 Brague denkt das Bild der «Quelle» weiter und argumentiert, dass Kulturgeschichte ein Kontinuum darstelle und es unsinnig sei, zu glauben, «[...] es könnte einen Fluss ohne das Wasser seiner Zuflüsse geben [...]». (Brague 2012, 95. Vgl. ebd., 95 f.) Er betont, dass sich auch die Griechen selbst bereits bewusst gewesen seien, als «ehemalige Barbaren» alles von anderen geerbt zu haben und es sich zwischen «Barbaren» und «Griechen» v. a. um einen chronologischen Unterschied handle. Vgl. ebd., 50–52.

ation of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.»<sup>123</sup> Jedoch kommen viele entscheidende Einflüsse hinzu:

So wie die alten Griechen sich kaum vorstellen konnten, wie ›ihre‹ Philosophie in lateinischer Sprache transformiert wurde, konnten auch die Römer kaum antizipieren, wie sich philosophisches Denken unter christlichem Einfluss verändert hat.<sup>124</sup>

Da also der Bezug auf «griechisch» nicht ausreicht und auch «westlich-europäisch» o. ä. zu ungenau, geographisch irreführend und im Falle der Philosophie als *analytisches* Mittel weitgehend unbrauchbar ist, bietet sich m. E. «graecoromanisch-abrahamitisch» an. Damit kann die konnotative Ungenauigkeit insofern reduziert werden, als die Entwicklungslinien der akademischen Philosophie m. E. ausreichend präzise differenzierend und zugleich doch nicht reduktiv beschrieben werden. Die Einflüsse der häufig marginalisierten Denker, die qua Jude oder qua Muslim als das «Andere» oder das «Fremde» konstruiert und ausgegrenzt wurden, sich aber oftmals auf die gleichen Grundlagen beziehen und einem ähnlichen geistigen Umfeld entstammen, kommen besser zur Geltung.<sup>125</sup>

Diese Gemeinsamkeiten und Verflechtungen zu betonen, ist m. E. auch deswegen wichtig, weil in Beiträgen zum intellektuell-interkulturellen Dialog insbesondere Austauschprozesse zwischen christlichem und muslimischem Denken trotz der geteilten Grundlagen als erfolgreiche interkulturelle Kontakte gepriesen werden.<sup>126</sup> Dies ist natürlich nicht inkorrekt, insbesondere eingedenk Malls Aussage, dass jede philosophische Begegnung bereits als eine «interkulturelle» verstanden werden könne. Zugleich bedarf es weiterer Differenzierung, um der geistesgeschichtlichen Nähe zwischen Islam und Christentum einerseits und der relativen Distanz zwischen europäisch-westlichem und z. B. japanischem Denken andererseits gerecht werden zu können. Mit «graecoromanisch-abrahamitisch» soll also auch erfasst werden, dass muslimisches Denken näher an der akademischen Philosophie liegt als z. B. japanisches: Hier besteht eine andere Art von «Interkulturalität», die mehr Interkonnektivität und mehr *entanglements* auf-

---

123 Whitehead 1978, 39. Die Formulierung «European philosophical tradition» deutet bereits die Unterschiede im englischen und deutschen Sprachgebrauch an, worauf ich in Kapitel 7 zurückkommen werde. Wimmer kritisiert die Aussage Whiteheads scharf, da er ihm vorwirft, hier «kein Adjektiv im Sinn» zu haben und die Philosophie allgemein als Fußnote zu Plato zu verstehen. (Vgl. Wimmer 2004, 34, Fußnote 7.) Das steht offensichtlich im Widerspruch zu Whiteheads Formulierung als «*European philosophical tradition*».

124 Elberfeld 2017b, 131 f. Vgl. ebd. Er sieht eine ähnliche Wende für den Beginn des 21. Jahrhunderts.

125 Andererseits wurde aber etwa Spinoza von seiner jüdischen Gemeinde in Amsterdam ebenfalls ausgegrenzt und ausgeschlossen, weil seine Auffassung als nicht konform mit den tradierten Glaubenslehren gesehen wurde.

126 Siehe z. B. Yousefi 2013, 79–167, der hier «Orientalische Philosophie und ihre interkulturellen Dimensionen» besprechen will.

weist, eine gewissermaßen sehr «weiche» Form von Interkulturalität. Eine sehr viel «härtere» Form von «Interkulturalität» wäre die zu ostasiatischen Traditionen, weil dort Verflechtungen und gemeinsame geistesgeschichtliche Quellen kaum gegeben sind. Eine Gegenüberstellung von Ibn Sina («Avicenna») mit Thomas von Aquin könnte in gewisser Hinsicht bereits auch als eine «intrakulturelle» bezeichnet werden, im Hinblick auf die gemeinsamen Grundlagen und etwa im Vergleich zu einer Gegenüberstellung von Thomas mit Dōgen Zenji, die keine Bezüge zueinander haben und deren Denken auf stark unterschiedlichen Grundlagen aufbaut.<sup>127</sup>

### Die «Romanität»

Brague beklagt, dass Europa nicht nur griechisch (oder hebräisch oder graeco-hebräisch) sei, sondern vielmehr «das Römische» bzw. «die Romanität» das beste Paradigma zur Reflexion über Europa liefere. Er betont die römische Vermittlung des griechischen, christlichen sowie alttestamentarischen «Erbes» und sieht auch Europas Fortschrittsstreben sowie die Dynamik der europäischen Geschichte durch die «Romanität» geprägt, bzw. durch die mit einem herkunftsbezogenen «Minderwertigkeitskomplex» verbundene «römische Haltung»:

Diese ist geprägt von dem Bewusstsein, über sich das herausragende «Griechentum» zu haben und unter sich das «Barbarentum», das es zu überwinden gilt. Mir scheint, dass es dieses Spannungspotential zwischen «hoher Klassik» und «tiefer Barbarei» ist, das Europa vorantreibt.<sup>128</sup>

Brague argumentiert im Wesentlichen gegen die mangelnde Wertschätzung (mitunter auch der Römer selbst) für den römischen Beitrag zur «Kultur» Europas, der sich mindestens zentral dadurch auszeichne, die «alten Inhalte» vermittelt und weitergetragen zu haben.<sup>129</sup> Der «Romanitäts-Teil» sei gewissermaßen

---

<sup>127</sup> Kurt Flasch kommentiert zu Ibn Sina: «Roger Bacon, einer der originellsten Denker des Westens im 13. Jahrhundert, sah in Avicenna den – nach Aristoteles – zweiten Neubegründer der Philosophie. Thomas von Aquin stützte sich auf ihn, wenn er seinen Gott das reine, subsidiierende Sein nannte; er baute auf Avicennas Unterscheidung von möglichem und notwendigem Sein einen seiner Gottesbeweise.» (Flasch <sup>3</sup>2013, 334. Vgl. ebd., 330–335.) Zur Unterscheidung «intrakulturell» und «interkulturell» siehe auch Kapitel 6.2.3.

<sup>128</sup> Brague <sup>2</sup>2012, 51. Vgl. ebd., 50–52 und 37 f. Siehe ebd., 35–98 für Bragues Argumentation zur «Romanität».

<sup>129</sup> Vgl. Brague <sup>2</sup>2012, 40–42. Dem eingedenk muss zugleich auch betont werden, dass die griechisch-römische Welt jedoch keinesfalls auf das, was heute unter «Europa» verstanden wird, beschränkt oder gar damit synonym wäre. Sie erstreckt sich weit nach Kleinasien, in den Kaukasus, nach Nordafrika hinein und bleibt weit entfernt von Ost-Mittel-Europa und Skandinavien.

ein Katalysator und Transmitter für griechisches Denken, und über die Christianisierung auch für diese.<sup>130</sup>

Brague will also zeigen, dass die Beziehung Europas zu seinen Quellen (die er mit den Fixpunkten Athen und Jerusalem beschreibt) im Wesentlichen «römisch» sei, auch gerade wenn es um philosophische Quellen gehe. Brague sieht die Betonung des «Römischen» in der europäischen Geschichte und «Kultur» als eine Übung in selbstreflektierter Bescheidenheit und im Verzicht darauf, ein «Ursprung» zu sein:

Es bedeutet, anzuerkennen, dass man im Grunde nichts erfunden, wohl aber es verstand, eine Strömung, die von weiter oben kam, ohne Unterbrechung einzig durch Umleiten, weiter fließen zu lassen.<sup>131</sup>

Insgesamt stellt daher der römische Anteil an der Geschichte und Entwicklung der Philosophie m. E. eine entscheidende Ergänzung zur Formulierung als bloße «griechisch-abrahamitische» Tradition dar.

### Zu «abrahamitisch»

Als dritte Komponente «abrahamitisch» zu sehen ist insofern ungewöhnlich, als in der Regel, wenn überhaupt, von einer jüdisch-christlichen oder jüdisch-griechischen Verbindung die Rede ist, nicht aber unter Einbezug des Islam. Malhotra etwa verwendet «Westen» in Bezug auf «[...] the cultures and civilizations stemming from a rather forced fusion of the biblical traditions of ancient Israel and the classical ones of Greece and Rome».<sup>132</sup> Zugleich betont er selbst, dass er diese hybride Bezeichnung doch weitestgehend vermeiden wolle, da sie von einigen Anhängern jener Religionen nicht gern gesehen werde und ohnehin die oftmals scharfen Unterschiede und Gegensätze zu überdecken geneigt sei.<sup>133</sup> Auch die Ausführungen Westerkamps zeigen, dass jüdisches Denken etwa in der Frühaufklärung eher als marginale Denktradition gesehen, als das «Andere» ebenso wie als ein gewisses Kontinuum erst konstruiert worden sei, welches es so gar nie gegeben hätte, und so «jüdische Philosophie» also eine orientalistische Unterscheidung der Aufklärung darstelle.<sup>134</sup> Westerkamps Arbeit bietet damit ein ein-

130 Valéry 1956, 44. Vgl. Brague <sup>2</sup>2012, 37 und 40–46.

131 Brague <sup>2</sup>2012, 98. Vgl. ebd. und ebd., 36.

132 Malhotra 2018, 3. Vgl. ebd., 3f. Ähnlich formuliert Brague: «Seine [Europas] Kultur läuft letztlich auf zwei aufeinander nicht zurückführbare Elemente hinaus [...] [,] die jüdische, später christliche Tradition und [...] die Tradition des antiken Heidentums. Um jeder dieser beiden Strömungen einen Namen zu geben, könnte man Athen und Jerusalem vorschlagen.» (Brague <sup>2</sup>2012, 36. Vgl. ebd., 36f. auch für weiterführende Quellen.)

133 Vgl. Malhotra 2018, 3f.

134 Vgl. z. B. Westerkamp 2009, 12, 18f. und 38–41. Jüdischem Denken sei unter den «marginalen» Traditionen zugleich ein zentraler Platz zugestanden worden: «Es musste von anderen

dringliches Beispiel gegen die voreilige Gleichsetzung des christlichen und des lange Zeit eher orientalisierten und antagonisierten jüdischen Denkens. Zwar bestehen einerseits enge Verbindungen; andererseits sei, wie Osterhammel hervorhebt, die Betonung der «Koppelung der judäo-christlichen Zivilisation» als synonym zum «Westen» o. ä. aber eher jüngeren Datums und «[...] vor den 1950er Jahren ohne öffentliche Bedeutung».<sup>135</sup>

Meine Fassung als «abrahamitisch» will zudem auch die Rolle des Islams in der Philosophie berücksichtigen: Die Rolle als Bewahrer und Übermittler griechischer Antike und ihrer Autoren, als eigene Quelle mittelalterlich philosophischen Denkens, sowie auch als dessen abgegrenztes «Anderes», d. h. als der «Orient» und damit als Sinnbild des Fremden, gegen das die europäische (hier überwiegend christliche) «Identität» und Zusammengehörigkeit sich etablieren, schärfen und behaupten musste. Amin bezeichnet den Islam und das Christentum beide als «Erben des Hellenismus» und in diesem Sinne als «Zwillingsgeschwister», ungeachtet aller Feindseligkeiten.<sup>136</sup> Dem eingedenk kann die akademische Philosophie keinesfalls als gleichwertig christliche und muslimische Inhalte rezipierend gedacht werden: Yousefi klagt, dass der «arabisch-asiatischen Welt» in der «eurozentrische[n] Historiographie und Philosophie» nicht mehr als die Rolle eines «Briefträgers» zukomme, d. h. als Vermittlerin antiker Inhalte.<sup>137</sup> Holenstein kritisiert, dass z. B. im ausführlichen Lemma «Philosophie» im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* muslimische Denker überhaupt nicht vorkämen sowie überraschend wenige jüdische.<sup>138</sup> Brague betont, dass sowohl jüdisches als auch islamisches Denken wichtige Einflüsse auf die Philosophie und «westliche Kultur» im Allgemeinen gehabt hätten:

Es gilt also die Ungerechtigkeit wiedergutzumachen, die der arabischen Welt vom modernen Westen angetan wurde, und die Erinnerung an die Anleihen wachzurufen; allerdings muss man sich auch davor hüten, dieselbe Ungerechtigkeit jenen Zivilisationen zuzufügen, die der arabischen vorausgegangen sind, indem man unbeachtet lässt, was diese ihrerseits vom Griechentum, von Persien oder Indien empfangen hatte.<sup>139</sup>

---

außergriechischen Traditionen abgehoben, konnte jedoch nicht selbst in die klassische Tradition aufgenommen werden.» (Ebd., 19.)

<sup>135</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 144. Vgl. ebd., 143 f. Vgl. auch Kapitel 4.4.1.

<sup>136</sup> Vgl. Amin 1988, 25 ff. und Amin 1989, 26 ff.

<sup>137</sup> Vgl. Yousefi 2005, 23. Yousefi übernimmt das Bild von Sigrid Hunke.

<sup>138</sup> Vgl. Holenstein 2012, 119 ff.

<sup>139</sup> Brague <sup>2</sup>2012, 96. Vgl. ebd., 95 ff. und ausführlicher ebd., 53–98. Brague argumentiert, dass die Wiederherstellung des direkten Kontakts zu den griechischen Quellen durch den Fall Byzanz einen «kulturellen Kurzschluss» zu Folge gehabt habe und man nun die bisherigen arabischen Vermittler überspringen und ein arabisches Erbe hätte leugnen können. Vgl. ebd., 92.

Den Islam hier zu marginalisieren bedeute selbst eine Form eurozentrischer Anmaßung, wie Shohat und Stam ausführen, die zugleich die Bedeutung des Christentums als auch die ahistorische Verbindung zum Judentum zu sehr in den Vordergrund rücke «[...] while erasing the Jewish-Muslim hyphen [...]».<sup>140</sup> Das gilt es durch die Formulierung «graecoromanisch-abrahamitisch» zu überwinden, die nicht behaupten will, dass all jenes Denken aus einem Guss stamme, sondern vielmehr, dass die Gemeinsamkeiten und zahlreichen «Verflechtungen» der Traditionen (in ihren Bezügen auf altgriechisches Denken bzw. auf «abrahamitische» Themen) die Unterschiede der historischen Verortung überwiegen.<sup>141</sup>

Wenn ich von «christlichem», «jüdischem», «muslimischem» oder gar «abrahamitischem Denken» spreche, laufe ich damit ebenso Gefahr, stereotypisierend die Unterschiede zu nivellieren, die zwischen den so zusammengefassten Denkern bestehen, wie das bei «griechischem» oder auch bei «graecoromanisch-abrahamitischem» o. ä. Denken der Fall wäre.<sup>142</sup> Es kann sich daher m. E. je um nur eines von vielen Attributen handeln: Von z. B. Spinoza als «jüdischem Denker» zu schreiben, darf nicht reduktiv verstanden werden und muss auch die Möglichkeit einräumen, dass dieses, wie auch jedes andere Attribut («muslimisch», «buddhistisch», «japanisch» etc.), mitunter vielleicht gar keine größere Rolle spielt. Westerkamp formuliert treffend, dass es nur auf den ersten Blick unproblematisch scheine,

[...] die sprachliche, religiöse oder nationale Herkunft eines Denkers über das Epitheton entscheiden zu lassen, das seiner Philosophie beigelegt wird. Doch schon dieses naive Verfahren stellt vor unlösbare Probleme, weil sich die Prädikate überschneiden [...]. Ein arabischer Philosoph muss kein islamischer Denker sein, ein israelischer kein jüdischer.<sup>143</sup>

Die zuvor erwähnte Kritik an der Essentialisierung durch Identitätskonstruktionen gilt auch für die Philosophie. Schirilla betont, dass die IKP hier vor einer entscheidenden Herausforderung stehe:

Die Frage, wie kulturelle Aspekte nicht essentialisierend thematisiert werden können, wie sie als eine Differenzlinie unter anderen begriffen werden können, muss interkulturelles Philosophieren begleiten.<sup>144</sup>

<sup>140</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 365 f. Vgl. ebd. Zugleich aber stünden die abrahamitischen doch über polytheistischen Religionen, die als «animistic, fetishistic, idolatrous, and superstitious» verdammt würden.

<sup>141</sup> Siehe dazu z. B. auch Elberfeld 2017b, 85–95 zu Verflechtungen dieser drei im Mittelalter.

<sup>142</sup> Amin schreibt, dass «Juden» und «Araber» in einer Kategorie zu kombinieren aus dem Versuch resultieren könne, alte Vorurteile mit wissenschaftlicher Seriosität zu versehen. Vgl. Amin 1988, 65 und Amin 1989, 96.

<sup>143</sup> Westerkamp 2009, 39. Vgl. ebd., 38 ff.

<sup>144</sup> Schirilla 2012, 168. Vgl. ebd., 167 f.



Mit «graecoromanisch-abrahamitisch» sollen also ebenso wenig Differenzierungen essentialisierend aufgehoben werden, wie durch einzeln genommene Attribute.

### Die Vorzüge der Formulierung «graecoromanisch-abrahamitisch»

Da es als Differenzen übertüchelt verstanden werden kann, ist das Kompositum «graecoromanisch-abrahamitisch» gewissermaßen ebenso künstlich wie «westlich», «europäisch» etc., überwindet jedoch ein Stück weit die geographischen Einschränkungen, in dem es den Fokus von den Ursprungs-Regionen der Tradition der akademischen Philosophie nimmt und ihn stattdessen auf ihre Quellen legt. Trotz zweifellos bestehender Unterschiede u. a. «kultureller» und soziologischer Art zwischen einem christlich und einem muslimisch geprägten Philosophen, stützen sie sich dennoch in weiten Teilen auf gleiche oder ähnliche Quellen. Natürlich entsteht durch den gemeinsamen Bezug noch keine einheitliche oder sonst näher zusammenhängende «Tradition» (im engeren Sinne) – doch das ist auch keinesfalls die Konklusion meines Arguments. Es besagt letztlich v. a., dass Verbindungen existieren, ein nachweisbares Sich-aufeinander-Beziehen und Sich-auf-die-gleichen-Quellen-Beziehen, und damit bereits eine grundlegende Unterscheidung getroffen werden kann zu etwa Nāgārjuna, Dōgen oder Kong Zi.<sup>145</sup> Vertreter aus anderen geographischen Regionen, wie etwa der japanischen Kyōto-Schule, die eine klassisch-philosophische Ausbildung erhalten haben und klar in graecoromanisch-abrahamitischer Tradition stehen, können mit diesem Attribut m. E. stimmiger integriert werden als mit dem Kontrast westlich/östlich, weil genauer benannt wird, was «westlich» in diesem Fall bedeuten soll.<sup>146</sup> Als diese Tradition wird akademische Philosophie weltweit gepflegt und gelehrt, sei es in Japan oder Lateinamerika. Sie repräsentiert also zunächst eine bestimmte Tradition spezifischen Wissens, die Tradierung dieses Wissens und seine «Kanonifizierung».

145 Auch wenn z. B. Platon das *Lunyu* 論語 des Kong Zi gelesen hätte und davon beeinflusst worden wäre, entstünde hieraus noch keine «Tradition», solange diese Lektüre nicht aktiv rezipiert worden wäre. Vgl. Kapitel 7.6.3. zu Netzwerken. Ein m. E. extremes und seinerseits eurozentrisches Beispiel für den Versuch, Verbindungen herzustellen, stellt Lutz Geldsetzers Übersetzung und Kommentar einer Übersetzung Kumārajīvas von Nāgārjunas *Mūlamādhyamakakārikā*, in der Geldsetzer die Hypothese vertritt, «[...] daß Nāgārjuna Kenntnisse und Informationen über die griechische Philosophie hatte, die ihn zu seinen ungewöhnlichen Argumenten inspirierten, und die ersichtlich nicht aus dem Kontext des indischen Denkens stammen können». (Geldsetzer 2010, XIII. Vgl. ebd.) Er sieht, neben etwa der Substanzlehre, speziell Aristoteles Lehre von den vier Ursachen als direkten Bezugspunkt für Nāgārjunas Kritik. Vgl. Geldsetzer 2010, 108 ff. et passim.

146 Zugleich erweitert die Kyōto-Schule diesen Rahmen durch ihre Rezeption japanischer Quellen etc.

Diese komplexe Argumentation ist anfällig für Missverständnisse: Es geht nicht darum, zu behaupten, dass Philosophie nur in graecoromanisch-abrahamitischer Tradition möglich wäre, oder darum, Attribute wie «westlich» oder «europäisch» für die akademische Philosophie als falsch zu bezeichnen. Diese Darstellung ist vielmehr der Ansatz eines Versuchs einer präziseren Beobachtung der Strukturen akademischen Philosophierens. Osterhammel spricht in anderem Zusammenhang treffend von «mental maps» und der «Relativität von Raumvisionen»: Wenn ich daher die «Tradition» der Philosophie als «graecoromanisch-abrahamitisch» bezeichne, dann ist damit ausdrücklich nicht impliziert, dass sich Philosophie gemeinhin selbst so versteht oder verstanden hat.<sup>147</sup> Die Bestimmung als «graecoromanisch-abrahamitisch» ist insofern idealisiert, als sie diese Einflüsse in ihrer Genese zwar zweifelsohne hat, ihnen aber kein gleichrangiger Platz in der historiographischen Darstellung zukommt. Es handelt sich in diesem Sinne um eine «erfundene Tradition» zur Verdeutlichung der grundlegenden Quellen, Kontexte, «Verflechtungen», «Netzwerke». Wie zuvor argumentiert, sind Traditionen (wie auch Geschichte) nicht einfach gegeben, sie werden immer auch aktiv generiert – um eine eigene «Identität» zu festigen, Legitimität zu erlangen o. ä. «Graecoromanisch-abrahamitisch» kann insofern auch als ein «Experiment» der Traditionskonstruktion verstanden werden, mit dem Ziel, Verbindungen und Wechselwirkungen in der Genese der akademischen Philosophie deutlicher herauszustellen, ohne damit Unterschiede und Konflikte überdecken zu wollen.

### 5.3. Wie sie wurde, was sie ist: Zur Entstehung des Eurozentrismus in der Philosophie

Zentral in der Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus in der Philosophie ist die Frage, wie die überwiegend westliche Prägung der Disziplin von statten ging, und damit verbunden, inwieweit das einer gewissen historischen Kontingenz unterlag. Die Argumente der Eurozentrismus-Kritiker laufen in der Regel darauf hinaus, dass Philosophie als solche eben nicht immer als überwiegend (oder gar ausschließlich) europäisch-westlich gedacht worden sei (abgesehen von etwa *ethnozentrischen* Einstellungen im antiken Griechenland o. ä.), sondern erst verhältnismäßig spät in ihrer konstitutiven Phase als moderne akademische Disziplin als solche konzipiert worden sei. Eine Vielzahl von Veröffentlichungen widmet sich der kritischen Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus in der Philosophie wie auch der Etablierung alternativer Historiographien.<sup>148</sup> Auf diese u. v. m. verweisend beschränke

<sup>147</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143 f. Vgl. auch Kapitel 4.4.1.

<sup>148</sup> Zur Entwicklung des Eurozentrismus in der Philosophie siehe z. B. Park 2013 (der v. a. die Entstehung des philosophischen «Kanons» zwischen 1780 und 1830 und den Ausschluss

ich mich hier auf einige wenige, grundlegende Bemerkungen zur Skizzierung der Entwicklung des Eurozentrismus in der Philosophie. Während es um den Philosophiebegriff selbst v. a. in Kapitel 7 gehen wird, liegt der Fokus hier mehr auf dem Wandel des Philosophieverständnisses und auf der Entstehung der akademischen Disziplin, sowie damit auch der Historiographie der Philosophie.

### Eurozentrische Historiographie

Die Vertreter der IKP<sub>C</sub> und viele andere globalphilosophische Denker betrachten die Historiographie der Philosophie als unvollständig, wenn sie nur die Geschichte der graecoromanisch-abrahamitischen Tradition darstellt und der «Kanon» der akademischen Philosophie ausschließlich aus den Werken europäisch-westlicher Autoren besteht oder solchen, die in dieser Tradition stehend schreiben. So warnt etwa Elberfeld davor, die Philosophie als «europäische Erfindung» misszuverstehen oder als etwas, dem «lange Zeit nur in Europa» nachgegangen worden sei.<sup>149</sup> Und Peter Park kritisiert:

[...] [T]he great majority of nineteenth- and twentieth-century histories of philosophy either completely pass over non-European thought or relegate it to the 'pre-history' of philosophy, in which case it still was not accorded the status of 'philosophy'. [S]ome [...] present no reasons for the exclusion of Asia and Africa, taking a Greek origin of philosophy for granted.<sup>150</sup>

Eine zentrale Feststellung der Kritiker des Eurozentrismus in der Philosophie lautet in der Regel, dass der Eurozentrismus erst verhältnismäßig spät explizit als solcher in der akademischen Philosophie aufgetreten sei, nämlich ab etwa der zweiten Hälfte des 18. und vollends etabliert erst im Laufe des 19. Jahrhunderts, in ihrer konstitutiven Phase als moderne, akademische Disziplin. «Eurozentrismus» sei daher also relativ jung als Standard-Haltung und darüber hinaus auch nicht notwendigerweise mit Philosophie als solcher verknüpft, so die Feststellung. Eric Nelson schreibt in diesem Sinne:

---

Asiens wie Afrikas untersucht, allerdings mit dem Begriff *racism* operiert und sich stark an Bernasconi anlehnt), Bernasconi 1995 und 1997, Elberfeld 2017b, Westerkamp 2009 mit Schwerpunkt auf jüdischem Denken und dem «Orientalismus» in der Philosophie, Wimmer 2004 (v. a. 53–153) sowie Wimmer 2017, Yousefi und Kimmerle 2012, Yousefi 2010, Kimmerle 2009a sowie Kimmerle 2009b; Steineck und Weber 2018, darin v. a. die Einleitung, aber auch einzelne Beiträge, die sich mit «Philosophie» an Anwendung auf China oder Japan auseinandersetzen (z. B. Steineck über Dögen). Mir ist hingegen kein Werk bekannt, das die Verbindung von Zivilisierungsmissionen und akademischer Philosophie genauer untersucht.

<sup>149</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 21 f.

<sup>150</sup> Park 2013, 4 f. Vgl. ebd.

The Eurocentric conception of philosophy [...] is not rooted in and is opposed to the premodern self-understanding of philosophy, [...] in which all peoples were perceived as having capacities for rational reflection and the formation of life in pursuing wisdom and the good life. The modern exclusion of non-Western philosophy is interconnected with the codification of the history of philosophy in thinkers such as Ast and Hegel.<sup>151</sup>

Auch Park sieht in der eurozentrischen Ausrichtung ein Phänomen jüngerer Datums und datiert den Wandel auf um das Jahr 1780 herum, als u. a. Philosophiehistoriker begonnen hätten «[...] to deny that African and Asian peoples were philosophical», denen lediglich zugestanden worden sei, «Religion» zu haben.<sup>152</sup> Er hebt zugleich hervor, dass die Vorstellung des griechischen Ursprungs der Philosophie noch im 18. Jahrhundert «the opinion of an extreme minority of historians» gewesen sei.<sup>153</sup> Ähnlich argumentiert Wimmer, dass es zunächst üblich gewesen sei, auch nichteuropäisches Denken grundsätzlich als «Philosophie» zu qualifizieren und erst ab dem 19. Jahrhundert die Vorstellung einer überwiegend westlich-europäisch gedachten «Ahnenreihe von Philosophen» entstanden sei.<sup>154</sup> Ma und van Brakel (wie auch Park und Wimmer) weisen auf die ihres Erachtens bis ins 18. Jahrhundert vorherrschende Meinung hin, dass die Griechen viel Wissen aus nichtwestlichen Traditionen bezogen hätten – etwa Pythagoras oder Platon aus Ägypten – und philosophiehistorische Darstellungen durchaus auch die Philosophien der Chaldäer, Perser, Inder, Chinesen, Kelten und vieler anderer zeitlicher Vorläufer der Griechen beinhaltet hätten.<sup>155</sup> Eine tatsächlich verengte Sicht habe sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts, spätestens mit Kant und Hegel etabliert.

Philosophiegeschichte ist daher also ein ausgesprochen wichtiges Feld für globalphilosophische Argumente, nicht zuletzt auf Grund der engen Verbindung der Entstehung des modernen, akademischen Fachs Philosophie und des Ausschlusses nichtwestlichen Denkens, die z. B. auch Park betont und die zudem bislang wenig akademische Aufmerksamkeit gefunden hätte. Die Frage nach dem Ursprung von Philosophie sei in philosophiehistorischen Darstellungen wenn

<sup>151</sup> Nelson 2017, 13.

<sup>152</sup> Vgl. Park 2013, 1f. Nichtsdestotrotz wurde auch «Religion» zu haben dem «Anderen» bisweilen verweigert, etwa in der Gegenüberstellung von Religion im Sinne der abrahamitischen Glaubensrichtungen und dem «Aberglauben» nicht-abrahamitischer, mitunter polytheistischer, animistischer etc. «Religionen». Siehe zur Problematik des Religionsbegriffs auch kurz Kapitel 7.3.2.

<sup>153</sup> Vgl. Park 2013, 76. Kurzzitat von ebd.

<sup>154</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 46. Vgl. Wimmer 2017, 167 ff. Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012, 401. Vgl. Wimmer 1996a, 166 f.

<sup>155</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 22f. Die Autoren beziehen sich hier konkret auf die *Historia Philosophia (pars prima)* von Johann Ernst Schubert aus dem Jahr 1742. Vgl. Park 2013, 2. Vgl. auch Wimmer 2004, 77.

überhaupt nur vereinzelt am Rande Thema, und ohne Thematisierung des Eurozentrismus.<sup>156</sup>

### Philosophische Eigen- und Fremdwahrnehmung im Wandel

Es ist in der akademischen Philosophie nicht unüblich, spätestens mit Descartes einen Umbruch zu benennen, mit dem zuvor bestehende Gemeinsamkeiten zu außereuropäischem Denken in den Hintergrund treten und sich europäisches Denken grundlegend zu unterscheiden beginnt.<sup>157</sup> Zugleich waren viele Wahrnehmungen nichteuropäischen Denkens noch im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert positiv geprägt, auch hinsichtlich der Status-Frage als «Philosophie». Dementsprechend ist es nicht überraschend, dass, als im 17. Jahrhundert vertieftes Wissen darüber durch die Schriften der jesuitischen Missionare verfügbar wurde, chinesisches Denken umgehend als «Philosophie» erkannt worden sei, wie van Norden argumentiert.<sup>158</sup> Auch westliche Philosophen zeigten mitunter großes Interesse an chinesischer «Philosophie», v. a. Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff.<sup>159</sup> Leibniz etwa habe die chinesische Philosophie in praktischer Hinsicht gar für überlegen gehalten, wie van Norden betont, und Wolff habe Kong Zi und Meng Zi positiv gesehen und argumentiert, dass konfuzianische Ethik die Möglichkeit aufzeige «[...] to have a system of morality without basing it on either divine revelation or natural religion».<sup>160</sup> Nelson argumentiert, dass Kong Zi, chinesisches Denken und China zwar zunächst oftmals idealisiert worden seien, bald aber auch heftiger Kritik einiger Denker wie bei Herder, Kant oder Hegel ausgesetzt gewesen seien, die ihn als «reactionary and moralistic proponent of a fossilized form of customary moral life» konstruiert hätten und «Konfuzianismus» analog dazu als «conservative political ideology of «Oriental despotism»».<sup>161</sup> Die moderne europäische Aneignung von Kong Zi sei so häufig beiderseitig eher ein Fantasiebild denn historisch akkurat gewesen, geprägt von

<sup>156</sup> Vgl. Park 2013, 5.

<sup>157</sup> Vgl. z. B. Dragonetti und Tola 2004, 22 f.

<sup>158</sup> Vgl. van Norden 2017, 19 f. Er betont, dass die Jesuiten selbst Kong Zi/Konfuzius als *philosophus* beschrieben hätten. Dessen ungeachtet muss auch bei den jesuitischen Darstellungen beachtet werden, mit welchen Prämissen diese Berichte erstellt wurden, z. B. welcher Philosophiebegriff zu Grunde gelegt wurde. Vgl. zum «Streitfall China» auch Wimmer 2017, 184 ff., Gassmann et al. 2018, 12–18, Weber und Gassmann 2018.

<sup>159</sup> Siehe dazu z. B. Axel Rüdigers Aufsatz «China als philosophiehistorisches Problem zwischen philosophia perennis und frühaufklärerischem Eklektizismus», in Elberfeld 2017a, 195–230.

<sup>160</sup> Van Norden 2017, 20. Vgl. ebd., 19 ff. Wolff verursachte mit diesen Thesen einen Skandal im konservativ-christlichen Preußen und musste ins Exil. Vgl. ebd., 20.

<sup>161</sup> Vgl. Nelson 2017, 19. Beide Kurzzitate von dort.

vielen widersprüchlichen Positionen.<sup>162</sup> Wie auch Nelson ausführt, habe es sich um ein sehr ambivalentes Verhältnis gehandelt, d. h. weder um eine reine «welcoming hospitality» noch eine reine ethnozentrische, rassistische Angelegenheit.<sup>163</sup>

Nichteuropäisches Denken wurde historisch zu bestimmten Zeiten also durchaus als «Philosophie» erachtet (wie immer dürftig die Quellenlage auch gewesen sein mag) und von europäischen Philosophen als «Philosophie» rezipiert, sowohl kritisch als auch idealisierend. Dass nichtwestliches Denken durchaus auch kritisch behandelt wurde, kann m. E. zunächst als ein positiver Umstand gewertet werden, da es damit letztlich nicht anders als Elemente europäischen Denkens selbst und insofern als gleichrangig behandelt wurde, also ohne es sofort aufgrund seiner Herkunft abzulehnen. Van Norden sieht daher zwei Dinge als klar erwiesen an:

[...] [T]hrough most of the eighteenth century, it was *not* taken for granted in Europe that philosophy began in Greece, and it *was* taken for granted that Chinese philosophy was philosophy.<sup>164</sup>

Diese Aussage lässt sich insofern erweitern, als nichtwestlichem Denken nicht grundsätzlich abgesprochen wurde, Philosophie sein zu können. Wie van Norden betont sei es der entscheidende Punkt, zu verstehen «[...] that it is not an a priori truth that <all philosophy begins in Greece>».<sup>165</sup> Entsprechend wurde «Philosophie» nicht nur in China gesehen (das in Argumenten wie diesen oft eine zentrale Stellung einnimmt), sondern auch in anderen Gesellschaften.<sup>166</sup>

Ein zentrales Argument in der Eurozentrismuskritik dreht sich nicht nur um Hinweise auf die bloße Existenz von Philosophie außerhalb des westlichen Referenzrahmens, sondern sogar um ihren mutmaßlich dortigen, also nichtgriechischen Ursprung. So argumentiert Park, dass es bis in die Frühe Neuzeit üblich gewesen sei, die Ursprünge der Philosophie im «Orient» zu verorten:

From the time of Marsilio Ficino (1433–99) to the death of Étienne Bonnot de Condillac (1715–80), the prevailing convention among historians of philosophy was to begin the history of philosophy with Adam, Noah, Moses (or the Jews), or the Egyptians. In some early modern histories of philosophy, Zoroaster, the <Chaldeans>, or another ancient Oriental people appear as the first philosophers. The great majority of early modern histori-

<sup>162</sup> Vgl. Nelson 2017, 19.

<sup>163</sup> Vgl. Nelson 2017, 40.

<sup>164</sup> Van Norden 2017, 21. Kursivschreibungen im Original.

<sup>165</sup> Van Norden 2017, 168, Endnote 56. Vgl. ebd. und 19f. Er bezieht sich hier auch auf Park.

<sup>166</sup> Zu Indien vgl. z. B. Lorenz 1998. Urs App zeigt, dass auch Tibet ein besonderes Faszinosum dargestellt habe, welches für viele Philosophen als eine geeignete Projektionsfläche gedient habe, u. a. auch für Kant und Schopenhauer. Vgl. App 2008, für Kant insbesondere 5–22, für Schopenhauer 42–59.

ans of philosophy were in agreement that philosophy began in the Orient. It was in the late eighteenth century that historians of philosophy began to claim a Greek beginning for philosophy.<sup>167</sup>

Es tritt im Zuge der Aufklärung, spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts, also eine teilweise allmähliche, teilweise abrupte Veränderung der Eigen- wie Fremdwahrnehmung ein, die neben anderen Wissenschaftsbereichen auch die Philosophie betrifft, die sich als Hochschuldisziplin in dieser Zeit zunehmend in ihrem modernen Sinne verfestigt und definiert.<sup>168</sup> Jürgen Osterhammels *Die Verwandlung der Welt* als Titel einer Geschichte des 19. Jahrhunderts wäre in diesem Sinne auch für die Philosophie sehr treffend. Zentral für diesen Wandel sind neben Hegel und Kant auch von ihnen beeinflusste Denker, v. a. Autoren philosophiehistorischer Schriften, die in dieser Epoche verstärkt publiziert und systematisiert werden. Park argumentiert, dass überhaupt nur drei Historiker im späten 18. Jahrhundert Philosophie für ausschließlich griechischen Ursprungs gehalten hätten – Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819), Dietrich Tiedemann (1748–1803) und Christoph Meiners (1747–1810) – das dafür aber sehr einfluss- und folgenreich. Jene Denker hätten u. a. ihm zufolge den entscheidenden Grundstein für den Ausschluss nichtwestlichen Denkens aus der Philosophiegeschichte gelegt und seien, in Korrespondenz mit den Thesen Kants und anderer (wie etwas später Hegel), verantwortlich für die eurozentrische Ausrichtung der Philosophie.<sup>169</sup> Infolgedessen sei dann im 19. Jahrhundert die Mehrheitsauffassung das genaue Gegenteil der Jahrhunderte zuvor gewesen, nämlich dass der Status «Philosophie» nur europäischer Philosophie zukommen könne.<sup>170</sup>

### 5.3.1. Kant, Hegel und weitere Beispiele

Es ist u. a. in der IKP<sub>C</sub> eine beliebte Strategie, mit einschlägigen Zitaten zu demonstrieren, wie eurozentrisch, rassistisch, chauvinistisch etc. große Philosophen doch eigentlich gewesen seien, z. B. Kant:

Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften.<sup>171</sup>

<sup>167</sup> Park 2013, 2. Vgl. ebd.

<sup>168</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 15–17. Westerkamp schreibt: «Das 18. Jahrhundert ist das Jahrhundert der historiographischen Revolutionierung der Philosophie, der systematischen Erschließung ihrer Quellen und doxographischen Ordnung ihrer Vergangenheit.»

<sup>169</sup> Vgl. Park 2013, 6–8, 69–95 et passim. Vgl. Kapitel 5.3.1. Vgl. Bernasconi 1997a. Vgl. Wimmer 2017, 172.

<sup>170</sup> Vgl. Park 2013, 4f.

<sup>171</sup> PG, AA 09, 316:05–08. Vgl. z. B. Kimmerle 2002, 57 ff.

Solche Worte aus der Feder des großen Vordenkers der Aufklärung verfehlen in der Regel eine gewisse schockierende Wirkung nicht. Und auch wenn die Kant- oder auch Hegel-Lektüre in der Tat eine reiche Auswahl an solchen Zitaten bietet, die kritisch thematisiert werden müssen, ist der entscheidende Punkt m. E. jedoch, nicht bei anstößigen Einzelaussagen stehenzubleiben. Ohne letztere relativieren zu wollen, gilt es, einen systematischen Blick auf die Entwicklung der Philosophie zu werfen und die damit verbundene, einflussreiche Geisteshaltung, die, wie Park zeigt, innerhalb einer Generation zum Ausschluss der außereuropäischen Welt aus der akademischen Philosophie führt:

When the debates over Oriental philosophy ended in the period after Hegel's death, the absence of Africa and Asia from [...] philosophy had become normal. Within one generation, academic philosophers succeeded in excluding the non-European world and in consolidating a canon of philosophy that powerfully legitimized their discipline.<sup>172</sup>

Auch wenn hier Kant und Hegel etwas mehr im Vordergrund stehen sollten, sind sie natürlich weder die einzigen prominenten Autoren, die zu diesen Entwicklungen beitragen oder rassistisch-eurozentrische Urteile pflegen, noch ist die Etablierung des Eurozentrismus in der akademischen Philosophie auf deutsche Denker beschränkt. Locke hieß schließlich die Ausbeutung der «Wilden» gut, und Kant bezieht sich in rassistischen Aussagen auch auf Hume.

### Rassismus und Eurozentrismus bei Kant

Im Denken Kants finden sich Vorurteile, die so auch von einem beliebigen Kolonialherrn stammen könnten: «Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart und so plauderhaft, daß sie mit Prügeln müssen aus einander gejagt werden.»<sup>173</sup> Von einem «Negerzimmermann» erklärt er, dass dessen schwarze Hautfarbe als sicherer Beweis für seine Dummheit gelten könne.<sup>174</sup> In den *Entwürfen zum Colleg über Anthropologie* schreibt Kant, dass die «Neger» voller Affekte seien, die «Cultur der Knechte» und nicht der «Freyen» annähmen und wie «Kinder» nicht in der Lage seien, «sich zu führen». Die «Americaner» hingegen sieht er als weitgehend ohne Affekte an, ihre «Freyheitsliebe» sei «faule Unabhängigkeit». «Indianer» – gemeint sind «Inder» – kommen bei ihm etwas besser weg: Sie seien immerhin zur Kunst fähig, aber nicht zu «Wissenschaft und Aufklärung»; sie seien zwar gelehrig, aber nur schwer zu verwalten, «[...] denn sie kennen nur den Zwang und nicht das Recht und Freyheit».<sup>175</sup> Folglich seien «Americaner» und «Neger» laut Kant nur als Sklaven tauglich, weil sie nicht in der Lage seien,

<sup>172</sup> Park 2013, 9. Vgl. ebd., 7–9.

<sup>173</sup> GSE, AA 02: 253.18–20. Vgl. ebd., 253 f.

<sup>174</sup> Vgl. GSE, AA 02: 254.33–255.03.

<sup>175</sup> HN, AA 15.2: 877.13–14. Vgl. ebd., 877.



sich selbst zu «regieren»; er heißt darüber hinaus Rassenmischung nicht gut und ist der Auffassung, dass letztlich alle Rassen ausgerottet würden, bis auf die der Weißen.<sup>176</sup>

Mit Aussagen wie diesen präsentiert Kant eine ausgesprochen rassistische Version des Eurozentrismus, insofern seine Argumente die Möglichkeit einer erfolgreichen Zivilisierungsmission auszuschließen scheinen und biologische Determinierung anführen: «Der Neger kann disciplinirt und cultivirt werden, niemals aber ächt civilisirt werden. Er verfällt von selbst in die Wildheit.»<sup>177</sup> Es überrascht daher nicht, dass etwa Bernasconi und Park argumentieren, dass Kant ein grundlegender Denker für die moderne Rassentheorie gewesen sei.<sup>178</sup> Park betont, dass Tennemanns Ausschluss von Asien und Afrika aus der Geschichte der Philosophie seine Grundlage in Kants und Meiners «racial anthropology» gehabt habe, zwischen denen eine Art rassistische «feedback-loop» bestanden habe:

I would emphasize that Kant did not provide an alternative to Meiners's racism. Instead, Kant and Meiners were a tag-team, working in tandem to shape a modern scientific discourse of race. Kant is as responsible as Meiners for the exclusion of Africa and Asia from the history of philosophy and for rising Eurocentrism in the discipline.<sup>179</sup>

In Ergänzung zu den bisherigen Ausführungen zum Rassismus möchte ich anmerken, dass auch wenn der Rassismus (bzw. Eurozentrismus) im Werk Kants und anderer untersucht werden soll, doch darauf geachtet werden muss, zwischen Werk und Autor sowie auch zwischen verschiedenen Schaffensabschnitten zu differenzieren, zumal die Rolle seiner rassistischen Bemerkungen doch marginal in der Rezeption seines Denkens in der akademischen Philosophie ist. Ob «Rassenfragen» sein gesamtes Denken durchzogen haben oder ob Kant seine Meinung zu einem späteren Zeitpunkt revidierte (wofür etwa Pauline Kleingeld

---

<sup>176</sup> Vgl. HN, AA 15.2: 878.17–23. Bisweilen verweisen Autoren auf den schwarzhäutigen Philosophen Wilhelm Anton Amo (ca. 1703–nach 1759), der, in seiner Kindheit aus Afrika verschleppt, schließlich in Deutschland landet und durch Gönner eine akademische Ausbildung erhält, schließlich sogar zur Philosophie publiziert und doziert. IKP<sub>C</sub>-Denker betonen, dass rassistische Bemerkungen von etwa Kant und Hegel besonders fehlplatziert wirken, da sie schließlich Amos Arbeit hätten kennen können und damit erkennen müssen, dass dieser Rassismus nicht zutreffen könne. Vgl. Mabe 2007. Vgl. Wimmer 2004, 85 f. Vgl. Wimmer 1996a, 169. Vgl. Kimmerle, 59. (Kimmerle verweist auch darauf, dass Kant einen schwarzen Mitschüler gehabt habe.)

<sup>177</sup> HN, AA 15.2: 878.17–18. Vgl. ebd., 877 f.

<sup>178</sup> Vgl. z. B. Park 2013, 92 ff. Siehe als gute Übersicht für weitere Quellen auch bei Park 2013, 92 ff. und 185 f., Endnote 148. Siehe zu Philosophie und Rasse/Rassismus auch Ward und Lott 2002, darin enthalten auch Bernasconi, Robert: «Kant as an Unfamiliar Source of Racism», 145–166. Vgl. auch Bernasconi 1997a.

<sup>179</sup> Park 2013, 95. Vgl. ebd., 94 f.

argumentiert), sind Fragen, die an anderer Stelle lebhaft diskutiert werden und hier nicht im Mittelpunkt stehen sollen.<sup>180</sup> Kants rassistische Entgeisungen dürfen jedenfalls nicht dazu verführen, seine anderen Thesen und Theorien per se zu verwerfen, den Autor also mit den Inhalten zu verwechseln. Wohlweislich stammen jene Zitate aus vorkritischen Schriften, aus nichtphilosophischen Vorlesungen (etwa *Physische Geographie* (PG)) sowie aus dem handschriftlichen Nachlass.<sup>181</sup> Das mindert nicht die Schwere der rassistischen Ressentiments selbst: Auch noch 1788, im Jahr der Veröffentlichung der *Kritik der praktischen Vernunft*, publiziert Kant deutlich rassistische Bemerkungen.<sup>182</sup>

Es überrascht bei einem Denker wie Kant letztlich nicht, dass er eine Projektionsfläche für Forschung aller Art darstellt. Stenger argumentiert etwa in ganz anderer Richtung als die Rassismus-Kritiker und will mit dem «transzendentalen Gestus» bei Kant (ebenso wie bei Husserl und Heidegger) «eine Art Prolegomena interkulturellen Denkens» gefunden haben, mit denen man also bis an die «Pforten interkulturellen Denkens» gelange.<sup>183</sup> Er liest sie damit nicht nur ganz bewusst gegen den Strich der Belegstellen für Rassismus und Eurozentrismus in ihren Werken, sondern will auch darüber hinaus zwischen «transzendentaler Begründungs- und empirischer Gegebenheitsebene» unterscheiden. Stenger will also die Betonung der empirischen Daten bezüglich der Aussagen einzelner Denker zu bestimmten «Kulturen» samt deren von den jeweiligen «Zeitbedingtheiten» beeinflussten Vorurteilen abschwächen, den Fokus mehr auf «denkerische Notwendigkeiten» legen und

[...] mit Kant darauf hin[...]weisen, daß eine Erhebung «ex datis» stets mit einer Selbstklärung «ex principiis» einhergehen muß, ja daß erstere nur Sinn auf Grundlage der letzteren machen kann.<sup>184</sup>

Unabhängig von Stengers Begründung könnte auch argumentiert werden, dass sich die Arbeiten Kants über nahezu alle Bereiche philosophischer Forschung erstrecken, und Teile seines Denkens entsprechend auch für einen interkulturellen Ansatz rekrutiert werden können. Zugleich verlieren dadurch m. E. die chauvinistischen, eurozentrischen etc. Teile in Kants Werk nicht an Schwere oder Relevanz (v. a. nicht in ihren Auswirkungen auf die weitere Entwicklung der akademischen Philosophie), dürfen also nicht zu Gunsten einer «transzendentalen Begründungsebene» o. ä. vernachlässigt werden. Kants wie auch Hegels Auffassungen stehen nicht im ahistorischen Raum der Vernunft, sondern im Rahmen der allgemeinen historischen Entwicklung und sind entsprechend geprägt.

180 Siehe zur kritischen Auseinandersetzung z. B. u. a. Kleingeld 2007 oder Kleingeld 2019.

181 Zur Rasse dort z. B. HN, AA 15.2: 875–880.

182 Vgl. Kleingeld 2007, 1 f.

183 Vgl. Stenger 2006, 67–73. Kurzzitate von ebd., 72 f. Zu Kant weiter siehe ebd., 74–128.

184 Stenger 2006, 68, Fußnote 2. Vgl. ebd., 68–70.

## Hegel

Noch mehr als Kant steht in der Regel Hegel in der anti-eurozentrischen Kritik, neben seinem anhaltenden Einfluss auch aufgrund seiner grundlegenden Ausführungen zur Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie. Vorgeworfen wird ihm v. a., den «Ursprung» der Philosophie einseitig in Griechenland gesehen zu haben und außereuropäisches Denken exkludiert zu haben.<sup>185</sup> Für viele gilt Hegel als Urheber eines eurozentrischen Philosophieverständnisses im engeren Sinne, etwa bei Mall, der ihn als «Hauptvertreter der eurozentrischen Historiographie der Philosophie»<sup>186</sup> bezeichnet, oder ähnlich bei Yousefi, der bei Hegel den «radikalsten und deutlichsten» Entwurf des philosophischen Eurozentrismus sieht.<sup>187</sup> Kimmerle widmet sich in mehreren Beiträgen der Rolle Hegels für die Etablierung eurozentrischen Denkens und sieht seinen Philosophiebegriff als

[...] paradigmatisch dafür [...], was seit der Aufklärung Philosophie in Europa und für Europa ist. Es gibt Philosophie nur in Europa und der westlichen Welt. Und die Philosophie gibt Europa und der westlichen Welt mehr als alles andere eine Überlegenheit [...].<sup>188</sup>

Hegel wird bei Mall, Wimmer und Kimmerle u. a. insofern als problematisch bewertet, als er, neben der Fehlrepräsentation fremden Denkens, v. a. ein stufen-theoretisches Denken etabliert habe, er mit seinen Thesen letztlich andere «Kulturen» herabsetze und deren Gleichwertigkeit konterkariere mit einem letztlich «unerbittlichen universalistischen Anspruch».<sup>189</sup>

Zudem wird Hegel auch für plump-rassistische Aussagen kritisiert, darunter etwa:

Der Neger stellt [...] den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar; von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man

<sup>185</sup> Vgl. z. B. Ma und van Brakel 2016, 23 oder Dragonetti und Tola 2004, 25.

<sup>186</sup> Mall 2000a, 326. Vgl. ebd. Vgl. auch Mall 1995, 83 ff. zu Hegel. Ähnliche Stimmen werden auch außerhalb der IKP<sub>C</sub> laut, etwa bei Malhotra: «But it was Hegel, among all German thinkers, who had the deepest and most enduring impact on Western thought and identity.» (Malhotra 2018, 313.)

<sup>187</sup> Vgl. Yousefi 2013, 180–183, wo er u. a. schreibt: «Der Eurozentrismus der europäisch-westlichen Philosophie, wie ihn am radikalsten Hegel vertreten hat, beruht nach Kimmerle auf einer Selbstüberschätzung des Westens und ist in der heutigen Welt nicht mehr haltbar.» (Yousefi 2013, 182.) Vgl. Yousefi 2005, 15 ff.

<sup>188</sup> Kimmerle 2009a, 33.

<sup>189</sup> Vgl. Mall 1995, 28 f., 82 ff., 145 et passim. Kurzzitat von ebd., 28. Vgl. Wimmer 2004, 127 ff. und 86 ff. Vgl. z. B. Kimmerle 2002, 59 ff. Mall 1995, 28 f., fährt fort: «Er überträgt auf alle Kulturen ein bestimmtes, in einem bestimmten Kulturkreis entstandenes Kulturbild. Gerade er ist für uns heute das Antibeispiel.»

abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will: es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.<sup>190</sup>

Bernasconi stellt heraus, wie Hegel selbst in mangelnder Sachkenntnis (*ignorance*) nichtwestliches Denken aus der Geschichte der «eigentlichen» Philosophie ausgeschlossen habe und diese in Griechenland beginnen lasse.<sup>191</sup> Hegel betont, dass erst im «Okzident» die Existenz der «eigentlichen Philosophie» möglich sei bzw. sich dort der «eigentliche Boden der Philosophie» befinde.<sup>192</sup> Hegel bespricht zwar die «orientalische Philosophie» (v. a. chinesische und indische), allerdings lediglich zur Begründung, warum er sich mit ihr als etwas «Vorläufiges» nicht weiter auseinandersetze, sowie um das Verhältnis zur «wahren Philosophie» zu klären: Es handle sich bei «orientalischer Philosophie» lediglich um «religiöse Vorstellung oder um «Weltanschauung».<sup>193</sup> Da z. B. persisches oder indisches Denken ihm zufolge vielmehr Religion als Philosophie darstelle, sei es lediglich eine «alte Tradition», jenes in den Geschichten der Philosophie anzuführen; es sei zudem lediglich eine «Sage», dass Pythagoras' Wissen aus Ägypten oder Indien stamme.<sup>194</sup> «Konfuzius» habe laut Hegel zwar «den alten Ruhm der Philosophie» gehabt und mit «seinen Freunden» philosophiert, jedoch:

Die Hauptsache seiner Werke sind moralische Lehren ohne weitere philosophische Spekulation – gute, tüchtige moralische Lehren. Tiefe philosophische Untersuchung darf bei ihm nicht gesucht werden. Für uns ist nichts zu gewinnen darin. Ciceros «De officiis» ist vielleicht besser für uns als alle Werke des Konfuzius. Über die Übersetzungen urteilen die kompetenten Richter, man hätte für Konfuzius' Ruhm besser gesorgt, ihn nicht zu übersetzen; es sei ganz gewöhnliche, weitschweifige Moral. Ein moralisches Predigtbuch gibt uns mehr und Besseres.<sup>195</sup>

Mall sieht zwar durchaus ein «großes Verdienst» in Hegels Bestreben, Weltgeschichte und auch außereuropäisches Denken systematisch darstellen zu wollen, was aber mit schweren Fehlern behaftet sei und jenem Denken irrtümlich «die Prädikate Philosophie, Kultur und Religion» abgesprochen habe.<sup>196</sup> Für Dragonetti und Tola ist Hegel sogar der Urheber des Mythos des griechischen Ur-

190 VPhG, 122. Vgl. ebd., 121–126. nach Wimmer 2004, 86 f. Vgl. van Norden 2017, 23 f.

191 Vgl. Bernasconi 1997a, 212 f. Auch Mall sieht bei Hegel «lückenhaftes Wissen» und «vurteilsbeladene Information» als mögliche Entstehungsursache. Vgl. Mall 2000a, 326.

192 Vgl. VGPh, 269. Vgl. Dragonetti und Tola 2004, 30–37.

193 Vgl. VGPh, 365 f.

194 Vgl. VGPh, 68 sowie ebd., 365–369. Vgl. Bernasconi 1997a, 212 f.

195 VGPh, 371. Vgl. ebd., 370–372. Van Norden merkt an, dass er Cicero im Vergleich zu Kong Zi als ausgesprochen langweilig empfinde: «Speaking as someone who has actually read both of them, I find Confucius considerably more interesting than Cicero. Cicero reminds me of the uncle who buttonholes you at Thanksgiving to lecture you interminably about fly-fishing. Many others share my opinion.» (Van Norden 2017, 24. Vgl. ebd., 12 und 23 f.)

196 Mall 2000a, 326. Vgl. ebd. Vgl. auch Mall 1995, 83 ff. zu Hegel.

sprungs der Philosophie und der Gegensätzlichkeit westlichen und nichtwestlichen Denkens:

At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, Hegel proclaimed that philosophy could only be born in Greece, and was therefore born there, and that it could not exist in India, and was consequently not born there. After him, this opinion was subscribed to and transmitted by professors and manuals, histories and encyclopaedias of philosophy.<sup>197</sup>

Dragonetti und Tola argumentieren, dass man Hegel jedoch zumindest zugestehen müsse, wie generell wenig Wissen über außereuropäisches (in ihrem Beispiel: indisches) Denken seinerzeit bekannt gewesen sei, und daher erst durch die Fortschritte indologischer Forschung überhaupt erst hätte bewertet werden können, wie irrig Hegels Annahmen gewesen seien.<sup>198</sup> Hegel habe sich durchaus Mühe gegeben, Informationen zu erlangen – die jedoch kaum vorhanden und wenig vertrauenswürdig gewesen seien:

In this respect, Hegel differs from those who now still think as he did and emit judgments on Indian thought without making the effort of examining the ever more extensive and trustworthy bibliography, which is at their disposal today, on what and how the Indians thought.<sup>199</sup>

Dieser Hinweis ist zentral wichtig: Da heute ausreichend Quellen und Wissen zur Verfügung stehen, kann eine solche Position wie die Hegels weniger als je zuvor schlüssig vertreten werden.

In Einführungen in Hegels Werk selbst spielen diese Aspekte seines Denkens keine zentrale Rolle, wie z. B. bei Stephen Houlgate, der zwar am Rande auf die Frage eingeht, ob es sich bei Hegels Denken in jener Hinsicht um eine «intolerably smug, Eurocentric position» handle, dies aber lediglich knapp verneint, ohne darauf in globaler Hinsicht weiter einzugehen.<sup>200</sup> Dem muss entgegengesetzt werden, dass Hegels Positionen mindestens insofern eurozentrisch sind, als er die europäische Moderne und westlich-christliche Zivilisation als inhärent weiter fortgeschritten als alle anderen erachtet, was auch Hegel positiv gesinnete Interpreten wie Houlgate schreiben:

Hegel's position does, however, commit him to the view that certain civilizations are more advanced than others and that the culture and civilization of the Western Christian tradition is the most profoundly self-aware and thus most advanced in history.<sup>201</sup>

---

197 Dragonetti und Tola 2004, 25. Sie argumentieren nur mit Bezug auf indisches Denken.

198 Vgl. Dragonetti und Tola 2004, 19. Vgl. ebd., 62f. und 66f.

199 Dragonetti und Tola 2004, 66f. Vgl. ebd.

200 Houlgate <sup>2</sup>2005, 23. Vgl. ebd., 22ff.

201 Houlgate <sup>2</sup>2005, 23. Vgl. ebd., 12–24.

Ob er, wie Kimmerle, Mall oder Bernasconi behaupten, dabei offen eurozentrisch, chauvinistisch oder rassistisch argumentiert, oder ob Hegel laut u. a. Houlgates Darstellung vielmehr missverstanden werde und entsprechende Äußerungen im Kontext der Zeit vernachlässigbar seien, bedarf eingehender Untersuchung, wie etwa die aktuelle Arbeit von M. A. R. Habib *Hegel and Empire*, der ganz treffend vom «Hegel war» spricht, der aus der Verteidigung seiner Positionen und der Kritik an ihnen entspringe.<sup>202</sup> Für das Anliegen meiner Arbeit liegt der entscheidende Punkt in den Auswirkungen von Hegels Aussagen (und ihren möglichen Fehlinterpretationen) auf die Entwicklung der Philosophie als akademische Disziplin und auf das philosophische Selbstverständnis – mit der Konsequenz, dass weitläufig nur die graecoromanisch- Abrahamitische Tradition in der akademischen Philosophie gesehen und unterrichtet wird.

### Auswirkungen und weitere Philosophen

Kants und Hegels Thesen sind unbestritten von großem Einfluss und Wichtigkeit für die nachfolgenden Philosophen-Generationen; ihre sowie die Haltung der Autoren entsprechender philosophiegeschichtlicher Werke macht Schule. Allein die de facto Exklusion nichtwestlicher Quellen durch den Mangel inhaltlicher Auseinandersetzung ist wirkungsgeschichtlich folgenreich: Bereits im 19. Jahrhundert ist das eurozentrische Verständnis von Philosophie und der Status außereuropäischen Denkens als «Religion», «Mythos», «Morallehre» o. ä. weitgehend etabliert. Die Eurozentrismuskritik richtet sich folglich gegen eine Vielzahl von Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts, darunter auch solche, zu denen in der IKP<sub>C</sub> ein gewisses ambiges Verhältnis besteht: Husserl etwa, in dessen phänomenologischer Tradition viele IKP<sub>C</sub>-Autoren arbeiten (etwa Stenger und Weidmann), der für seine eurozentrischen und ethnozentrischen Auffassungen sowohl kritisiert als auch verteidigt wird, ebenso wie Heidegger oder Gadamer.<sup>203</sup>

Insbesondere Heidegger steht stark in der Kritik als Beförderer eurozentrischer Vorurteile: Für Ma und van Brakel spielte er sogar «[...] the most crucial role in promoting the popularity of a narrow definition of philosophy confined to

<sup>202</sup> Vgl. Habib 2017, viif. Er wolle sich einigen «disturbing questions» mit Bezug auf Hegels Werk widmen, v. a. ob und inwieweit dessen ethnozentrische Sicht auf die Überlegenheit Europas mit den Grundzügen seines Denkens verbunden ist, letztlich aber einen «nuanced appraisal» von Hegels Werk liefern. Vgl. ebd. Siehe zu Hegel auch die kritische Auseinandersetzung in der IKP<sub>C</sub>, etwa bei Kimmerle 2009a und 2009b (der in frühen Jahren im Hegel-Archiv tätig war und über ihn habilitierte). Vgl. z. B. auch Fornet-Betancourt 2002a, 27–80.

<sup>203</sup> Siehe sehr differenziert bei Nelson 2017, v. a. 159–190 et passim, der sowohl den Eurozentrismus kontextualisiert als auch die positiven Bezüge Husserls auf den Buddhismus darstellt. Siehe zu Husserl auch Held 2013. Vgl. Yousefi 2010, 59–63. Mall 1995, 90, formuliert: «So wie bei Hegel die christliche, wird bei Heidegger und Gadamer die griechische Tradition überbewertet und zum Paradigma der Wahrheit erhoben.»

a history originating in ancient Greece».<sup>204</sup> Andere betonen hingegen, dass er sich in späteren Jahren sehr wohl anderem, v. a. ostasiatischem Denken geöffnet habe, oder verteidigen ihn als «missverstanden».<sup>205</sup> Zugleich wird folgende Aussage des späten Heideggers gerne kritisch kommentiert:

Die oft gehörte Redeweise der ‹abendländisch-europäischen Philosophie› ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die ‹Philosophie› in ihrem Wesen griechisch ist –, griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, daß sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten. [...] [D]as Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich ‹philosophisch›.<sup>206</sup>

Eine ebenso interessante wie detaillierte Auseinandersetzung mit Heidegger und anderen deutschsprachigen Denkern findet sich bei Nelson 2017 (*Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*), der eine dezidiert differenzierte Perspektive auf Eurozentrismus und Faszination für fremdes Denken präsentiert und argumentiert, dass auch gerade deutsche Philosophen sich durchaus mit chinesischem und buddhistischem Denken auseinandergesetzt hätten.<sup>207</sup> Ähnlich hebt Yousefi hervor, dass es bei Denkern wie Schopenhauer, Nietzsche oder auch Derrida sehr wohl genuines Interesse am «Anderen» gegeben habe.<sup>208</sup>

Dagegen muss eingewandt werden, dass ein Interesse oder eine positive Rezeption des Denkens anderer alleine noch keine Überwindung des Eurozentrismus bedeutet, der ja auch strukturell und institutionell verankert ist.<sup>209</sup> Van Norden argumentiert, dass auch wenn etwa Derrida Interesse an China gehabt habe, er doch auch der Auffassung gewesen sei, dass es in China lediglich «Denken» und eben keine Philosophie gebe, weil letztere eine europäische Form habe und u. a. in einem gewissen Bezug zur griechischen Antike stehe.<sup>210</sup> Van Norden sieht

204 Ma und van Brakel 2016, 23. Vgl. ebd. Vgl. Yousefi 2010, 63.

205 Vgl. Yousefi 2013, 181. Siehe ebenfalls sehr differenziert bei Nelson 2017. Burik stellt den späten Heidegger als missverstanden dar. Vgl. Burik 2009, 37 ff. Vgl. Kapitel 7.6., wo ich das Thema aufgreife.

206 Heidegger 1956, 13. Vgl. ebd., 12 ff. Vgl. z. B. auch Mall 1993, 18 f. Vgl. Van Norden 2017, 25. Vgl. Park 2013, 4. (Siehe dort auch für ähnliche Aussagen anderer Philosophen.)

207 Nota bene den Titel von Nelson 2017, in dem «Philosophie» ganz beiläufig für chinesisches und buddhistisches Denken und «Denken» für westliche Philosophie (Heidegger, Husserl, Buber) verwendet wird.

208 Vgl. Yousefi 2013, 181.

209 Auch Yousefi betont (mit starkem Bezug auf Kimmerle), dass es bei vermeintlichen Ausnahmen wie bei Nietzsche, dem späten Heidegger u. a. nicht zu einem wirklichen Ernstnehmen der «Anderen» komme, dass das Öffnen für andere Kulturen dort auch gleich das «Sich-Verschließen» beinhalte. Vgl. Yousefi 2013, 181.

210 Vgl. van Norden 2017, 25 f.

in den Äußerungen Kants, Hegels, Derridas, Heideggers und anderer «Orientalismus» im Sinne Saids, dass also alles außerhalb des Westens dem Westen als irrational, verkommen, unreif etc. entgegengesetzt sei:

Those under the influence of Orientalism do not need to really read Chinese (or other non-European) texts or take their arguments seriously, because they come preinterpreted: [...] [W]hat Chinese, Indian, Middle Eastern, or other non-European thinkers have to say is at best quaint, at worst fatuous.<sup>211</sup>

Der entscheidende Punkt ist, dass sich der Ausschluss nichtwestlichen Denkens aus der Philosophie im Wesentlichen bis heute kaum verändert hat. Van Norden betont eine gewisse Kleingeistigkeit (*narrow-mindedness*) auch noch heute als charakteristisch für kontemporäre Philosophen und berichtet etwa von einem selbst erlebten Vorstellungsgespräch an einer philosophischen Fakultät, bei dem ihm sein Gegenüber die Überzeugung verkündet habe, dass chinesische Philosophen das intellektuelle Äquivalent zur «minor league basketball» im Vergleich zum «major league basketball» der westlichen Philosophie bespielten.<sup>212</sup>

Hier liegt der Kern des philosophischen Eurozentrismus, gegen den auch die IKP<sub>C</sub> anzukämpfen versucht: Es geht mit der versuchten Etablierung nichtwestlichen Denkens als «Philosophie» und dessen Berücksichtigung in der Philosophiegeschichte um die Anerkennung als gleichwertiges Denken, um die Anerkennung der Einflüsse auf westliches Denken und um eine Revision der stereotypen Beurteilung von beiden Seiten. Wimmer fasst entsprechend zusammen:

Ob die Einzigkeit der europäischen Philosophietradition als Bürde (wie von Heidegger), als wertneutrales Merkmal (wie von Rorty) oder als Vorzug (wie von den meisten) der europäischen Kultur angesehen wird, macht praktisch wenig Unterschied für die jeweils anderen, die damit aus der Philosophiegeschichte hinauskomplimentiert sind, was immer sie gedacht haben mögen.<sup>213</sup>

Entsprechend bedeutet es auch für Denker der IKP<sub>C</sub> kaum einen Unterschied, für die das «Herauskomplimentieren» zwischen Demütigung, Ausgrenzung und Unwissenschaftlichkeit rangiert.

### 5.3.2. Inklusion und Exklusion

Der Wandel in der Philosophie ab Ende des 18. Jahrhunderts geht auch einher mit der europäischen Expansion, der graduellen Konsolidierung der westlichen

<sup>211</sup> Van Norden, 27f. Vgl. ebd.

<sup>212</sup> Vgl. Van Norden 2017, 25f. Vgl. ebd., 19–31 für van Nordens Kritik.

<sup>213</sup> Wimmer 1996a, 168. Vgl. ebd., 167f.



Dominanz weltweit sowie dem damit verbundenen Wandel des Weltbilds und der Klassifizierung Außereuropas, oder in Wimmers Formulierung: «Dieses Bild von einer rein europäischen Philosophietradition hat sehr viel mit einer beginnenden Kolonialgeschichte zu tun.»<sup>214</sup> Nelson formuliert auf ähnliche Weise:

The modern exclusion of non-Western philosophy is [...] decisively shaped by the European encounter and colonial interaction with non-Western forms of life and thought. [...] [T]he Eurocentric prejudice – which takes itself to be universal but is at most an ethnocentric a priori – continues to haunt and confine the experiential and critical potential [sic] contemporary philosophizing inside and outside of academia.<sup>215</sup>

Anschaulich stellt diese Entwicklung beispielsweise Urs App dar, der anhand einer Vielzahl von Denkern des v. a. 17. und 18. Jahrhunderts zeigt, wie sich ein noch von biblischer Chronologie und Weltsicht bestimmtes Geschichts- und Weltverständnis in der Frühen Neuzeit langsam wandelte. Zu Beginn der europäischen Expansion habe es ihm zufolge noch gegolten, die Ereignisse z. B. der Moses-Erzählung in Einklang mit den neuen Erkenntnissen zu bringen (also etwa China und seine extensive Geschichtsschreibung zu erklären und einzuordnen); es habe auch die Hoffnung bestanden auf die Entdeckung neuer, prä-mosaischer oder vorsintflutlicher Schriften «[...] containing vestiges of God's revelation in other civilized regions [...]».<sup>216</sup>

App betont, dass ein biblischer Zugang nur sehr langsam und allmählich von wissenschaftlichen und geographischen Erkenntnissen in den Hintergrund gerückt worden sei, was sich auch bei Philosophen bemerkbar gemacht habe, etwa am Beispiel Tibets:

To Kant, [...] Noah and the deluge revealed themselves as myths and were replaced by an almost secular narrative of origin in which Tibet played a pivotal role. Hegel, by contrast, held on to the time-honored deluge und biblical chronology while trying to turn secular history into a universal march to salvation in which the Tibetan lamas were accorded a privileged place as prototypes of (and springboards to) the Christian saviour.<sup>217</sup>

<sup>214</sup> Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 46. Wohlweislich beginnt die europäische Expansion bereits im 16. Jahrhundert.

<sup>215</sup> Nelson 2017, 13 f. Vgl. ebd.

<sup>216</sup> App 2010, 29. Vgl. ebd., 28 ff. sowie allgemein App 2010. Ein besonders anschauliches Beispiel, das App anführt, ist etwa die Vermutung einiger frühneuzeitlicher Gelehrter, dass die indischen Brahmanen Nachkommen, mitunter direkte Nachfahren des biblischen Abraham seien, also eigentlich «Abrahamanen» (*abrahamenes*). Vgl. App 2010, 29 f. Diese Auffassungen seien jedoch schnell umfassend kritisiert worden, wie App weiter ausführt.

<sup>217</sup> App 2008, 60. Vgl. ebd., 59 f. Vgl. Wimmer 2017, 167–169, 189 ff. et passim.

Ähnlich argumentiert Wimmer, dass es in Europa zunächst die Leitidee einer aus vorsintflutlichen Zeiten stammenden, mitunter sogar Adam zugeschriebenen «Urphilosophie» gegeben habe, die erst nach und nach verworfen worden sei.<sup>218</sup>

### Der philosophiehistoriographische Wandel

Wie Wimmer darüber hinaus treffend skizziert, sei es von alters her üblich gewesen, sowohl altbekannte als auch neu entdeckte «barbarische» oder «vorsintflutliche» Philosophie in der Denkgeschichte darzustellen und ihnen mitunter einen «unbestrittenen Ehrenplatz» einzuräumen. Was also ab dem 18. Jahrhundert als irrelevant für die Philosophie verworfen wurde, sei zuvor als (z. B. «barbarische» oder «exotische») Philosophie anerkannt gewesen.<sup>219</sup> Ein entscheidender Teil des Wandels ist entsprechend eine Veränderung des begrifflichen Verständnisses von «Philosophie», die nun, zumal auf Deutsch, weitaus enger gedacht als zuvor.<sup>220</sup> Für Wimmer steht das auch im Zusammenhang damit, dass ab ca. dem 18. Jahrhundert begonnen worden sei, eine Methodologie für Philosophiegeschichte zu entwickeln, und im Zuge dessen auch bisherige Praktiken und «alte Gewohnheiten» aussortiert worden seien.<sup>221</sup>

Mit der Verabschiedung des biblischen Bildes von der Urgeschichte ist auch die Denkgeschichte früher nachsintflutlicher Völker für Philosophiehistoriker keine Nachfrage mehr wert. Zwar werden nun einige [...] als Gegenstand neu entwickelter Disziplinen – wie Ägyptologie und der Altorientalistik – viel genauer als früher untersucht, [...] aber in den allgemeinen Philosophiegeschichten spielen sie keine Rolle mehr.<sup>222</sup>

Mit dem allmählichen Wandel in Europa und durch die europäische Expansion treten Faktoren auf (wirtschaftliche Macht, Entstehung der modernen Wissenschaft, Schwächung kirchlicher Autorität etc.), die, wie etwa Dragonetti und Tola argumentieren, deutliche Unterschiede zum Denken und den Bedingungen des Denkens in anderen Teilen der Welt und auch den Erfolg des Westens mit begründet hätten:

These factors gave a new course to universal history [...]. From the 16<sup>th</sup> century onwards, Western culture in all its expressions began to adopt a wholly novel form which was different from all previously known forms and succeeded in imposing itself worldwide to differing degrees.<sup>223</sup>

218 Vgl. Wimmer 2004, 77.

219 Wimmer 2017, 168. Vgl. ebd., 167f. Vgl. auch Park 2013.

220 Vgl. Kapitel 7.

221 Vgl. Wimmer 2017, 167–169.

222 Wimmer 2017, 179. Vgl. ebd. Siehe auch Kapitel 5.4.

223 Dragonetti und Tola 2004, 22f. Vgl. ebd.

Keinesfalls soll hier argumentiert werden, dass es vor dem Wandel keine Stereotypen o. ä. gegeben hätte oder gar dass die Darstellungen fremden Denkens (etwa «chinesischer Philosophie») zuvor akkurat gewesen wären.<sup>224</sup> Vielmehr lautet das Argument, dass der Eurozentrismus mit dem Aufkommen der Aufklärung und Moderne die philosophische Bühne für sich einnimmt, zur Mehrheitsmeinung wird und sich erst dann weithin die Auffassung etabliert, dass außerhalb der westlichen Zivilisation(en) keine «Philosophie» zu finden sei (oder zumindest keine der westlichen ebenbürtige) und auf diese Weise auch die bisherige Geschichte der Philosophie sowie die Geschichte intellektuellen Denkens anderer Zivilisationen gedeutet wird.

Wie Westerkamp treffend betont, seien Geschichte und Traditionen generell nicht einfach gegeben, sie würden konstruiert oder generiert; durch diese Konstruktion werde sowohl inkludiert als auch exkludiert. Im Rahmen seiner Untersuchung von «jüdischer Philosophie» analysiert Westerkamp, dass die Ordnung und Klassifizierung von Philosophie ab der Frühaufklärung eine «verborgene politische Agenda» gehabt habe mit ihrer intendierten «universalen Ordnung des Diskurses»:

Indem die Philosophiehistoriker der Frühaufklärung die Definition dessen, was Philosophie sei, mit einem Blick auf ihre Geschichte zu leisten versuchen, etablieren sie eine Hierarchie von Inklusion und Exklusion. Denn sinnvollerweise kann nicht jede Idee, nicht jeder Gedanke in der Evolution des Denkens beanspruchen, den Namen der Fachdisziplin Philosophie zu tragen. Umstritten bleiben vor allem die nicht-hellenisierten Strömungen, die unter dem Stichwort *philosophia extra-graecanica* zusammengefasst wurden. Schon das Präfix *extra* unterstreicht die Absicht, zwischen zentralen und marginalen Denktraditionen zu unterscheiden [...].<sup>225</sup>

Westerkamp verweist auf kontroverse Diskussionen des 17. und 18. Jahrhunderts unter «Philosophen, Philosophiehistorikern und radikalen Frühaufklärern» bezüglich der Fragestellung, wie sich in seinem Fall v. a. jüdische, aber ebenso islamische, chinesische und alle anderen Denktraditionen «auf einen gemeinsamen Nenner eines «europäischen» Philosophiebegriffs bringen» ließen.<sup>226</sup>

Während Westerkamp in seiner Untersuchung eine Exklusion v. a. des jüdischen Denkens und damit überhaupt die Hierarchisierung von «Philosophie» bereits im 18. Jahrhundert beginnend verortet, setzen andere Kritiker des Eurozentrismus, wie erwähnt, weitaus später an. Peter Park argumentiert allgemein, dass es kantianisch geprägte Philosophen gewesen seien, die in den 1790er Jahren begonnen hätten mit einer

---

<sup>224</sup> Vgl. auch Wimmer 2017, 184 f. Vgl. zur Entstehung des Orientalismus in der Philosophie Westerkamp 2009.

<sup>225</sup> Westerkamp 2009, 19. Vgl. ebd., 18 f. Vgl. auch Kapitel 7.6.

<sup>226</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 20 f.

[...] coordinated campaign to reform the history of philosophy. In journal articles, longer treatises, and in the introductions to the histories that they themselves authored, the Kantians formulated the method of *a priori* construction in historical writing. [...] [T]he history of philosophy was to be organized under a ruling definition of philosophy, which also established criteria for what qualified as philosophy.<sup>227</sup>

Park betont, dass wenn das Werk Kants eine Philosophiedefinition und Prinzipien zur Strukturierung der Philosophiegeschichte zur Verfügung gestellt habe, das dann das auch für Grundlagen für Exklusion der Fall sei – wie dann etwa bei Tennemann.<sup>228</sup> Zugleich betont Park aber auch, dass Tennemann von Zeitgenossen umgehend für die Exklusion «orientaler» Philosophie kritisiert worden sei. Als Schule machendes Beispiel der Ambivalenz kantianischer Denker gegenüber Asien erwähnt Park die Auffassung von Friedrich August Carus (1770–1807):

He proposed that non-European thought be discussed, but *not* in connection to the historical development of Greek philosophy. This became the solution later adapted by the later Tennemann and Hegel.<sup>229</sup>

An einer Exkludierung außereuropäischen Denkens aus der Philosophie und seiner Kompartimentalisierung in andere, für eher zuständig erklärte Fächer, liegt per se noch nichts Verwerfliches, solange es nicht mit einer Abwertung des anderen Denkens verbunden ist. Diese wäre dann gegeben, wenn außereuropäisches Denken nicht nur wegen der fehlenden, direkten Verbindung zur griechischen Antike nicht als Philosophie gälte, sondern vielmehr, weil es pauschal als *qualitativ* nicht an «genuin Philosophisches» heranreichend erachtet würde.

Wimmer und Westerkamp betonen beide die Rolle von Christoph August Heumann (1681–1764), der bereits ab 1715 in einem ersten «methodologischen Entwurf einer künftigen wissenschaftlichen Philosophiegeschichte» die außereuropäische Philosophie verworfen habe: Für ihn habe die Philosophie mit den ionischen Naturphilosophen begonnen und sei im Folgenden ein gänzlich «griechisch-lateinisch-europäisches Unternehmen» geblieben. Alle anderen in Frage kommenden «Traditionen» – etwa die Ägypter, Chaldäer, Kelten oder Chinesen – habe er folglich «ausgeschieden», wie Wimmer formuliert.<sup>230</sup> Westerkamp hebt hervor, dass Heumann zwar auch von jenen anderen Traditionen als *philosophia* gesprochen, diese aber als nicht ebenbürtig gesehen habe, etwa wenn er die «ein-

<sup>227</sup> Park 2013, 6f. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd. und 69–95. Vgl. Kapitel 5.3.1.

<sup>228</sup> Vgl. Park 2013, 7.

<sup>229</sup> Park 2013, 8. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>230</sup> Vgl. Wimmer 2017, 168. Vgl. ebd., 167ff. Zugleich merkt auch Wimmer an, dass Heumanns Position im 18. Jahrhundert noch keine praktischen Auswirkungen gehabt habe. (Vgl. Wimmer 2017, 169.) Westerkamp hingegen betont die Rolle Heumanns sehr, sowie die bereits zahlreichen die «orientalische Philosophie» betreffenden Kontroversen des 18. Jahrhunderts. Vgl. Westerkamp 2009, 28–30, 19f. et passim.

fältige Weisheit» der Hebräer betont und deutlich antijudaistische Töne angeschlagen habe.<sup>231</sup> Hinter Heumanns «drastischer Rhetorik» stehe laut Westerkamp eine

[...] bestimmte Konstruktion des «Orientalismus». Dem «morgenländischen Denken» [...] fehlten Ordnung, Prinzipien, Logik. Diese Behauptungen beziehen sich [...] auf eine orientalische Vergangenheit des menschlichen Geistes, deren Strahlen in die Gegenwart des Denkens fallen, das diese Vergangenheit aufklären will, um unverstellt zu sich selbst zu kommen.<sup>232</sup>

Westerkamp weist ebenfalls auf den Zusammenhang von «Ordnung» und Entwicklung bei Heumann hin, der die Anfänge von Philosophie noch als «unentwickelt, einfältig» gesehen habe (gleich der «Kindheit des Menschengeschlechts») und demzufolge sich «accurate Ordnung» erst im reifen, gegenwärtigen Zeitalter der Philosophie habe einstellen können.<sup>233</sup> Den «Vorwurf der Unordnung» o. ä. an außereuropäisches Denken bezeichnet Westerkamp treffend als eine «negative Projektion» von Idealvorstellungen der Aufklärungsphilosophie auf jenes Denken, dessen unverstandene Andersartigkeit in seinem scheinbaren Mangel des Ideals als ungeordnet, konfus, unlogisch, abergläubisch o. ä. klassifiziert worden sei.<sup>234</sup>

Auch wenn die Vorgeschichte der Exklusion und Degradierung fremden Denkens also graduell verläuft, geschieht die eigentliche, richtungsweisende Kernoperation doch ausgesprochen rasch, oder wie Bernasconi betont: «[...] [S]cholars had passed with a minimum of debate from one orthodoxy to another simply in the space of a generation.»<sup>235</sup> Wimmer beklagt, dass es ab dem 19. Jahrhundert im Wesentlichen keiner Begründung mehr bedurft habe, nur europäisch-westliche Quellen als Philosophie zu erachten – der Eurozentrismus bzw. die «euräqualistische Sicht» (und damit mehr als nur eine «eurozentrische» Sicht) sei über die Geschichte der Philosophie hinaus zur Norm geworden.<sup>236</sup> Wimmer argumentiert, dass philosophiegeschichtliche Werke des 18. Jahrhunderts überwiegend noch «*barbarische* oder *exotische* Philosophien» ganz selbstverständlich und durchaus mit großem Umfang in ihren Werken beschrieben hätten, was aber dann zunehmend zu Überblickszwecken oder aus «kulturgeschichtlichem Interesse» geschehen sei.<sup>237</sup> War zuvor *philosophia barbarica* oder auch *philosophia exotica* als Bezeichnung üblich, sei ab dem 19. Jahrhundert

231 Vgl. Westerkamp 2009, 28–30, 19 f. et passim.

232 Westerkamp 2009, 30. Vgl. ebd., 28–31.

233 Vgl. Westerkamp 2009, 50.

234 Vgl. Westerkamp 2009, 37.

235 Bernasconi 1997a, 212. Vgl. Park 2013, 9.

236 Vgl. Wimmer 2017, 169 f. Vgl. Kapitel 6.1. zu «Euräqualismus» nach Wimmer.

237 Vgl. Wimmer 2017, 173. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Kurzzitat im Original.

meist von «orientalischer Philosophie» die Rede gewesen, überwiegend mit Bezug auf Asien. Wimmer hält fest, dass die Mehrheit der Autoren es auch dann noch für notwendig befunden hätte, auch auf «Orientalisches» in der Denkgeschichte der Menschheit einzugehen, bei manchen wie Windischmann sogar sehr ausführlich, und sei es auch nur, um wie bei Hegel das «Abscheiden» dieses Denkens von der Philosophie vorzunehmen.<sup>238</sup>

Park verweist z. B. auf Friedrich Ast (1778–1841) und Thaddäus Anselm Rixner (1766–1838) als Gegenstimmen aus dem 19. Jahrhundert, die zwar ebenfalls «orientale Philosophie» als teilweise «preliminary» zu griechischer Philosophie gesehen, sie jedoch zugleich ohne Zweifel zur Philosophie gezählt und daher systematisch auch in die Geschichte der Philosophie inkludiert hätten, etwa indische Philosophie als «Urphilosophie».<sup>239</sup> Westerkamp hält Asts Aussagen jedoch bereits im Zeitkontext um das Jahr 1800 herum für «nicht mehr originell», da sie seines Erachtens lediglich die Zusammenfassung eines Mainstreams der historiographischen Begriffsbildung dargestellt hätten, demzufolge dem «orientalen» oder «morgenländischen Denken» zwar ein Platz in der «Anfangsperiode unserer Geistesgeschichte» zukomme, es aber bedeutungslos für die zeitgenössische Gegenwart geworden sei. Auch wenn, wie Westerkamp darstellt, mit Ast und anderen die Auffassung vertreten worden sei, dass eine gewisse «ursprüngliche Weisheit» aus dem Osten im Sinne des *ex oriente lux* gekommen sei und auch das griechische und christliche Denken davon abstammten, habe sich das nicht auf das damals zeitgenössische «orientalische Denken» bezogen, das für «Hegel und die Philosophiehistoriker der Aufklärung» nicht ernst zu nehmen gewesen sei.<sup>240</sup> Was bei Wimmer eine positive Interpretation findet – immerhin seien andere Traditionen noch erwähnt und auch als *philosophia* dargestellt worden – trägt bei Westerkamp also deutlich kritischere Untertöne: Er stellt dar, dass jene Darstellungen und Konstruktionen des «Anderen» bereits Kriterien zu dessen Exklusion formuliert hätten.<sup>241</sup>

### Die «mosaische Unterscheidung» in der Philosophie

Auch wenn die Darstellung hier nicht tiefer erfolgen kann, sind die wesentlichen Punkte bereits genannt: Stets geht es um die Ordnung von Wissen sowie um die Differenzierung von Philosophie und anderen Formen des Denkens und Wissens, die auch als «unechte» oder gar «falsche» Philosophie betrachtet werden.

<sup>238</sup> Vgl. Wimmer 2017, 181–183. Ihm zufolge verdiene die «orientalische Tendenz» bei einigen Philosophiehistorikern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine vertiefte Darstellung und sei so noch nicht erbracht worden.

<sup>239</sup> Vgl. Park 2013, 8f. Vgl. ebd., 97–112, für eine ausführlichere Darstellung von Ast und Rixner.

<sup>240</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 15–17.

<sup>241</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 20–24.

In Bezug auf Inklusion und Exklusion schreibt Westerkamp, in Anlehnung an Jan Assmanns Formulierung, von der «mosaischen Unterscheidung» in der Philosophie.<sup>242</sup>

Assmann verwendet diese Bezeichnung für die Kernunterscheidung monotheistischer Religionen in «wahr» und «unwahr», die durch die damit verbundene Wertung des Anderen (etwa als «Heiden», «Ungläubige» oder «Gojim») sowie des nicht zur eigenen Religion Gehörenden als «unwahr» (oder in anderen Worten als «falsch», als «Heidentum», «Götzendienst», «Idolatrie» o. ä.) eine wesentliche Grundlage für Konflikte, Intoleranz und Gewalt biete. Assmanns Analyse zufolge handele es sich dabei um ein entscheidendes Merkmal der abrahamitisch-monotheistischen Religionen, aber keinesfalls ein Merkmal von Religionen per se, die eben nicht automatisch «[...] alles außerhalb ihrer zu Irrtum und Lüge erklären und auf die anderen Religionen als ‹Heiden› herabblicken».<sup>243</sup> Sehr überzeugend argumentiert er, dass etwa die antiken Polytheismen die große Leistung vollbracht hätten, zwischen verschiedenen polytheistischen Religionen zu «übersetzen» und damit den «Ethnozentrismus der Stammesreligionen» zu überwinden. Zwar seien die Gottheiten unter verschiedenen Namen und Erscheinungsformen in mitunter stark divergierenden Riten verehrt worden, hätten jedoch in ihrer Funktion große Ähnlichkeiten gezeigt, die es erlaubt hätten, etwa die verschiedenen Sonnengötter einander gleichzusetzen und ineinander zu übersetzen:

Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. [...] [N]iemand bestritt die Wirklichkeit fremder Götter und die Legitimität fremder Formen ihrer Verehrung. Den antiken Polytheismen war der Begriff einer unwahren Religion vollkommen fremd. Die Götter fremder Religionen galten nicht als falsch und fiktiv, sondern in vielen Fällen als die eigenen Götter unter anderen Namen.<sup>244</sup>

<sup>242</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 23–26, 91 f. et passim. Vgl. z. B. Assmann 1998 oder Assmann 2003. Er formuliert die «mosaische Unterscheidung» mit Blick auf Moses als «Figur der Erinnerung». Als ersten historischen Vertreter eines Monotheismus sieht Assmann zwar den Pharao Amenophis IV/Echnaton (14. Jahrhunderts v. u. Z), der aber keine Tradition habe begründen können, gezielt vergessen worden sei und daher keine «Figur der Erinnerung» darstelle. An Moses hingegen bestehe «Erinnerung» sehr prominent, auch wenn er mitunter gar keine historische Gestalt gewesen sein sollte. Vgl. Assmann 1998, 17–23.

<sup>243</sup> Assmann 1998, 18. Vgl. ebd., 17–21.

<sup>244</sup> Assmann 1998, 19 f. Vgl. ebd., 18–20. Er bezieht diese Aussagen auf Religionen des mittleren Ostens als Teil des «[...] Entstehungsprozeß der ‹Alten Welt› als einer zusammenhängenden Ökumene politisch vernetzter Staaten». (Ebd., 19.) M. E. sind seine Analysen generell auch valide für andere polytheistische Systeme, etwa die der breit gedachten indoarischen Völker, d. h. für brahmanische Götterwelten ebenso wie germanische, keltische, slawische, griechische, römische, etruskische etc. – also die gesamte Fülle der aus christlicher Sicht «Heiden».

Assmann betont daher, dass die Unterscheidung in «wahr» und «unwahr» durch die monotheistischen Ansätze etwas «radikal Neues» und nicht Selbstverständliches dargestellt und die Welt erheblich verändert habe. Die der «mosaischen Unterscheidung» folgenden monotheistischen Religionen bezeichnet Assmann auch als «Gegenreligionen» aufgrund der starken Ausgrenzung all dessen, was ihnen vorausgegangen sei oder außerhalb von ihnen liege – sie blockierten ihm zufolge die «interkulturelle Übersetzbarkeit», denn: «Unwahre Götter kann man nicht übersetzen.»<sup>245</sup>

Westerkamp sieht die «vergiftete Frucht» der «mosaischen Unterscheidung» auch in der Philosophie, im Sinne der Unterscheidung von «wahrer»/«echter» bzw. «unwahrer»/«unechter» Philosophie, die

[...] als paradoxe Systematik von Exklusion und Inklusion auch den historiographischen Holismus der Aufklärungsphilosophie durchzieht. Sie trennte «wahre» von «falschen» philosophischen Traditionen und gewann ihre Identität in der Zugehörigkeit zu den «wahren» Wissenskulturen.<sup>246</sup>

Das bedarf weiterführender Erklärung: Unter «historiographischem Holismus» versteht Westerkamp ein «historisch präzedenzloses Unternehmen» ab Mitte des 17. Jahrhunderts, bei dem es darum gegangen sei, flächendeckend alle «philosophisch relevanten Strömungen» der Geschichte zu erfassen, alles philosophisch je Gedachte zu ordnen und zu beurteilen. Wie Westerkamp treffend ausführt, habe diese Sammlung vor dem Problem gestanden, wie sich die Untersuchungsgegenstände auf den «gemeinsamen Nenner eines europäischen Philosophiebegriffs» bringen lassen könnten:

Im Kontext einer solchen universalen Historiographie werfen «andere» Traditionen wie die chinesische, indische, [...] jüdische, schwierige Klassifikationsprobleme auf: Gehören sie in den Kontext dessen, was im lateinischen Westen «Philosophie» genannt wurde (und wird)? Gehören sie an den Rand des philosophischen Denkens griechischer Herkunft? Oder sind sie aus dem Kreis der Philosophie auszuschließen?<sup>247</sup>

<sup>245</sup> Assmann 1998, 20. Vgl. ebd., 20 f.

<sup>246</sup> Westerkamp 2009, 91. Vgl. ebd., 91 f. und 20–26.

<sup>247</sup> Westerkamp 2009, 21. Vgl. ebd., 20 ff. Er betont, dass sich diese Frage v. a. bezüglich der jüdischen Tradition stelle. In Kapitel 5.2.1. hatte ich hingegen auf die große Nähe jüdischen und anderen abrahamitischen Denkens hingewiesen sowie auf die engen historischen Verflechtungen, welche die Rede von einer graecoromanisch-abrahamitischen Tradition der Philosophie gestatten. Das steht m. E. nicht im Widerspruch zu Westerkamps Argumentation, welche vielmehr einen anderen Blickwinkel darstellt, mit dem er treffend u. a. auf die Probleme der Konstruktion von «jüdischer Tradition» und auf die «Orientalisierung» jüdischen Denkens bei gleichzeitiger Konstruktion von westlicher Philosophie eingeht. Mein Blickwinkel betont hingegen, dass auch eingedenk jener Differenzierungen mehr Verflechtungen zur akademischen Philosophie bestehen als das z. B. für konfuzianisches, zen-buddhistisches oder aztekisches Denken der Fall ist.



Insofern damit ein Begriffsverständnis von Philosophie betroffen ist, gehe ich diesen Fragen in Kapitel 7 weiter nach, während es hier mehr um die mit der Einteilung verbundene, allmähliche Ausdifferenzierung verschiedener «Philosophien» und schließlich den Ausschluss der nicht-graecoromanisch-abrahamitischen Denktraditionen geht.

Die Exklusion laufe Westerkamp zufolge entlang der Linie von «wahr» und «falsch», «echt» und «unecht», von «philosophisch» und «unphilosophisch». Er merkt an, dass solche Unterscheidungen keine sonderlich sorgfältigen seien, da kaum Differenzierung zwischen verschiedenen Formulierungen der Verneinung («nicht-, un-, anti-, pseudo oder paraphilosophisch») bei den jeweiligen Philosophiehistorikern stattgefunden habe, mitunter auch in Ermangelung eines genauen Philosophiebegriffs, der für diese Unterscheidungen notwendig gewesen wäre. Ein zentrales Element der Unterscheidungen sei daher gewesen, wie viel Kontakt zu griechischem Denken bestanden habe bzw. bestehen müsse, um die Bezeichnung «Philosophie» tragen zu dürfen.<sup>248</sup> Westerkamp argumentiert, dass die Formulierung «falsche Philosophie» letztlich «linguistisch sinnlos» sei, nicht aber die von einer «unechten» – was jenen Historiographen entgangen sei:

Entweder ist etwas Philosophie oder nicht. Man kann einen falschen *Begriff* von Philosophie haben. Aber so wenig es falsches Gold geben kann, so wenig gibt es falsche Philosophie. Anders steht es mit [...] «unächte Philosophie» (Heumann): Sie bezeichnet eine Pseudo-Wissenschaft, die den in der Neuzeit erarbeiteten philosophischen Standards nicht mehr genüge.<sup>249</sup>

Die sich schließlich etablierende Auffassung, dass bestimmte Formen des Denkens «Philosophie» seien oder eben nicht (bzw. wie bei Hegel<sup>250</sup> möglicherweise nur eine Vorstufe o. ä. davon), folgt entsprechend der «mosaischen Unterscheidung» zwischen «echter» und «unächter» Philosophie, die maßgeblich dazu bei-

---

<sup>248</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 23 f. Diese Strategie ist auch noch in jüngerer Zeit zu beobachten, also dass etwas dann als «Philosophie» anerkannt wird, wenn es den Bezug zu griechischen Denktraditionen hat.

<sup>249</sup> Westerkamp 2009, 24. Vgl. ebd., 23 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>250</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 103–111 et passim, der Hegel als Kritiker der «mosaischen Unterscheidung» darstellt. Zugleich ist mit der Rede von «echter» oder «eigentlicher Philosophie» doch der Hegel-Bezug vorhanden, da er die «echte Philosophie» von Vorformen abgetrennt habe. Vgl. z. B. Kimmerle 2009a, 13–32, v. a. 16 ff. Deutlich wird, dass es für eine eingehendere Untersuchung eine weitaus differenzierendere Darstellung bedarf, die auch die hegelianische Sicht würdigt, ohne ihre Begrifflichkeiten und kontextgeprägten Weltzugänge unhinterfragt zu lassen. Hegel habe durch die vorhandene Literatur die Wahl zwischen zwei Positionen gehabt, wie Park betont, und sich die von Tennemann und Meiners zu eigen gemacht. Vgl. Park 2013, 9.

trägt, nichtwestliches Denken außerhalb der akademischen Philosophie und der dort gepflegten Philosophiegeschichtsschreibung zu platzieren.<sup>251</sup>

Einen Teil seiner nachhaltigen Wirkung zieht der Ausschluss aus der zeitgleichen Ausdifferenzierung der Philosophie als moderne, akademische Disziplin und des damit verbundenen «Kanons» philosophischer Autoren und Wissens. Die Geschichte der Philosophie, in historiographischen Abhandlungen oder in universitären Veranstaltungen, dient als Einführung in das Fach und in den «Kanon» dessen, was dazu gehört:

Teachers of philosophy do not merely recount the history of philosophy, they use it to define philosophy in exact terms and set its epistemic boundaries, differentiating it from other fields of knowledge [...]. Philosophers use the history of philosophy to reaffirm the canon of philosophy in the sense also of the authors and texts that define the discipline and to show philosophy's coherent and progressive development.<sup>252</sup>

Entscheidend für Park ist, dass die definitive Arbeit der Geschichte der Philosophie nur habe geleistet werden können, weil sie dabei im hohen Maße Afrika und Asien aus den Darstellungen ausgeschlossen habe, worauf aufbauend sich das Selbstverständnis von moderner, akademischer Philosophie entwickelt habe.<sup>253</sup>

## 5.4. Eurozentrismus und Wissenschaft

Durch eine globale Perspektive wird verstärkt evident, dass Kritik an der «eurozentrischen Vernunft» stattfinden kann und auch aus philosophischen Gründen muss.<sup>254</sup> Die Untersuchung des Eurozentrismus in der Philosophie tut gut daran, ihn auch in den Eurozentrismus in der Wissenschaft im Allgemeinen (und der Uni-

---

251 Um 1700 herum jedoch sei, wie Westerkamp herausstellt, die «mosaische Unterscheidung» nicht ganz so streng gewesen, sondern habe Möglichkeiten der Abstufung des Wahrheitsgehalts gesehen, also viele Nuancen zwischen «wahr» und «falsch»: «Es ist um 1700 herum nicht einfach so, dass die griechische Philosophie die wahre, die jüdische die falsche wäre. Der Vergleich von Traditionen kann evidenterweise nicht Superlative, sondern nur Komparative hervorbringen. So gelten gegenüber der jüdischen andere barbarische Traditionen als «unwahrer» usw. Diese Komparatistik macht die historiographische Logik von Inklusion und Exklusion so kompliziert wie fragwürdig.» (Westerkamp 2009, 26. Vgl. ebd., 25 f.) Westerkamp verortet diese Entwicklung bereits ab Mitte des 17. Jahrhunderts anders als etwa Park, Bernasconi und Wimmer, die im Wesentlichen den Ausschluss außereuropäischen Denkens frühestens ab 1715, in voller Form erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts sehen.

252 Park 2013, 1. Vgl. ebd., 1 ff.

253 Vgl. Park 2013, 1 f. Laut Dhawan 2007, 27, bedeute Philosophie als akademische Disziplin zu studieren «to be introduced to canonical works of «respected» thinkers», welche durch einen einseitigen Fokus auf Europa dazu geworden seien.

254 Vgl. Nelson 2017, 257 ff.

versität als ihrer institutionellen Repräsentantin) einzubetten: Schließlich steht die Entwicklung der Philosophie als akademische Disziplin in enger Verbindung mit der Entwicklung anderer Fächer sowie der Strukturen der Universität an sich. Ein einseitiger Fokus kann dazu führen, den allgemeinwissenschaftlichen Eurozentrismus sowie die Verbindungen zur Philosophie zu vernachlässigen, oder gar die Rolle der Philosophie als eine übermäßig besondere zu markieren bzw. ihren mutmaßlichen «Sonderstatus» zu reproduzieren.

### Der «Sonderstatus» der Philosophie

Mit der Kritik am Sonderstatus soll keinesfalls gesagt werden, dass sich Philosophie nicht von anderen Wissenschaften unterscheidet, sondern lediglich, dass die Philosophie qua Philosophie nicht per se in einem höheren Maße von allen anderen Wissenschaften unterschieden ist, als jede Wissenschaft sich selbstverständlich von anderen unterscheidet. Das Narrativ des «Sonderstatus» der Philosophie bezieht sich u. a. auf das «Spezialwissen» der Philosophie, das als anders beschaffen als z. B. religionswissenschaftliches oder soziologisches Wissen angesehen wird und zugleich als grundsätzlich nicht ergänzungsbedürftig durch außereuropäische Quellen, auch dem besprochenen «myth of self-critical reflexivity as a Western monopoly»<sup>255</sup> folgend. Es geht daher nicht nur darum, Philosophie in ihrem Umgang mit (ihrem eigenen) Eurozentrismus zu thematisieren, sondern auch, sie in den größeren Wissenschaftskontext einzuordnen, d. h.: Sie als eine von vielen Wissenschaften zu sehen, die historisch betrachtet zwar einen Sonderstatus insofern hat, als sich viele der anderen Fächer aus ihr heraus entwickeln und sie einst der Inbegriff von Wissenschaft an sich gewesen sein mag (noch Darwin bezeichnet sich als *natural philosopher*), die aber ansonsten nicht über den «Niederungen» wissenschaftstheoretischer, -soziologischer und -historischer Probleme steht. Eine isolierte Betrachtung läuft grundsätzlich Gefahr, das Narrativ vom «Sonderstatus» der Philosophie, demzufolge sie grundlegend anders sei als alle anderen Wissenschaften, weiter zu befördern, womöglich mit negativem Vorzeichen (etwa als «besonders eurozentrisch»), aber immer noch mit «Sonderstatus». Zwar ist der Eurozentrismus in der Philosophie mitunter durchaus komplizierter als in anderen Disziplinen und ihre Ausgangslage eine teilweise andere, doch liegt in der Überzeugung des mutmaßlichen «Sonderstatus» der Philosophie auch ein Schlüsselmoment des eurozentrischen Selbstverständnisses in der akademischen Philosophie. Den Umgang der Philosophie mit ihrem Eurozentrismus als besonders herauszustellen, läuft stets Gefahr, auch als Teil des Sonderstatus-Narrativs verstanden zu werden: Der Sonderstatus erschafft gewissermaßen den Sonderstatus.

255 Shohat und Stam 2014, 365. Vgl. ebd., 364f. Vgl. Kapitel 5.1.

Zuvor zitierte Formulierungen, die an ein Verständnis der Philosophie mit besonderem Status anknüpfen, waren etwa «sub specie aeternitatis» bzw. «Ewigkeitsstandort» bei Kirloskar-Steinbach oder bei Schöndorf als zu den «letzten Gründen» vordringende Wissenschaft. Der Sonderstatus wird durchaus auch in der IKP<sub>C</sub> betont: Laut Weidtmann sei die Philosophie

[...] nicht einfach eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin oder ein besonderer Lebensbereich des Menschen. Sie ist sehr viel mehr. [...] Nämlich die Entdeckung, dass der Mensch nur dann wirklich Mensch ist, wenn er Philosophie treibt bzw., grundlegender und anfänglicher, wenn er sich über das, was er vorfindet, erhebt und damit frei umzugehen versucht.<sup>256</sup>

In vielfältigen Variationen sind Auffassungen wie die zitierte sehr beliebt als Narrativ einer gewissen Sonderstellung der Philosophie, die «mehr» oder doch grundlegend anders sei als alle anderen Wissenschaften.<sup>257</sup> Wenn Philosophie sich oftmals möglicherweise basaleren Problemen annimmt als andere Wissenschaften oder ihr der Zugang zu diesen Fragen leichter fällt, resultiert das dann bereits in einem besonderen Stand, den andere Disziplinen nicht erreichen (können)?

Schneider spricht von einer «Legende» der «Philosophie als etwa Ortloses» im Sinne der *philosophia perennis*, an der in der philosophischen Literatur bzw. im Unterricht «intensiv» gestrickt werde.<sup>258</sup> Da die «Legendenbildung» unter Ausschluss außereuropäischen Denkens, korrespondierend mit der Herausbildung anderer akademischer Disziplinen geschieht, als deren Zuständigkeit jenes Denken überwiegend klassifiziert wird, ist ein Teil der Frage nach dem Eurozentrismus in der Philosophie auch die Thematisierung ihres Verhältnisses zu anderen Wissenschaften und deren jeweiligen eurozentrischen Merkmalen. Dazu gehört auch das prägende, bewusste oder unbewusste Selbstverständnis der Philosophie, einen «Sonderstatus» zu haben, was zumindest teilweise eher einer «Legende» als einer rationalen (und damit auch «philosophischen») Sichtweise entspricht und in diesem Sinne in weiten Teilen unhaltbar ist.<sup>259</sup> Dieser Sonder-

<sup>256</sup> Weidtmann 2016, 194. Vgl. ebd.

<sup>257</sup> Zur Abgrenzung von Philosophie und Wissenschaft bei beispielsweise Jaspers vgl. Teoharova 2005, 15 ff.

<sup>258</sup> Vgl. Schneider 1999, 391 f. Vgl. Schneider 1998, 118 f. Er formuliert: «Es ist die Literatur der Geschichte der Philosophie, die seit dem 19. Jahrhundert die Vorstellung einer sich diachron durch die Jahrhunderte erstreckenden *philosophia perennis* produziert, reproduziert und kommentiert. Sie tut dies auch als Maßgabe des philosophischen Unterrichts und verpflichtet den Universitätsphilosophen heute darauf, in der Evidenz jener Legende zu dozieren.» (Schneider 1999, 391. Kursivschreibung im Original.) Für Schneider ist auch die Vorstellung der *philosophia perennis* Teil dieser Legende. Vgl. ebd., 391 f.

<sup>259</sup> Zugleich hat sie zweifelsohne insofern einen «Sonderstatus», als sie begrifflich eine wesentlich versatilere Verwendung findet als andere Wissenschaften, die weit über die Grenzen

status kann auch von anderen Fächern mitunter in abgewandelter Form reproduziert werden, etwa insofern Gegenpositionen den «Sonderstatus» der Philosophie in ihrer vorgeblichen «Weltfremdheit» o. ä. sehen und ihr als Wissenschaft aus dem «Elfenbeinturm» eher einen niedrigeren Rang zuzuordnen geneigt sind.

### Sonderstatus und Interdisziplinarität

Mindestens im wissenschaftspraktischen und universitären Alltag hat die Philosophie als Wissenschaft den gleichen «Rang» wie andere Disziplinen, ohne einen hierarchischen Unterschied, den der «Sonderstatus» oft impliziert. Sie kann m. E. in diesem Sinne nicht so abgesondert oder «besonders» gedacht werden, wie das oft der Fall zu sein scheint, etwa weil sie sich als «Mutter aller Wissenschaft» gewissermaßen generalbevollmächtigt gesehen haben mag, Themen aller Art anzugehen.<sup>260</sup> Vielmehr ist die Philosophie gerade wegen ihrer Grundlagen-thematik m. E. per se auf Interdisziplinarität angelegt, zu der sie sowohl Beiträge liefert als mitunter auch als Bindeglied und Konferenzraum für andere Disziplinen und deren fachliche Expertise fungieren kann (ohne das einzige dafür in Frage kommende Fach zu sein). Das gilt für neurowissenschaftliche Erkenntnisse in der Philosophie des Geistes ebenso wie für psychologische in der Ethik, bedeutet aber keinesfalls, dass sie darauf reduzierbar wäre. Es bedeutet vielmehr, dass sie auf die Interdisziplinarität insofern angewiesen ist, um ihrem Selbstverständnis als Philosophie gerecht werden zu können: als Nachdenken über die «Grundlagenfragen» des Menschen.

Zugleich wäre es verfehlt, anzunehmen, dass andere Wissenschaften oder Methoden des Denkens sich nicht mit diesen Grundlagenfragen auseinandersetzen würden, wie etwa psychologische, soziologische, literaturwissenschaftliche oder evolutionsbiologisch-anthropologische Forschung. Natürlich kann ein «besonderer» Ansatz der Philosophie (etwa bestimmte Methoden / Fragestellungen) insofern ausgemacht werden, als sie wie nahezu jede Wissenschaft einen solchen Zugang im Sinne eines Formalobjekts hat, sich damit aber nicht als grundlegend «besonders» auszeichnet, sondern qua Wissenschaft eine unter vielen ist. Die Betonung der Gleichrangigkeit qua Wissenschaft ist ein zentraler, zumindest methodischer Schritt im Umgang mit akademischer Philosophie (wie jeder anderen Wissenschaft), der eine genuine Interdisziplinarität ermöglicht.<sup>261</sup> Das gilt m. E. für die Interdisziplina-

---

der akademischen Disziplin hinausgeht, was schnell zu einer Vermischung der verschiedenen Bedeutungsebenen führen kann. Siehe dazu Kapitel 7.

<sup>260</sup> Kant z. B. hielt auch Vorlesungen in anderen Fachgebieten, darunter seine populärste, über 40 Jahre hinweg regelmäßig gehaltene über «Physische Geographie». Vgl. Kimmerle 2002, 58. Vgl. App 2008, 5. Vgl. PG.

<sup>261</sup> Das spielt hier auch auf «nützliche Fiktionen» bzw. die «Philosophie des Als Ob» an, siehe Vaihinger 1911.

rität mit Naturwissenschaften ebenso wie für die mit Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, insbesondere auch in globaler Perspektive. Ohne dadurch ersetzt oder darauf reduziert zu werden, kann die wissenschaftliche Philosophie durch den Dialog mit z. B. der Japanologie, Buddhismuskunde o. ä. bzw. durch die Integration von Erkenntnissen aus diesen Disziplinen ebenso eine Bereicherung und mitunter notwendige Korrektur ihres Vorgehens erfahren, wie das für die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften o. ä. der Fall ist.<sup>262</sup>

Ein anschauliches Beispiel für die Konsequenzen der Relativierung des Sonderstatus durch die Etablierung von mehr Interdisziplinarität wäre die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie. Wenn es für globalphilosophische Autoren darum geht, über die engen, eurozentrischen Bahnen der konventionellen Philosophiegeschichtsschreibung hinaus zu gehen, ist es dem unbenommen m. E. wichtig, sich zudem nicht nur auf *Philosophiegeschichte* einzuziehen.<sup>263</sup> Auch hier droht eine isolierte Betrachtung das Narrativ vom Sonderstatus der Philosophie (und damit auch ihren Eurozentrismus) zu verstärken. Denn die Geschichte der Philosophie entfaltet sich nicht unabhängig von z. B. der europäischen Expansion, der Formation der Moderne sowie insbesondere der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte. Es ginge daher um eine Art doppelten interdisziplinären Aufbruch: Sowohl durch den Einbezug außereuropäischen Denkens, als auch durch das Einbetten von (akademischer) Philosophie in einen allgemeinhistorischen Kontext und Rahmen, in dem intellektuelle und wissenschaftliche Aspekte ebenso wie ökonomische, gesellschaftliche, landwirtschaftliche, ökologisch-klimatische etc. sowie die globalen Wechselwirkungen und Entwicklungen im Blick behalten werden, z. B. anhand der Europäischen Expansion.

### Wissenschaft und Europäische Expansion

Zugleich stellt bei aller Interdisziplinarität die Europäische Expansion eine ausgesprochene Herausforderung an die Wissenschaft dar, nicht nur historiographisch, sondern auch in ihren Nachwirkungen. Chakrabarty schreibt treffend vom Problem der «asymmetrischen Unkenntnis», das daraus resultiere, dass Europa (ggf. stillschweigend) noch immer den Maßstab im historischen Wissen darstelle:

---

<sup>262</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 22f., zur Überwindung des «historiographischen Holismus» durch Fachdisziplinen.

<sup>263</sup> Vgl. Weber 2017, 8f. Vgl. Wimmer 2004. Zumal angesichts der Konnotativität des Begriffs mitunter fraglich sein kann, was genau eigentlich unter «Philosophiegeschichte» zu verstehen wäre. Vgl. auch Schneider 1999, 151, u. a.: «Philosophieprofessoren, die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie halten, tun etwas anderes als Historiker, die darüber schreiben.»

Historiker aus der Dritten Welt fühlen sich verpflichtet, die europäische Geschichtsschreibung zu berücksichtigen; wogegen Historiker aus Europa ihrerseits keine Notwendigkeit erkennen, dieses Interesse zu erwidern.[...] «Sie» verfassen ihre Werke in relativer Unkenntnis nichtwestlicher Geschichten, ohne dass dies offenbar die Qualität ihrer Arbeit beeinträchtigt. Das ist [...] eine Geste, die «wir» nicht erwidern können. Wir können uns auf dieser Ebene nicht einmal eine Gleichheit oder Symmetrie der Unkenntnis leisten, ohne Gefahr zu laufen, «altmodisch» oder «überholt» zu wirken.<sup>264</sup>

Das gilt gleichermaßen für die Philosophie, die nichtwestliches Denken und dessen Vergangenheit nicht berücksichtigt.<sup>265</sup> Akademische Philosophen aus Japan, Lateinamerika etc. kommen nicht umhin, sich auf europäische Philosophiegeschichte zu beziehen (um sie dann ggf., wie z. B. in der Kyōto-Schule, mit nicht-europäischem Wissen anzureichern). Westliche Philosophen hingegen können in vollständiger Unkenntnis der Geschichte intellektuellen Denkens weltweit und der modernen Beiträge mit Bezug darauf bleiben, ohne dadurch die Qualität ihrer Arbeit beeinträchtigt zu sehen.<sup>266</sup>

Auch hier liegt durchaus ein Wandel vor, hatte man doch, wie Osterhammel argumentiert, bis weit ins 18. Jahrhundert hinein geglaubt, von nichteuropäischen Gesellschaften tatsächlich lernen zu können – etwa mit Bezug auf agrar-ökonomische Fragen oder Textiltechnologien (oder, wie oben gesehen, bei Leibniz oder Wolff durchaus auch in moralischen Fragen): «Im 19. Jahrhundert nahm [...] [die] Bereitschaft ab, den Anderen den Besitz brauchbarer Kenntnisse zuzutrauen.»<sup>267</sup> Bezieht Osterhammel das v. a. auf praktisches, technologisches Wissen, zeigen sich hier doch ganz offen Parallelen zu dem bislang Gezeigten in der Philosophie: War im 18. Jahrhundert außereuropäisches Denken noch durchaus als «Philosophie» betrachtet oder gar geschätzt worden, verkehrt sich das ins genaue Gegenteil – man traute ihm, in Osterhammels Formulierung, nicht mehr zu, «brauchbar» zu sein. Nichtwestliches Denken wurde Gegenstand der Erforschung in einer Vielzahl von Disziplinen, u. a. Wissenschaften von anderen «Zivilisationen» bzw. «Kulturen», zu denen letztere methodisch und strukturell aber nicht viel beitrugen.<sup>268</sup> Die Philosophie ist also, wenn überhaupt, nur ein besonders exemplarischer Fall der allgemeinen Entwicklungen in Wissenschaft und Universität.

Die europäische Expansion betrifft mithin nicht nur allgemein den politischen oder ökonomischen Bereich, sondern ist auch eng verbunden mit Wissen-

<sup>264</sup> Chakrabarty 2013, 134. Vgl. ebd., 134–137. Mit «wir» bezeichnet Chakrabarty sich und andere subalterne, hier v. a. indische Historiker.

<sup>265</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 207.

<sup>266</sup> Vielmehr scheint es oft eher der Fall zu sein, dass eine Berücksichtigung nichtwestlichen Denkens geeignet ist, um die *philosophische* Qualität der Arbeit in Frage stellen zu lassen.

<sup>267</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1147. Vgl. ebd., 1147 f.

<sup>268</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1147 ff.

schaft sowie der Entstehung vieler wissenschaftlicher Strukturen. Purtschert formuliert, wie zuvor zitiert: «Die moderne Episteme hat die kolonialen Unternehmungen einerseits mit ermöglicht, andererseits hat deren Logik die Wissenschaften mit hervorgebracht.»<sup>269</sup> Forscher sind in diesem Sinne eine treibende Kraft in der Entdeckung der Welt, begleiten die Ausbreitung durch «begegnen, aneignen, vermessen» im Sinne von Juterzenka und Burschel und erfahren dadurch selbst auch prägende Entwicklungen.<sup>270</sup> Es ist auch daher generell schwierig, hinter die europäisch-westliche Prägung der Wissenschaft zu treten und einen mitunter vorhandenen Eurozentrismus zu erkennen oder gar zu überwinden.<sup>271</sup> So ist *science*, worunter er u. a. das Nachvollziehen und Beeinflussen natürlicher Gegebenheiten versteht, für Niall Ferguson sogar ein Schlüsselfaktor für den globalen Erfolg des Westens: Afrika sei keinesfalls nur mit neuartigen Waffen erobert worden, sondern ebenso sehr mit Impfstoffen gegen tropische Krankheiten.<sup>272</sup> Die (breit verstandenen) Institutionen der Wissenschaft bestimmen, wie viele westliche Errungenschaften, das globale Bild:

[...] [T]here is no debate worth having. All over the world, universities are converging on Western norms. The same is true of the way medical science is organized [...]. Most people now accept the great scientific truths revealed by Newton, Darwin and Einstein and, even if they do not, they still reach eagerly for the products of Western pharmacology [...].<sup>273</sup>

Zugleich ist damit nicht gesagt, dass jene Errungenschaften überhaupt als «westlich» wahrgenommen werden (oder das v. a. bei naturwissenschaftlichen Erkenntnissen erstrebenswert wäre).

Wenn Europa (bzw. der Westen) auch in der Wissenschaft provinzialisiert werden kann und muss, ist das m. E. jedoch als eine überwiegend pragmatische Forderung zu verstehen, und nicht als Konsequenz aus moralischen Urteilen, die die Unterdrückung außereuropäischen Wissens kritisieren, letzteres oftmals idealisieren und z. B. in der Postkolonialen Theorie aber auch der IKP<sub>C</sub> ubiquitär anzutreffen sind. Zwar haben diese Formen des Wissens in der Tat wenig Nachhall in der Konstitution der wissenschaftlichen Disziplinen im Sinne eines Formalobjekts, sondern lediglich als Materialobjekt (also als Gegenstand der Erforschung) gefunden. Die Subjekt-Objekt-Dichotomie in einem starren, cartesischen Sinne verstanden sei aus interkultureller Sicht problematisch, wie Vasilache nicht zu Unrecht betont: «Ein Wissenschaftsideal, das das zu Verstehende als verfügbares Objekt

269 Purtschert 2006, 16. Vgl. ebd., 15 f. Vgl. Kapitel 5.1.

270 Vgl. Kapitel 4.3.2. und Juterzenka und Burschel 2016, v. a. 12–31.

271 Vgl. Chakrabarty 2000, 17.

272 Vgl. Ferguson 2011, 12–14 und 7 f.

273 Ferguson 2011, 7 f. Zu meiner kritischen Einordnung Fergusons siehe Kapitel 4.3.1.



klassifiziert, gerät in Widerspruch zum Imperativ der Anerkennung.»<sup>274</sup> Osterhammel hebt jedoch treffend hervor, dass eine Romantisierung nichteuropäischen Wissens ebenso «naiv» wäre, wie der Vorwurf der pauschalen Nichtbeachtung oder gar «Unterdrückung solcher Wissensbestände» durch das expandierende Europa ungerichtet, da es sehr wohl diverse Muster des Wissenstransfers gegeben habe.<sup>275</sup>

Wenn Elberfeld auf die «Weiterentwicklung» europäischer Wissenschaftstraditionen durch Anreicherung mit nichtwestlichem Wissen, gerade etwa in Japan in der Kyōto-Schule, verweist, möchte ich betonen, dass diese «Weiterentwicklungen» eo ipso stets auf der westlich-geprägten, ihrerseits nicht selbstverständlichen Wissenschaft aufbauen (bzw. innerhalb deren Rahmenbedingungen agieren).<sup>276</sup> In diesem Sinne formuliert Osterhammel:

Die Wissenschaft selbst, die in solch neuen organisatorischen Formen aufblühte, war europäischen Ursprungs. Nur wenige Elemente nichteuropäischer Wissensbestände gingen in die großen Ordnungsschemata dessen ein, was um 1900 universell gültige Wissenschaft war.<sup>277</sup>

Wenn die Kyōto-Schule als Weiterentwicklung oder als Teil westlicher Wissenschaft mit japanischen Anklängen verstanden und in ihr oder mit ihr gegen den Eurozentrismus argumentiert wird, deutet das darauf hin, dass gerade mittels philosophischer und anderer wissenschaftlicher Methoden auch Möglichkeiten erwachsen, gegen die eurozentrische Ausrichtung der Philosophie Position zu beziehen. Analog dazu kann allgemein argumentiert werden, dass die Exporte der europäischen Expansion auch die Mittel zur Verfügung stellten (politisch, militärisch und theoretisch), u. a. den Kolonialismus zu bekämpfen. Shohat und Stam kritisieren eine ähnliche Art der Argumentation bei Žižek scharf, der darauf hingewiesen habe, dass die indischen Bemühungen zur Beendigung der britischen Kolonialherrschaft v. a. von in England ausgebildeten Indern vorangetrieben worden seien. Sie sehen darin, sowie in Žižeks «leftist plea for Eurocentrism», eine Verneinung der «intellectual agency» jener Inder und ein «Recycling» von althergebrachten, «diffusionistischen Clichés», die in der Tradition der absätzigen Kommentare von Hegel, Hume, Kant oder Marx bezüglich der Fähigkeiten Nichteuropäer stünden:

Ideas of freedom and equality, in this formulation, could only be imbibed at the feet of Western thinkers hosted by Western academic institutions. [...] While it is true that

<sup>274</sup> Vasilache 2003, 122. Vgl. ebd., 122 ff.

<sup>275</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1147 f. Er verweist dabei u. a. auf die Arbeit von Nakayama Shigeru zu unterschiedlichen Transfermustern von Wissen in Ostasien (Nakayama 1984). Vgl. dazu auch Kapitel 7.3.1.

<sup>276</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 207.

<sup>277</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1147. Held formuliert: «[...] [D]ie Wissenschaft musste erst als eine besondere Möglichkeit menschlichen Lebens entdeckt werden.» (Held 2013, 98. Vgl. ebd., 97 ff.)

many anti-colonial intellectuals were indeed partially educated in the West and conversant with Western political idioms, they were not mere ‹mimic men› (Bhabha) aping metropolitan trends.<sup>278</sup>

Diese Argumentation ist auch m. E. ausgesprochen wichtig und weist auf die leicht von der Hand gehende, unbeabsichtigte Replikation von rassistischen, eurozentrischen und anderen Stereotypen hin, v. a. wenn Eurozentrismus als unbewusster, epistemologischer Rahmen mitgedacht wird.<sup>279</sup> Shohat und Stam betonen etwa, dass lateinamerikanische Widerstände gegen die Conquista von Anfang an ohne westliche «Erziehung» stattgefunden hätten, viel mehr die Conquista selbst die beste «Schule» für die indigenen Bevölkerungen gewesen sei, und drehen, wohl etwas ironisch, das Argument herum:

Rather than simply spread the theory and practice of equality and freedom, European thinkers themselves had partially learned of ‹freedom› and egalitarianism from the indigenous peoples everywhere who resisted the colonial project.<sup>280</sup>

Es ist mir daher wichtig, zu betonen, dass meine Bemerkungen hier nicht in diese kritisierte Richtung zielen, sondern voll anerkennen, dass die intellektuellen oder freiheitssuchenden Kapazitäten nicht auf westliche «Erziehung» o. ä. zurückgehen oder eine solche nötig gewesen wäre. Ich argumentiere vielmehr dafür, dass der intellektuelle «Widerstand» oder Gegenstimmen gegen westliche Dominanz im Rahmen der westlich geprägten Institutionen (Universitäten) geschieht und unter dem großen Einfluss westlicher Theorien stand. Dies gilt auch und insbesondere in der Philosophie selbst, wo die Kritiker des Eurozentrismus in aller Regel selbst eine westliche, philosophische Ausbildung genossen haben (wie in der Kyōto-Schule). Obgleich auch ein Rückgriff auf nichtwestliches Denken geschieht, ist auch hier die *epistemic infrastructure* nicht nur eine westliche, sondern eine eurozentrische.

### Einige Wissenschaften und Eurozentrismus

Der Eurozentrismus ist auch in den Wissenschaften eine Frage des Problembewusstseins – schließlich würden wohl die wenigsten Gelehrten die Vorstellung akzeptieren, dass sie einen Eurozentrismus aktiv verträten oder andere Gesellschaften nicht als gleichberechtigt in den akademischen Diskurs miteinbezö-

<sup>278</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 366f. Vgl. ebd., 365–369.

<sup>279</sup> So gestehen sie Žižek durchaus zu, dass er Eurozentrismus eher als einen «Fokus auf Europa» verstehe, und eben nicht als «epistemological paradigm»/«epistemic infrastructure». Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364–366.

<sup>280</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 367. Vgl. ebd.

gen.<sup>281</sup> Es fehlt Forschern also mitunter das Bewusstsein, dass sie ggf. eine eurozentrische Position vertreten. Ob dieses Problembewusstsein entwickelt und das Paradigma transzendiert werden kann, ist zumindest für Chakrabarty fraglich, der in diesem Zusammenhang auch von «Verzweiflung» schreibt und am Beispiel seines Fachs Geschichte zu dem Schluss kommt, dass «das Projekt der Provinzialisierung Europas» (also allgemeiner gesprochen, die Gegenbewegung zum Eurozentrismus), «in sich selbst seine eigene Unmöglichkeit erkennen» müsse, insbesondere in den akademischen, institutionalisierten Strukturen, weil «[...] die Globalität der akademischen Welt [...] nicht unabhängig von jener Globalität [ist], die durch die europäische Moderne geschaffen wurde».<sup>282</sup>

Zugleich muss jedoch auch darauf geachtet werden, bei der Thematisierung des Eurozentrismus in jeglicher Wissenschaft nicht einem genealogischen Fehlschluss zu unterliegen, also nicht die Genese einer Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf Gültigkeit gleichzusetzen, d. h. sie unzulässig auf die Probleme ihrer Entstehung bzw. auf ihre Entstehung selbst zu reduzieren. Für die akademische Praxis ist auch unabhängig von der konkreten Genese vielmehr zentral, ob und inwiefern ein tatsächlicher Ausschluss stattfindet, z. B. japanische Texte qua nichtwestliche Texte in der akademischen Philosophie ignoriert werden, was als eine ebenso eurozentrische wie letztlich unwissenschaftliche Haltung gelten muss.

Zu Autoren aus dem (weit definierten) Bereich der Sozialwissenschaften, die den dortigen Eurozentrismus thematisieren, zählt auch Said Alatas, für den der *eurocentric bias* u. a. darin bestehe, dass

[...] ideals, models, problem selection, methodologies, techniques and even research priorities tend to originate exclusively from American, British, and to some extent, French and German works.<sup>283</sup>

Auch in Kulturwissenschaften wie der Japanologie ist der Eurozentrismus ein Problem, hier vielleicht sogar verstärkt, was z. B. Irmela Hijiya-Kirschnerit anspricht, wenn sie ihn als verhältnismäßig spät erkanntes «Kardinalproblem» des

<sup>281</sup> Für Antweiler zeigt sich ein «Ethnozentrismus in der westlichen Forschung» v. a. in den meist «unhinterfragten Idealen» derselben. Vgl. Antweiler 2011, 160 f.

<sup>282</sup> Chakrabarty 2013, 158. Vgl. ebd., 157–159. Streng genommen könnte auch der Fokus auf Geschichte selbst als «eurozentrisch» verstanden werden, etwa wenn Malhotra argumentiert, dass die bedeutende Rolle, die der Geschichte zugemessen wird, bereits selbst einen europäischen Zugang darstelle, im Gegensatz zu etwa einem indischen Ansatz, wo das nicht in diesem Maß der Fall sei. Vgl. Malhotra 2018, 2–6 und 83–87. Vgl. Kapitel 6.1.

<sup>283</sup> Alatas 2006, 32 f. Wallerstein charakterisiert fünf nicht immer scharf trennbare, sich überlappende Wege: «It has been argued that social science expresses its Eurocentrism in (1) its historiography, (2) the parochiality of its universalism, (3) its assumptions about (Western) civilization, (4) its Orientalism, and (5) its attempts to impose the theory of progress.» (Wallerstein 1997, 22. Vgl. ebd., 22 ff.)

Fachs bezeichnet, in welchem «[...] die Bedingungen unseres Verstehens in besonderem Maße ins Blickfeld [geraten]». <sup>284</sup> Sie sieht Japanologie als eine «hermeneutisch-historische Wissenschaft», deren Aneignung und Analyse tradierter Sinngehalte den Forscher, seine subjektive Einstellung und seine Anlegung des eigenen «Rasters» auf das Fremde vermehrt in den Vordergrund rücke. <sup>285</sup> Hijiya-Kirschnereit weist jedoch darauf hin, dass der Eurozentrismus in der Japanologie überwiegend ein westlicher Vorwurf (an den Westen) sei und zumindest die westliche, philologische Forschung über Japan in Japan gar nicht ausreichend ernst genug genommen werde, um als «eurozentrisch» kritisiert werden zu können. <sup>286</sup>

Zugleich weist sie aber auch, dem unbenommen, auf einen «japanischen Eurozentrismus» hin, der sich in vielen Bereichen finden lasse, da mit westlichen Maßstäben gearbeitet werde, etwa in der Literaturbewertung, oder auch in der Literatur selbst eine gewisse Ausrichtung nach westlichen Normen (etwa Schönheitsidealen) festgestellt werden könne. Sie beklagt die Verinnerlichung fremder Maßstäbe in Japan, die sich z. B. auch in der Bewertung von «Rassen» zeige, und führt Studien an, denen zufolge Nordeuropäern am meisten Wertschätzung entgegengebracht werde, während Asiaten, die den Japanern am ähnlichsten seien, zusammen mit Schwarzen und «Mischlingen» auf den hinteren Plätzen rangierten. <sup>287</sup>

Am Beispiel der japanischen Literaturwissenschaft und Humanwissenschaften will Hijiya-Kirschnereit verdeutlichen, dass diese sehr vom «europäischen Muster» in Selbstverständnis und Funktion unterschieden seien. Ausdrücklich ohne eine Wertung zu intendieren, hält sie doch fest: «Das unreflektierte Denken, das die japanische Literaturbetrachtung zu großen Teilen bestimmt, entbehrt aristotelischer Logik und legt sich keine Rechenschaft über die Regeln der Erklärung ab.» <sup>288</sup> Die westliche Konvention der Wissenschaft, «[...] daß systematische Operationsregeln angegeben werden, die zu intersubjektiv identischen Ergebnissen führen» <sup>289</sup>, sei also, zumindest in den Humanwissenschaften, laut ihr nicht voll realisiert – was der japanischen Version nicht ihre «Daseinsberechtigung» abspreche. Hijiya-Kirschnereit argumentiert daher, dass Literaturbetrachtung nur dann wissenschaftlich genannt werden könne, wenn sie gewisse Bedingungen und «Spielregeln» erfülle (z. B. Überprüfbarkeit, Systematik, Gegenstandsadäquatheit) – sonst müsse sie sich eben «gefallen lassen», als «nicht

---

<sup>284</sup> Hijiya-Kirschnereit 1988, 193. Vgl. ebd., 193–211, zum Eurozentrismus mit Bezug auf Japan.

<sup>285</sup> Vgl. Hijiya-Kirschnereit 1988, 194 f. und 199.

<sup>286</sup> Vgl. Hijiya-Kirschnereit 1988, 195.

<sup>287</sup> Vgl. Hijiya-Kirschnereit 1988, 201 f.

<sup>288</sup> Hijiya-Kirschnereit 1988, 206. Vgl. ebd., 204–207.

<sup>289</sup> Hijiya-Kirschnereit 1988, 205. Vgl. ebd., 205 f.

wissenschaftlich» bezeichnet zu werden, was sie aber nicht wertlos mache.<sup>290</sup> Sie schließt:

Insofern, als Wissenschaft eine abendländische Erfindung ist, ist jegliches wissenschaftliches Befassen mit welchem Gegenstand auch immer, sozusagen automatisch «eurozentrisch».<sup>291</sup>

Obgleich viele Autoren darauf hinweisen, dass der Eurozentrismus in den Naturwissenschaften weniger ein Problem sei, kann er durchaus auch für die MINT-Fächer thematisiert werden, insofern sie als westliche oder europäische Errungenschaften gesehen werden.<sup>292</sup> Auch wenn Mall die gewisse «transkulturelle» Gültigkeit der «Hardware» naturwissenschaftlichen, technologischen etc. Wissens betont, kann es zumindest insofern eurozentrisch belastet sein, als der Erfolg der «Hardware» mit ihrem Urheber gleichgesetzt oder verwechselt wird. Denn das würde die vielfältigen Errungenschaften außereuropäischer Gesellschaften auf diesen Gebieten übersehen, v. a. dass viele der technischen Innovationen bereits weitaus früher in anderen Teilen der Welt vorhanden waren oder sogar die westliche Entwicklung beeinflusst haben.<sup>293</sup> Zweifelsohne wäre es eurozentrisch, die Beiträge nichtwestlicher Gesellschaften zu Technologie, Ingenieurwesen etc. und generell Gebieten, die heute als «naturwissenschaftlich» bezeichnet werden, nicht zu würdigen. Shohat und Stam schreiben treffend:

An idealized notion of the West organizes knowledge in ways flattering to the Eurocentric imaginary. Science and technology, for example, are often seen as «Western». The correlative of this attitude in the realm of theory is to assume that all theory is «Western» [...]; a view that projects the West as «mind» and theoretical refinement and the non-West as «body» and unrefined raw material.<sup>294</sup>

Sie weisen als Beispiele für außereuropäische Provenienz auf zahlreiche Übernahmen wissenschaftlicher oder technologischer Erkenntnisse bzw. Fortschritte hin, etwa Algebra, Astronomie, Papier, Schießpulver, mechanische Uhrwerke, das Alphabet u. v. m. Europa sei erst in jüngerer Zeit zum tatsächlichen Exporteur von Technologie und Wissenschaft geworden, habe lange von den Erkenntnissen anderer Weltteile profitiert, in denen es ebenfalls und mitunter zeitlich vor den europäischen Entwicklungen entsprechendes Wissen und Fortschritt gegeben habe.<sup>295</sup>

<sup>290</sup> Vgl. Hijjiya-Kirschner 1988, 206 f.

<sup>291</sup> Hijjiya-Kirschner 1988, 206. Vgl. ebd., 205 f.

<sup>292</sup> Vgl. z. B. Hijjiya-Kirschner 1988, 194 f.

<sup>293</sup> Vgl. Mall 1995, 8. Vgl. ebd., 8 f., 26 f. et passim. Vgl. Mall 2006b, 110. Vgl. Kapitel 3.1.2.

<sup>294</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14.

<sup>295</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14 f. Sie argumentieren zugleich dafür, die Interdependenzen der verschiedenen Welten und die gegenseitige Beeinflussung in den Vordergrund zu stellen

Sind derartige Hinweise auch zentral für die Verhinderung von eurozentrischer Überheblichkeit, ist zugleich doch auch evident, wie Osterhammel formuliert, dass die u. a. asiatischen und afrikanischen Rezipienten die Bedeutung des westlichen Wissens in Naturwissenschaften und Technologie «anerkannt» und sich um seine Aufnahme sowie durchaus auch «kritische Prüfung» bemüht hätten.<sup>296</sup> So muss auch hier die Frage gestellt werden, wieso davon ausgegangen wird, dass beispielsweise China es überhaupt nötig haben könnte, «gerettet» zu werden und von westlich-geprägten Forschern die eigene Wissensgeschichte erklärt oder validiert zu bekommen. Bereits auf diese Weise droht der anti-eurozentrische Diskurs selbst eurozentrisch zu werden, da er sich vorrangig mit sich selbst beschäftigt. Relevant können derartige Arbeiten vielmehr für den Westen selbst und für die Kritik am eigenen Eurozentrismus sein – nicht aber für andere oder gar für deren «Anerkennung». Gerade wenn es um «Anerkennung» und «Ernstnehmen» gehen soll, ist stereotype Wahrnehmung offenkundig ein Problem. Dies betrifft auch den Stereotyp, dass eine Anerkennung überhaupt erforderlich oder der «Andere» darauf erpicht wäre.

#### 5.4.1. Die Rolle der Universität für und in der Philosophie

Der weitgehende Ausschluss außereuropäischen Denkens aus der Philosophie wurde auch vorangetrieben durch die Ausdifferenzierung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert und die Etablierung von Fächern, die sich gezielt mit anderen «Kulturen» und deren Denken auseinandersetzen – eine Teilung, die im Wesentlichen bis heute Bestand hat. Die Einschätzung außereuropäischen Denkens als «Nichtphilosophie» erfolgt nicht nur aus zivilisationsmissionarischer Überheblichkeit, sondern wurde auch durch die Entstehung jener Wissenschaftszweige befördert, in welche die Auseinandersetzung damit überwiegend verlagert wurde (z. B. die Japanologie, Religionswissenschaft o. ä.). Gassmann et al. formulieren:

The formation of an «academic» study of philosophy supported the historicizing of Asian and Islamic philosophies; in many cases this resulted in a marginalization of earlier, well-established forms of writing and practicing philosophy [...] [.] working [...] towards a reification and fossilization of traditions that are neither allowed to, nor thought capable of, the ongoing creation, appropriation and reflection of new knowledge.<sup>297</sup>

---

und nicht den Westen und Nichtwesten unzulässigerweise zu antonymisieren. Siehe dazu auch Kapitel 6 zu *entanglements*. Vgl. ähnlich bei Wallerstein 1997, 37: «Scientific thought long antedates the modern world, and is present in all major civilizational zones. This has been magisterially demonstrated for China in the corpus of work that Joseph Needham launched.»

<sup>296</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1148.

<sup>297</sup> Gassmann et al. 2018, 41. Vgl. ebd.

Die Etablierung anderer Fächer führte zwar zu einer Auslagerung von Themen aus der akademischen Philosophie, bot aber zugleich die Chance, durch die gesteigerte fachliche Kompetenz philosophisch interessante Quellen besser erschließen zu können. Nur ein Beispiel wäre hier die Erforschung des Sanskrit und damit indischen Denkens, die aufgrund der professionalisierten Auseinandersetzung und verbesserten Übersetzungen in einem gesteigertem Interesse an der Thematik resultierte und Einfluss gerade auf deutsche Denker (etwa Schopenhauer oder Richard Wagner) nehmen konnte.<sup>298</sup>

Ein Problem, das aus der Kompartimentalisierung des Wissens in verschiedene Fächer resultiert, ist jedoch (durchaus ironischerweise) das letztlich mangelnde Wissen der überwiegenden Mehrzahl von akademischen Philosophen über nichtwestliches Denken (verbunden mit der Auffassung, dass darin kein Mangel liege). Da entsprechendes Wissen ausgegliedert wurde und nicht Teil des universitär-philosophischen Curriculums ist, wird nicht nur der erste Zugang erschwert, sondern auch dadurch unattraktiv gemacht, dass das «andere Wissen» ja anscheinend nicht für die Behandlung durch die akademische Philosophie qualifiziert sei. Auch van Norden argumentiert auf diese Weise, dass die meisten US-amerikanischen Philosophen schlicht kein Wissen über «chinesische Philosophie» hätten, und wenn, dann nur durch kurze Einblicke in Klassiker, die eher Verwirrung oder gar Ablehnung zu stiften geneigt seien, da tiefere Kenntnisse, Zeit und fachmännische Hilfe nötig seien, um tatsächlich damit arbeiten zu können.<sup>299</sup> Eric Schwitzgebel bringt die Problematik am Beispiel China auf den Punkt:

Because the dominant culture in the United States traces back to Europe, the classical Chinese philosophers were not taught to, and thus not read by, the succeeding generations. Ignorance thus apparently justifies ignorance: Because we don't know their work, they have little impact on our philosophy; because they have little impact on our philosophy, we are justified in remaining ignorant about their work.<sup>300</sup>

Gerade die Universität als zentrale «Produktionsstätte» und Orientierungspunkt akademischen Arbeitens bedarf einer gesonderten, ausführlichen Untersuchung in Hinblick auf ein differenziertes Eurozentrismusverständnis und auf ihre «blinden Flecke».<sup>301</sup>

---

<sup>298</sup> Vgl. Park 2013, 2f.

<sup>299</sup> Vgl. van Norden 2017, 28f.

<sup>300</sup> Schwitzgebel 2001, 27. Vgl. ebd., 26f. Auch van Norden zitiert diese Quelle, vgl. van Norden 2017, 28f.

<sup>301</sup> Das geht weit über die Philosophie hinaus, und auch über die wenigen Bemerkungen, für die hier Raum ist. Siehe zur Entwicklung der Universität im modernen Sinne und zu den Folgen von Wissenschaftsteilungen z. B. die Beiträge von Schneider («Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen») und von Kluxen («Institution und Ideengeschichte») in Hoenen 1995.

Schneider argumentiert, dass die Universität die Philosophie insbesondere in dem Sinne modelliere, dass letztere «sich metaszientistisch zu rechtfertigen» lerne als eine «spezifische Disziplin des Lernens und Lehrens».<sup>302</sup> Er weist treffend darauf hin, dass nicht nur Vorlesungen und andere akademische Veranstaltungen zur Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert «neu» gewesen seien, sondern sich auch das Fach «Philosophie» als solches neu oder gar erstmals tatsächlich konstituiert, und sich damit das Selbstverständnis verändert habe:

Noch im 18. Jahrhundert gab es keinen, der Philosophie gelehrt und sich darum für die Geschichte des Fachs interessiert hätte. Ein Grund dafür war, daß es das Fach ‹Philosophie› noch nicht gab, wie sich etwa in Deutschland an den üblichen Lehrstuhlbezeichnungen ablesen läßt, die auf Metaphysik, Logik, Moralphilosophie, Aristotelisches Organon etc. lauteten.<sup>303</sup>

Schneider betont die Wichtigkeit der Universität gerade für die Philosophie als ihre zentrale Produktionsstätte, wie auch als Ausbildungsstätte für alle, die als Philosophen gelten.<sup>304</sup> Zugleich werde das oft nicht anerkannt,

[...] eben aus dem Vorurteil heraus, es gäbe keine philosophische Praxis, die nicht in den Idealen der Disziplin selbst vorgezeichnet ist. Den Ort der philosophischen Rede unabhängig von ihren Präentionen zu bestimmen, gilt heute nicht als philosophische Aufgabe.<sup>305</sup>

Dabei geht es also insbesondere auch um das Aufstöbern der blinden Flecke der akademischen Philosophie, auch mit Bezug auf ihre «Produktionsstätte».<sup>306</sup> Schneider hebt hervor, dass in der institutionellen Bindung der Philosophie kein Mangel oder Defizit liege – «Gelehrsamkeit» stehe keinesfalls in einem Gegensatz zu tatsächlich philosophischem Denken.<sup>307</sup>

Osterhammel unterscheidet drei Dimensionen der modernen Universität, nämlich

<sup>302</sup> Schneider 1998, 126. Vgl. ebd.

<sup>303</sup> Schneider 1999, 151. Vgl. ebd. Ein historisches Interesse am Fach ist eine zusätzliche Komponente, die in der Neuzeit in den Mittelpunkt rückt, insbesondere auch in der akademischen Lehre, was die Selbstwahrnehmung als Resultat einer langen, in das antike Griechenland zurückreichenden, geistesgeschichtlichen Kette verstärkte und alles, was nicht als Teil dieser Kette gehandelt wurde, konsequent ausschloss.

<sup>304</sup> Vgl. Schneider 1999, 379 f. «Universität ist also Produktionsstätte von Philosophie eben darin, daß sie Reproduktionsstätte von Philosophie ist, Archiv, Museum, Ruinenlandschaft und Leseverein zusammen, eine Art animierter Büchersaal oder ein sprechendes Archiv des höheren Denkens.» (Schneider 1999, 381.)

<sup>305</sup> Schneider 1999, 1. Vgl. ebd.

<sup>306</sup> Vgl. Schneider 1999, 2 ff.

<sup>307</sup> Vgl. Schneider 1999, 390.



[...] (a) als Ausbildungsstätte, die Wissen ordnet, bewahrt und weitergibt, (b) als Ort der Forschung, also der Generierung *neuen* Wissens, (c) als Instanz der Sozialisation, Charakterprägung und Selbstfindung [...].<sup>308</sup>

Osterhammel betont zudem die «unerhörte kulturelle Autorität», welche die Wissenschaften um das Jahr 1900 bereits erworben hätten, und dass die Wissenschaftler nun größtenteils «keine gebildeten Amateure» mehr gewesen seien, «[...] sondern entlohnte Profis, die in Universitäten, Einrichtungen staatlicher Forschung oder in der Industrie arbeiteten».<sup>309</sup> Er führt aus, dass die Universität im modernen Sinne, als Produktionsstätte säkularen Wissens, im 19. Jahrhundert als weiterentwickelte, «grundlegend reformierte» Version der mittelalterlichen Universität entstanden sei, oder gar als «im Kern eine revolutionäre Neuerfindung», und sich in dieser Form und mit dem damit verbundenen Wissen weltweit verbreitet habe, mit je nach Wissensgebiet stark unterschiedlicher Geschwindigkeit: «Die Wege der Verbreitung westlichen Wissens waren verschlungen und unberechenbar.»<sup>310</sup>

### Die europäisch-westliche Prägung

Die Universität selbst erhielt durch die Auseinandersetzung mit «dem Fremden» eine gewisse Prägung etwa in der Herausbildung diverser Disziplinen, z. B. der Japanologie oder Ethnologie. Insofern hatte Außereuropa, wie oben besprochen, natürlich einen gewissen Einfluss auf die Genese des modernen Universitätswesens – allerdings eben keinen aktiven, sondern als Objekt der wissenschaftlichen Forschung. Die Universität ist in diesem Sinne ein «europäischer Kulturexport», wie Osterhammel treffend ausführt.<sup>311</sup> Er weist zugleich darauf hin, dass ältere Formen höheren (im weiteren Sinne durchaus «akademischen») Lernens, also «Hochschulen» in ähnlicher oder anderer Form auch in außereuropäischen Gesellschaften vorhanden gewesen seien, etwa in Indien, China oder der islamischen Welt. Für Osterhammel handelt es sich dabei um «nicht weniger leistungsfähige Einrichtungen für die Gewinnung und Tradierung von Wissen» als die europäischen.<sup>312</sup> Obgleich manche davon modifiziert fortbeständen (v. a. im Bereich «religiöser» Lehren), seien jene Strukturen höherer Bildung letztlich vom

<sup>308</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1132. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 1132 f.

<sup>309</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1155 ff.

<sup>310</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1149. Vgl. ebd., 1147 ff. und 1133 f. Er fügt hinzu: «Eine internationale Forschergemeinschaft, wie wir sie heute für selbstverständlich halten, entstand erst im späten 20. Jahrhundert.» (Ebd., 1149.)

<sup>311</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1132–1147. Ähnlich betonen Gassmann et al.: «[...] [T]he impact of colonialism and processes of modernization transformed the educational systems in the different regions where Western forms of education and canons of knowledge were imposed.» (Gassmann et al. 2018, 41. Vgl. ebd., 40–42.)

<sup>312</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1132 f. Kurzzitat von ebd., 1132.

westlich geprägten System verdrängt worden oder darin aufgegangen. Neben der europäischen Expansion, sei Osterhammel zufolge ein Grund dafür auch, dass sich bereits die europäische Universität des Mittelalters von den vielfältigen Formen höheren Lernens weltweit dadurch unterschieden habe, als ein weitgehend unabhängiger «Raum eigenen Rechts» konzipiert gewesen zu sein. Hingegen sei z. B. in China «keine semi-autonome *res publica* der Wissensträger» geduldet worden und Gelehrte seien entweder «fest in den Staatsapparat eingefügt» gewesen oder hätten sich in «quasi-privaten Zirkeln» getroffen; «rechtlich geschützte Gelehrtenkorporationen» habe es nicht gegeben.<sup>313</sup>

Wenn Elberfeld, wie zuvor erwähnt, einwendet, dass weltweit an den nach westlichem Vorbild entstandenen universitären Instituten für Philosophie, die inhaltlich weitgehend westliche Philosophie rezipierten, auch «eigenständige Ansätze» entstanden seien, dann meint er damit, dass auch andere Traditionen Einfluss ausgeübt hätten, nicht nur auf Grundlage europäisch-westlicher Quellen. Er referiert über die Entwicklung der Weltkongresse für Philosophie: Diese hätten, nach und nach, den Stimmen außereuropäischer «Philosophen» und nichtwestlicher Denktraditionen sowie den entsprechenden Inhalten ein öffentliches, fachphilosophisches Forum geboten.<sup>314</sup> Elberfelds Anliegen ist klar – er will zeigen, dass Philosophie nicht auf westliche Diskurse eingeschränkt werden könne.<sup>315</sup> Dem unbenommen wären solche «eigenständigen Ansätze» in der akademischen Philosophie wie in jedem anderen universitären Fach stets stark westlich geprägt, allein durch ihre institutionelle Organisation und strukturelle, inhaltliche und methodische Ausrichtung. Daher finden sich in den Vorlesungsverzeichnissen deutscher Universitäten an philosophischen Instituten auch heute noch de facto selten Thematisierungen nichtwestlichen Denkens.<sup>316</sup>

Die Einflüsse der IKP<sub>C</sub> u. a. sind nur dort vereinzelt inhaltlich spürbar, wo entsprechende Unterstützer lehren, etwa in Hildesheim oder Wien, nicht aber strukturell. So ist japanisches Denken weiterhin eher ein Fall für Japanologen als für akademische Philosophen, obgleich diese Trennung natürlich nicht absolut ist und ein Philosoph zugleich ja auch Japanologe et vice versa sein kann.<sup>317</sup> Elberfeld jedenfalls sieht einen wesentlichen Grund für die nur schwer zu durchbrechende «Selbstbezogenheit der deutschen Philosophie» in der einseitigen Fixierung auf das Erlernen europäischer Sprachen, die auch für ihn zwar ohne Zweifel wichtig seien, aber eben nur bestimmte Weltansichten befördern könnten.

313 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1133. Kursivschreibung im Kurzzitat im Original.

314 Vgl. Elberfeld 2017b, 131–150, v. a. auch 135 f. Vgl. auch ebd., 207 und Kapitel 5.4.

315 Vgl. Elberfeld 2017b, 150.

316 Siehe z. B. auch Schirilla 2011. Die bloße Etikettierung als «Philosophie» in den Vorlesungsverzeichnissen o. ä. nichtphilosophischer Institute vermag über Inhalte noch nicht viel zu sagen. Vgl. Kapitel 7.

317 Wie das beispielsweise bei Elberfeld, Pörtner, Steineck oder meiner Person der Fall wäre.

Da Sprache die Grenzen der Wirklichkeit mitbestimmt, plädiert Elberfeld für das Erlernen außereuropäischer Sprachen, um so den «Stoff des Philosophiestudiums» wesentlich zu erweitern, modifizieren und neue Perspektiven zu ermöglichen.<sup>318</sup>

## 5.5. Universalität versus «Kulturalität»

In der bisherigen Darstellung ist die Problematik um «Universalismus» bzw. «Universalität» und ihren möglichen Gegenbegriffen (Relativismus, Partikularismus etc.) nicht von ungefähr immer wieder angeklungen: In der Philosophie geht es schließlich um «Universalität» im Sinne der Unabhängigkeit von einem konkreten Kontext und in diesem Sinne um eine Allgemeingültigkeit der Aussagen, die angestrebt oder auf die ein Anspruch erhoben wird. Für u. a. die Denker der IKP<sub>C</sub> reibt sich dieser Anspruch jedoch mit der Tatsache, dass gleichzeitig der «Kanon», die Struktur und die Praxis der akademischen Philosophie nahezu ausschließlich eurozentrisch ausgerichtet sind.

Mit Vasilache u. a. verstehe ich den Begriff «Universalität», wie auch seine Derivate «Universalismus», das «Universelle» o. ä., v. a. im Sinne der Unabhängigkeit von konkreten, partikularen Kontexten, v. a. auch «kultureller» oder historischer Natur.<sup>319</sup> Philosophen müssen nicht notwendigerweise explizit selbst einen «Universalismus» formulieren (wie Habermas oder Hegel), sondern vertreten einen solchen gewissermaßen bereits implizit qua Philosophen. Purtschert charakterisiert das als

[...] Selbstverständnis der Philosophie als Disziplin [...], die sich nicht in erster Linie mit partikularen Phänomenen befasst, sondern mit den Grundlagen des Seins und Denkens. Entsprechend geht es in der Philosophie darum, Aussagen über den Menschen, die Welt, die Gesellschaft oder die Sprache zu treffen, die nicht historisch oder kulturell gebunden, sondern allgemein gültig sind.<sup>320</sup>

«Universal» ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit «allgemeingültig», oder eben antonym zu einer historischen, kulturellen oder anderweitigen kontextualen Bindung oder Gültigkeitsbeschränkung. Im Sinne globalphilosophischer Ansätze liegt hierin der kritische Punkt, nämlich dass die europäisch-westliche Philosophie als universal und allgemeingültig missverstanden worden sei. Fornet-Be-

<sup>318</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 182. Vgl. Bernreuter 2007, 116. Den neuen Master «Philosophie in Asien und der islamischen Welt» der Universität Zürich bezeichnet Ulrich Rudolph als «einzigartig an europäischen Universitäten», da er als Kooperation zwischen dem Asien-Orient-Institut und dem Philosophischen Seminar in verschiedene Traditionen einführen wolle und mit dem Erlernen von Quellsprachen verbinde. Vgl. Rudolph 2019, 3.

<sup>319</sup> Vgl. Vasilache 2006, 111, v. a. Fußnote 1.

<sup>320</sup> Purtschert 2012, 343. Vgl. ebd.

tancourt formuliert in diesem Sinne, ohne die «Universalität als Programm» verneinen zu wollen,

[...] daß den Europäern selbstverständlich geworden ist, daß sie universal reden können. Und diese Selbstverständlichkeit, die möchte ich hinterfragen. Woher nimmt sich z. B. ein deutscher Philosoph die Selbstverständlichkeit, daß, wenn er denkt, die ganze Welt denkt? Die autoproklamierte Universalität [...] muß kritisiert werden. Die europäische Philosophie ist nämlich auch eine regionale Philosophie, und die Herausforderung besteht darin, zu untersuchen, wo der Beitrag [...] dieser europäischen Regionalität, zur Universalität liegen kann.<sup>321</sup>

Damit ist die Problematik, auf die u. a. IKP<sub>C</sub>-Autoren hinweisen, präzise charakterisiert: Sie wollen eine Vorstellung von «Universalität» nicht aufgeben, sehr wohl aber ihre Gleichsetzung mit europäisch-westlichem Denken, Fragestellungen und Antwortstrategien kritisieren.

Der Gegenbegriff zu «universal» kann hier vielfältig ausfallen, etwa in Gegensatzpaaren wie universal/partikular, universal/relativ, universal/lokal, universal/regional, universal/kulturabhängig, universal/kontextuell o. ä., die verschiedene Zugänge zu dieser Problematik repräsentieren. Ohne die anderen Unterscheidungen als weniger wichtig zu erachten, dient hier die Gegenüberstellung Universalität und «Kulturalität» von Philosophie als wesentlicher Konflikt, was dem Stellenwert der «Kultur» im Denken der IKP<sub>C</sub>-Vertreter sowie vieler anderer folgt, ohne dass ich mich dieser Auffassung anschließe.<sup>322</sup> Entsprechend fokussiert der Titel des Kapitels zwar auf das Gegensatzpaar «Universalität» und «Kulturalität», könnte aber letzteres auch durch Begriffe wie «Relativität», «Partikularität», «Kontext» o. ä. ersetzen. Das heißt: Wenn von «kultureller Prägung der Philosophie» gesprochen wird, ist damit ja auch gemeint, dass es sich um ein partikulares, relatives Wissen handelt, das einen Anspruch auf «Universalität» erhebt – also Gültigkeit für alle. Amins Formulierung als «verstümmelten Universalismus» (*universalisme tronqué*) erschließt sich auch in diesem Zusammenhang – also als etwas, das sich ihm zufolge wie ein Universalismus geriere, also für alle Menschen Gültigkeit beanspruche und die Nachahmung des «westlichen Modells» die einzige valide Lösung für die Probleme unserer Zeit fordere.<sup>323</sup>

321 Fornet-Betancourt im Gespräch, Acham et al. 1994, 61. Vgl. ebd., 60 ff. Vgl. Wimmer 1996a, 172 f.

322 Indes müsste für eine tiefergehende Untersuchung auch der Begriff «Universalität» genauer differenziert werden, etwa von «Allgemeingültigkeit», die aber nicht unbedingt «universal» ist, von «Universalismus», der vielmehr auch die Haltung beschreiben kann, eine universelle Position zu vertreten bzw. danach zu streben, oder von «Universalien», als Kategorien, die diese universale Gültigkeit beanspruchen. Siehe zu Kritik an der exzessiven Verwendung von «Kultur» auch u. a. Kapitel 6.2.

323 Vgl. Amin 1988, 8. Vgl. Amin 1989, VII.

### Die Problematik der «Kulturalität»

Das Problem betrifft freilich nicht nur die Philosophie selbst – der Konflikt erstreckt sich, wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, auch über die Geistes-, Kultur-, Sozialwissenschaften etc.:

Seit Generationen haben Philosophen und Sozialwissenschaftler Theorien aufgestellt, welche für die gesamte Menschheit Gültigkeit beanspruchen. Formuliert wurden diese Aussagen allerdings [...] in relativer und bisweilen absoluter Unkenntnis der Erfahrungen der Mehrheit der Menschheit, das heißt derjenigen Menschen, die in nichtwestlichen Kulturen leben.<sup>324</sup>

Diese Kritik schließt an die zuvor besprochene Formulierung Chakrabartys der «asymmetrischen Unkenntnis» an: Er kritisiert, dass westliche Denker (auch insbesondere in der Philosophie) universale Gültigkeit in Anspruch nahmen und nichtwestliche Denker sich lediglich dazu verhalten könnten, selbst aber viel eingeschränkter blieben. Ähnlich schreiben Shohat und Stam:

Eurocentric philosophical discourse inscribes Western thought as «universal» and non-Western thought as «particular». Western thinkers address deep, «universal» subjects; non-Western thinkers address only their «particular» concerns. Western thinkers discuss the nature of identity as such; non-Western thinkers discuss their own identity.<sup>325</sup>

Das Problem der vermeintlichen Universalität bezieht sich allerdings nicht nur auf die Übermacht des Westens und dessen Inanspruchnahme von Universalität, sondern auch auf das Verständnis dessen als «universal», was eigentlich einem bestimmten Kontext entstammt. So gilt auch gerade für die Philosophie, was Alatas über die Sozialwissenschaften schreibt:

Many concepts in the social sciences originated from a Greco-Roman, Latin-Christian and European tradition, which in itself does not pose a problem if these concepts evolve to become universal or plural. The problem, however, is that most of the concepts are passed off as universal when in fact they derive their characteristics from a particular cultural tradition.<sup>326</sup>

Das Problem besteht also vornehmlich darin, dass bestimmte Konzepte aus der graecoromanisch-abrahamitischen Tradition stammen und mit ihren distinkten «kulturellen» Charakteristika als universal «verkauft» werden, ohne dass sie sich tatsächlich zu etwas «Universalem» entwickelt hätten. Sie werden also vielmehr verallgemeinert und – auch im psychologischen Sinne – projiziert, wie auch Antweiler festhält:

<sup>324</sup> Chakrabarty 2013, 135. Vgl. ebd., 134–137.

<sup>325</sup> Shohat und Stam 2014, 365. Vgl. ebd., 364f.

<sup>326</sup> Alatas 2006, 15. Vgl. ebd.

Der traditionelle Humanismus und der Universalismus neigen zu eurozentrischer Optik, und zur Projektion eigener Ideale auf die ganze Welt. Er neigt zu Paternalismus und Oktroi [...] [,] neigt zum Absolutismus; er tendiert dazu, die Orientierungen der eigenen Kultur für universal zu halten.<sup>327</sup>

Antweiler bringt damit die Problematik um das Selbstverständnis Europas, seines humanistischen Erbes und sowie der mutmaßlichen europäischen Errungenschaften auf den Punkt: Sie laufen Gefahr, absolutistisch projiziert und oktroiert zu werden. Zugleich ist mit den Vorstellungen des Humanismus oder der Aufklärung die Idee verbunden, dass die Grenzen der «Kulturen» verschwinden und dieser Prozess einen grundsätzlich egalisierenden Effekt haben kann. So formuliert etwa Miettinen:

In the works of Rousseau, Kant, and Hegel, Europe became synonymous with the idea of universalism as the gradual dissolution of cultural limits and the triumph of an egalitarian community of human beings.<sup>328</sup>

Bei allen inhaltlichen Differenzen werden doch alle akademischen Philosophen an der Universität mit dem sozialisiert, was im erweiterten Europa gewachsen ist und Teil der Rezeptionsgeschichte wurde. Darauf aufbauend strebt die Philosophie nach Allgemeingültigkeit, was für Vertreter der IKP<sub>C</sub> im Kontrast zur «kulturellen» Bedingtheit menschlichen Denkens steht, d. h. dem Partikularen, dem die Philosophie eben nicht gerecht werde. Wie erwähnt spricht Wimmer vom «Dilemma der Kulturalität»,

[...] das darin liegt, dass Philosophie als Projekt einerseits nach Allgemeingültigkeit strebt und dass sie andererseits immer in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre bestimmten Fragestellungen hat, innerhalb dessen auch noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist.<sup>329</sup>

Wie zuvor gezeigt, beginnt gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine Entwicklung, die ein neues Verständnis von «Philosophie» mit sich bringt und nichtwestliches Denken nicht (mehr) als vollwertige oder überhaupt als Philosophie anerkennt. Damit liegt ein ausgesprochen merkwürdiges Verhältnis vor, das Bernasconi als «the paradox of philosophy's parochialism» bezeichnet, bezogen auf die «[...] apparent tension between the alleged universality of reason and the fact that its upholders are so intent on localising its historical instantiation[.]»<sup>330</sup>

<sup>327</sup> Antweiler 2011, 252. Vgl. ebd. 252, sowie 109–118 zu Universalien.

<sup>328</sup> Miettinen 2014, 67. Zugleich betont Miettinen allerdings auch die komplexe Situation Europas, das sich nicht als alleiniger Repräsentant der Universalität gesehen habe, sondern eher als Vermittler zwischen dem Partikularen und dem Universalen. Vgl. ebd., 67 f.

<sup>329</sup> Wimmer 2004, 9 f. Vgl. ebd. Vgl. auch Kapitel 6.1.1. und 6.2.2.

<sup>330</sup> Bernasconi 1997a, 213 f. Vgl. ebd.

In der Tat ist es merkwürdig, dass, gerade angesichts der angestrebten Universalität, Philosophie und ihre Geschichte so vehement lokal eingeschränkt werden – eine eurozentrische Eingrenzung, die aber gar nicht als solche wahrgenommen wird. Noaparast fasst die Situation zusammen:

Proponents of Eurocentrism have attempted to show not only that modern science is universal and general but also that this generality leaves no place for any other perspective in study. This negligence has led to arguments over cultural inferiority and a lack of recognition for the potential advances brought in by non-Western science.<sup>331</sup>

Noaparast plädiert für die gleichzeitige Berücksichtigung von *generality* (die klassischerweise betont werde) und *locality* (die oft von Gegnern des Eurozentrismus betont werde): «[...] [I]gnorance of either should be considered wrong and violating in terms of its resulting consequences.»<sup>332</sup> Auch Chakrabarty ist bedacht, seine Forderung nach der Provinzialisierung Europas abzugrenzen von einer pauschalen Ablehnung von Moderne, Vernunft, Ansprüchen auf universale Gültigkeit o. ä. als «kulturspezifisch» europäisch – es gehe nicht um «kulturellen Relativismus».<sup>333</sup>

Auch viele globalphilosophische Ansätze wollen das mutmaßliche Missverständnis von kultureller Prägung und universellem Anspruch aufzeigen bzw. die Wichtigkeit der Balance von Universalität und Lokalität (bzw. Kulturalität, Partikularität o. ä.): Ziel sei es nicht, wie Christina Boidi betont, Hegel oder Platon zu verbannen, sondern die «europäische Philosophie» zu verstehen als «[...] die Philosophie einer Kultur, die sich selbst als einzige, universelle, allumfassende darstellte».<sup>334</sup> Auch Mall argumentiert in diesem Sinne, dass «zweifelsohne» Philosophie «etwas Universelles» sei, weswegen keine «philosophische Konvention» verabsolutiert werden könne.<sup>335</sup> Bei ihm zeigt sich der Anspruch auf Universalität bei gleichzeitiger Anerkennung von «Kulturalität» deutlich, wenn er den Gedanken an die *philosophia perennis* beschwört und damit eine Form der Universalität von Philosophie benennen will, die sich verschiedenartig in den «Kulturen» instanziiere.<sup>336</sup> «Universalität» bekommt bei ihm daher eine ausgesprochen metaphysische Dimension, wenn er sich dabei auch auf Jaspers und dessen Vorstel-

331 Noaparast 2016, 166. Vgl. ebd., 166 f.

332 Noaparast 2016, 165. Vgl. ebd., 165–168.

333 Vgl. Chakrabarty 2013, 155. Wie zuvor z. B. in Kapitel 4.1. gezeigt, waren gleichermaßen auch andere Gesellschaften (wie etwa China) überzeugt von der Universalität des eigenen Weltzugangs.

334 Boidi 1988, 116. Vgl. ebd. Vgl. Mall 1995, 12.

335 Vgl. Mall 2005a, 127.

336 Siehe z. B. Mall 1995, 159–166 oder Yousefi 2010, 74–85. Malls Position zeigt sich auch in seiner zuvor erwähnten Ablehnung «transkultureller Philosophie», die laut ihm die Verabsolutierung eines kulturell geprägten Philosophiebegriffs «mit dem Anspruch auf universelle Geltung» impliziere. Vgl. Mall 2000a, 310. Vgl. Kapitel 3.1.2.

lung bezieht, der zufolge die Philosophie immer da sei als das «Eine» hinter allen philosophischen Bemühungen, eben als eine ewige bzw. immerwährende (*perennis*) Philosophie.<sup>337</sup> Mall selbst führt (wie viele andere) den Ausdruck *philosophia perennis* auf Augustinus Steuchus (1540) zurück und sieht darin einen grundlegenden Ausdruck des Philosophieverständnisses der IKP<sub>C</sub>: Denn keine «Kultur» oder «philosophische Konvention» könne sich anmaßen, diese «ewige Philosophie» für sich alleine zu beanspruchen, die vielmehr in mehreren vorhanden sei, als «[...] Grundwahrheiten [...] jenseits aller Begrenzungen durch Raum und Zeit [...]».<sup>338</sup>

Vor diesem Hintergrund entfaltet sich auch Malls zuvor besprochene Idee der «orthaften Ortlosigkeit», die laut ihm für die «erkenntnistheoretische und metaphysische Bescheidenheit» der IKP<sub>C</sub> stehe,

[...] die die *philosophia perennis* zwar ortlos sein läßt, indem sie diese an keinen Ort wegen zeitlicher, räumlicher, ja sogar ideologischer Kurzatmigkeit bindet, sie jedoch in ihren Erscheinungsformen als orthaft begreift, indem sie uns Menschen geschichtlich sein läßt [...].<sup>339</sup>

Für Mall ist diese Erkenntnis sogar entscheidend dafür, um überhaupt philosophieren zu können, was ihm zufolge eben mit einer eurozentrischen oder jeder anderweitig einseitigen Ausrichtung nicht möglich sei. Er übt scharfe Kritik und spricht von einem «selbst verschuldeten Vorurteil», wenn sich eine bestimmte philosophische Tradition mit der *philosophia perennis* gleichsetze. Ein «zeitgemäßes Verständnis» erkenne die *philosophia perennis* auch «[...] in den anderen philosophischen Traditionen [...], wenn auch mit ein wenig anderer Fragestellung und anderen Lösungsansätzen».<sup>340</sup> Weidtmann argumentiert, dass Philosophie überhaupt nur erst interkulturell werden könne und müsse, wenn sie den Universalitätsanspruch aufrecht erhalte (denn Philosophie bedeute ja gerade «den Schritt über das Eigene hinaus zum Universalen») und zugleich die «Pluralität von <Philosophien>» zeigen könne. Er sieht «die entscheidende Aufgabe in-

<sup>337</sup> Vgl. Mall und Peikert 2017, 28 f. Auch bei Jaspers gehe es, wie Teoharova betont, mit der *philosophia perennis* um die Abgrenzung von der gegenwärtigen und «wirklichkeitsblinden» Philosophie, um den Kampf der «Verwahrlosung» und «Verkrustung» der Philosophie und um das Zurückfinden zur aller Philosophie zugrundeliegenden, «uralten» und «einen ewigen Philosophie». Vgl. Teoharova 2005, 13–25 (v. a. 15 ff.), 105 ff.

<sup>338</sup> Mall und Peikert 2017, 28. Vgl. ebd., 28 f. Vgl. Mall 1995, 159–166. Vgl. Yousefi 2010, 74 ff.

<sup>339</sup> Mall 1995, 160. Vgl. ebd., 159 ff.

<sup>340</sup> Mall 1995, 161. Vgl. ebd., 159–162. Mall sieht in der IKP<sub>C</sub> dementsprechend eine «[...] grundsätzlich neue Orientierung», die «der Einsicht in die Polymorphie der einen orthaft ortlosen *philosophia perennis*» entspringe. Vgl. ebd., 166. Zur Kritik an der *philosophia perennis* siehe u. a. Kapitel 7.2 und 7.5.



terkultureller Philosophie» daher im «Paradox der Universalisierung im Plural» (einer Formulierung von Waldenfels).<sup>341</sup>

### Universalität versus «Ethnophilosophie»

Innerhalb der IKP<sub>C</sub> gibt es verschiedene Ansätze, mit dem Universalitätsproblem umzugehen, d. h. den Anspruch darauf zu bekräftigen, ihn aber nicht eurozentrisch zu denken, sondern «interkulturell» zu gestalten.

Yousefi etwa spricht von Philosophie als einer «anthropologischen Konstante», also etwas zum «Menschsein» an sich gehörendes, und betont, dass ein «Universalismus» (was für ihn im engen Sinne den Anspruch beschreibt, «[...] die Wirklichkeit der Gesamtheit aller Phänomene zu erfassen und auf ein einziges Prinzip zurückzuführen») und ein Partikularismus (der wiederum die vielfältigen «Erscheinungsformen eines Phänomens» betone, aber nicht relativiere) keine Gegensätze seien. Vielmehr könne unter Miteinbezug des Partikularen erst ein «falscher Universalismus» offengelegt werden.<sup>342</sup> Yousefi weist darauf hin, dass «Interkulturelle Philosophie» als Kompositum «eigentlich eine Tautologie» bedeute, gerade weil Philosophie an sich doch eigentlich «universal» und «global» sei. Die Bezeichnung solle laut Yousefi also aufmerksam machen auf die

[...] universale Ursprünglichkeit der Philosophie [...], die aufgrund der kolonialen Expansion eine eurozentrische Ausrichtung bekommen hat, somit verabsolutiert worden ist und irrigerweise für universal gehalten wird.<sup>343</sup>

Gerade weil die Philosophie so einseitig geworden sei, werde der Ansatz der IKP<sub>C</sub> jedoch von den Vertretern des eurozentrisch-philosophischen Establishments etwa als «Modeerscheinung» oder gar als «europäische Ethnophilosophie» abgetan, wie Yousefi klagt.<sup>344</sup> Er bezieht sich auf den Germanisten Norbert Mecklenburg, der, konträr zum Selbstbild der IKP<sub>C</sub>, v. a. Kimmerle einen «euroethnophilosophischen» Ansatz bescheinigt. Mecklenburg bemängelt dabei v. a. Kimmerles Behauptung, «[...] dass zu jeder Kultur eine spezifische Form von Philosophie [...]» gehöre, was laut Kimmerle eng verbunden mit der Auffassung sei, dass Philosophie ebenso wie Kunst zu allen Zeiten der Menschheit angetroffen wer-

341 Vgl. Weidmann 2016, 11. Vgl. Waldenfels 1993, 63. Auch Stenger charakterisiert das Ansinnen interkulturellen Denkens als doppelt konnotiert: «Es erfolgt aus innerphilosophischem systematischem Anspruch einerseits und es versucht andererseits dem Universalanspruch der Vernunft dadurch gerecht zu werden, daß dessen Grundlagen aus der Pluralität der Kulturwelten gewonnen und dahin zurückgestellt werden.» (Stenger 2006, 24. Vgl. ebd. und ebd., 173 f.)

342 Vgl. Yousefi 2013, 78. Vgl. ebd. Alle Zitate von dort. Vgl. Yousefi und Braun 2011, 7. Vgl. Kapitel 7.2.1.

343 Yousefi 2013, 45. Vgl. ebd.

344 Vgl. Yousefi 2013, 45.

den könne.<sup>345</sup> Durchaus treffend wendet sich Mecklenburg gegen diese Auffassung:

Dass jede Kultur eine – und nur eine – Philosophie habe, ist eine ebenso problematische Behauptung wie die, dass sie nur eine Grundstimmung habe. Diese kulturholistische These, die intrakulturelle philosophische Vielstimmigkeit ignoriert, kann leicht dazu verführen, afrikanische Philosophie auf bloße ›Selbstreflexion einer Kultur‹, auf eine ›Ethnophilosophie‹ zu reduzieren, ohne dass das Gleiche auch für europäische [...], auch für Kimmerles interkulturelle Philosophie, geltend gemacht würde.<sup>346</sup>

Ob Mecklenburgs Vorwurf an Kimmerle berechtigt ist oder seine Aussage zu sehr aus ihrem Kontext reißt, möchte ich dahingestellt sein lassen und vielmehr darauf fokussieren, dass, über die Ebene eines Einzelautors hinaus, der Vorwurf «Ethnophilosophie» an die IKP<sub>C</sub> eher seltsam erscheint, nicht nur da einige Vertreter der IKP<sub>C</sub> explizit gegen ethnophilosophische Ansätze argumentieren. Es geht beispielsweise Wimmer genau darum, keine «Ethnophilosophie» zu betreiben, da damit ein universalistischer Anspruch aufgegeben und sich auf das je «Eigene» oder «Besondere» beschränkt werde, was er explizit als einen «Irrweg» bezeichnet.<sup>347</sup> Er lehnt daher einen «bornierten Eurozentrismus» (also in diesem Sinne die Universalität der europäischen Philosophie) ebenso ab wie den «Separatismus der Ethnophilosophie», und damit auch einen ethnischen Relativismus, und schlägt als dritten Weg eben die Interkulturelle Philosophie vor, insbesondere in Form seines Polylogs.<sup>348</sup>

Wimmer definiert «Ethnophilosophie» als «Bezeichnung für philosophische Traditionen mit regional eingeschränkter Wirkung; v. a. für orale Traditionen [...]».<sup>349</sup> Zwar habe diese Bezeichnung, wie er ausführt, ihre Ursprünge in Überlegungen von Placide Tempels zur Bantu-Philosophie, diene jedoch (zumindest bei Wimmer) auch allgemein dazu, eine spezifische, nur regional einge-

---

345 Vgl. Kimmerle 2002, 51. Kurzzitat von dort. Vgl. Mecklenburg 2008, 137. Vgl. ebd., 136f. Mecklenburg beurteilt Kimmerles Bemühungen um Afrika jedoch zugleich auch als «dankenswert».

346 Mecklenburg 2008, 137. Vgl. ebd., 135–139.

347 Vgl. Wimmer 1996a, 166. Freilich ergibt sich aus dem Umstand, dass ein Autor gegen «Ethnophilosophie» argumentiert, noch nicht, dass bei ihm selbst nicht auch ethnophilosophische Tendenzen vorliegen könnten. Anders als im Fall von Eurozentrismus, den ich – konträr zur Selbsteinschätzung der IKP<sub>C</sub> – als anti-eurozentrischen Eurozentrismus in der IKP<sub>C</sub> nachweise (siehe Kapitel 7), ist der *allgemeine* Vorwurf der Ethnophilosophie an die interkulturell-philosophische «Bewegung» m. E. jedoch nicht haltbar: Das Vorhandensein des anti-eurozentrischen Eurozentrismus mit Bezug auf den Philosophiebegriff in der IKP<sub>C</sub> deutet vielmehr an, dass ein gewisser universalistischer Anspruch gerade eben nicht aufgegeben wird und somit auch keine «Ethnophilosophie» vorliegen kann.

348 Vgl. Wimmer 1996a, 184f.

349 Wimmer 2004, 258. Vgl. ebd.

schränkt gültige Philosophie zu bezeichnen. Solche Formen von Philosophie kritisiert Wimmer zwar scharf, würdigt sie aber durchaus auch im Kontext ihrer Entstehung als eine berechtigte, «[...] emanzipatorische Reaktion gegen die Hegemonie einer monokulturellen Position, [...] gegen die okzidentale Tradition in ihrem Universalitätsanspruch [...]».<sup>350</sup> Wimmer zufolge zielen diese «Reaktion» v. a. auf die weitgehend unreflektierte, unbegründete «Vorannahme» akademischer Philosophie, dass es «keine ernsthafte Alternative zur okzidental Philosophie» gebe, laufe aber seines Erachtens Gefahr, zu weit zu gehen:

Im Grunde handelt es sich dabei um Verzicht auf argumentatives Denken überhaupt, wenn Ethnophilosophie so zu verstehen ist, dass deren Ideen, Begriffe, Theorien, Wertauffassungen [...] als gültig nur aufgrund einer (ethnisch) bestimmten Tradition und darum als verbindlich nur für Menschen behauptet werden, die sich in dieser bestimmten Tradition orientieren.<sup>351</sup>

Wimmer sieht also durchaus differenziert den geistesgeschichtlichen Kontext der Entstehung von «Ethnophilosophie», und die Probleme einer tatsächlich ethnophilosophischen Einstellung.<sup>352</sup> Er warnt zwar einerseits vor den «fatalen Konsequenzen» der Auffassung, dass auch die Ergebnisse des Philosophierens ausschließlich mit Bezug auf den respektiven Kontext verstanden und beurteilt werden könnten. Andererseits will Wimmer aber auch hervorgehoben sehen, dass die Debatten über die Besonderheiten afrikanischer oder lateinamerikanischer Philosophie deutlich machten, dass Philosophieren außerhalb eines bestimmten Kontextes nicht möglich sei. Das weist für ihn auf die «Kulturalität», d. h. die kulturelle Bedingtheit, der Philosophie.<sup>353</sup>

Wie zuvor erwähnt ist für Wimmer Ethnophilosophie letztlich nicht mehr als eine «Schmetterlingssammlung», die als eine kulturrelativistische Philosophie letztlich genauso zu verwerfen sei wie eine (euro)-zentrisch-universalistische Philosophie; er sieht die IKP als Mittelweg und Lösung.<sup>354</sup> Gleichzeitig ist er sich bewusst, dass der relativierende Aspekt für «einen neuen, nicht zentristischen Blick» durchaus nötig ist.<sup>355</sup> Für ihn geht es auch um einen Einspruch gegen die Anmaßung, «die Vernunft» zu repräsentieren, und beschreibt das daraus folgende Programm und Dilemma:

---

<sup>350</sup> Wimmer 2004, 59.

<sup>351</sup> Wimmer 2004, 59.

<sup>352</sup> Meine Darstellung hier ist stark verkürzt, der Begriff «Ethnophilosophie» wird auf verschiedene Arten verwendet. Vgl. dazu z. B. Wimmer 2004, 59–62 oder Wimmer 1996a, v. a. 172–177.

<sup>353</sup> Vgl. Wimmer 2004, 58 f. und 49 f.

<sup>354</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012, 403. Vgl. Wimmer 1996a, 173–177. Vgl. Wimmer 2004, 58 ff. und 66 ff. Vgl. Wimmer 2003, 25–40. Vgl. auch das kurze Portrait von Wimmer in Kapitel 2.2.1.

<sup>355</sup> Vgl. Wimmer 2004, 51. Vgl. auch das kurze Portrait von Wimmer in Kapitel 2.2.1.

Ein Verständnis von der Regionalität allen Denkens zu gewinnen, zugleich die Universalität als Programm weiterzuführen und außerdem noch ein gerechtes Urteil darüber zu finden, was der Beitrag der jeweiligen Regionalitäten zur Universalität sei [...].<sup>356</sup>

Es geht also durchaus darum, das «Programm der Universalität» weiterzuführen, aber eben aus Sicht der IKP<sub>C</sub> unter Einbezug und Anerkennung der «Kulturalität» menschlichen Denkens, ohne also damit allgemeingültige Ansprüche aufzugeben, wie etwa mit Bezug auf Menschenrechte als Paradebeispiel für die Spannung zwischen einem regionalen Ursprung und der universalen Geltung.<sup>357</sup>

### Überwindung der Dichotomie?

Auch außerhalb der IKP<sub>C</sub> werden Überlegungen zu einer als genuin erachteten Form von Universalität angestellt. Wälde etwa sieht

[d]as wahrheitstheoretische und eminent ethische Grundproblem von interkulturellen Begegnungen [...] darin, dass sie sich mit der Frage konfrontiert sehen, ob es einen *gemeinsamen Universalismus* geben kann und wie er sich begründen lässt (z. B. Menschenrechte), ob es *einseitige Universalisierungsansprüche* gibt (Missionarismus, Kolonialismus, [...] Eurozentrismus), oder ob der *bloße Austausch über einen bunten Pluralismus der Standpunkte* das Ziel interkultureller Dialoge ist (Kulturrelativismus, Partikularismus).<sup>358</sup>

Wälde verweist auf weitere Denker wie Habermas (und etwa dessen Aufsatz mit dem programmatischen Titel *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*), die sich gegen «postmoderne Philosophie» gewendet hätten, welche laut Wälde nicht nur für Werterelativismus, «ästhetisierenden Pluralismus» und das «Ende der Philosophie» stehe, sondern zudem «[...] jeglichen universalen Wahrheitsanspruch als chauvinistischen Ethnozentrismus brandmarkt [...]».<sup>359</sup> Damit zeigt Wälde deutlich an, dass die IKP<sub>C</sub> in diesem Teil ihres Anliegen keinesfalls alleine steht – bei aller sonstigen inhaltlichen oder wissenschaftstheoretischen Differenz zu etwa Habermas. Zudem wird evident, dass eine wesentliche Differenz darin besteht, ob ein «chauvinistischer Ethnozentrismus» (etwa als Eurozentrismus) gleichgesetzt wird mit «Universalität» und diese damit ebenfalls verworfen, oder aber ob unterschieden wird: Zwischen einem möglicherweise einseitigen, erratischen Universalitätsanspruch verknüpft mit einem Eurozentrismus

<sup>356</sup> Wimmer 1996a, 173. Vgl. ebd., 172 ff.

<sup>357</sup> Vgl. Wimmer 2004, 164–182 für eine ausführlichere Behandlung der «Universalität von Normen». Ansätze, die von «anderen» Logiken, von «westlicher» oder «östlicher» Logik sprechen, werden beispielsweise von Gregor Paul scharf und ausführlich kritisiert, der für die Allgemeingültigkeit von Logik (als inhärentem Teil von Philosophie) argumentiert. Vgl. Paul 2008, 49–73 und Wimmer 2004, 163 f.

<sup>358</sup> Wälde 1993, 105 f. Kursivschreibungen im Original.

<sup>359</sup> Wälde 1993, 106. Vgl. ebd., 105 ff.

mus und, davon unabhängig, einer gewissen angestrebten, so weit möglich tatsächlichen Universalität.

Antweiler schlägt in diesem Sinne vor, die binäre Gegenüberstellung von «Universalismus» und «Partikularismus» bzw. «Relativismus» um den «Absolutismus» in eine «dreifache Unterscheidung» zu erweitern. Er führt aus, dass «Universalismus» und «Absolutismus» oft fälschlicherweise gleichgesetzt würden, jedoch der Absolutismus eingedenk eines tatsächlichen, «zwischen den Extremen» liegenden Universalismus als «theoretisch naiver Universalismus» zurückzuweisen sei:

Eine absolutistische Haltung geht davon aus, dass ein Phänomen, wie etwa «Ehre» prinzipiell in allen Kulturen dasselbe ist und demnach kontextfrei bestimmt werden kann. [...] Der Universalismus nimmt an, dass es zwar grundlegende Phänomene und Prozesse gibt, die in allen Kulturen bzw. für alle Menschen (als Speziesmitglieder) dieselben sind, die jedoch in jeder Gesellschaft variiert werden.<sup>360</sup>

So trifft Antweiler zusammenfassend wichtige Unterscheidungen: Er hält fest, dass die Suche nach Universalien häufig als normativ, als auf die Überwindung «kultureller Befangenheit» ausgerichtet kritisiert werde und wendet ein, dass «Universalität» nicht mit «gewollter Uniformität» gleichzusetzen sei. Er argumentiert, dass Variationen keine Abweichungen oder Mängel seien, sondern «Teil eines Spektrums im Rahmen universaler Phänomene».<sup>361</sup> Antweiler betont die Komplementarität und Ergänzungsbedürftigkeit der Gegensätze in einem undogmatischen, «selbstreflexiven» Universalismus und macht deutlich, dass durch ein reflektiertes Verständnis der Begriffe konstruktive Arbeit ermöglicht werden könne, ohne die Pole gegeneinander auszuspielen.<sup>362</sup>

Tim Connolly argumentiert ebenfalls für eine andere Form bzw. Verständnis von Universalismus, nämlich für einen *comparative universalism*.<sup>363</sup> Diesen grenzt er ab vom «Universalismus der Aufklärung», mit welcher der herkömmliche Universalismus in der Regel assoziiert werde, zu dessen Problemen Connolly, neben der oben bereits erwähnten Bewertung anhand der Ähnlichkeit zum Eigenen, auch zählt, dass es sich dabei mehr um eine «Maskerade» der Werte der Denker des 17. und 18. Jahrhunderts handle.<sup>364</sup> Einen «komparativen Universalismus» unterscheidet er in zwei Erscheinungsformen: Einerseits sieht er einen «historischen Universalismus», bei dem versucht werde, in der Vergangenheit verschiedener philosophischer «Kulturen» gemeinsame Themen, Werte oder

---

<sup>360</sup> Antweiler 2012a, 191. Vgl. ebd., 191 f.

<sup>361</sup> Vgl. Antweiler 2012a, 195.

<sup>362</sup> Vgl. Antweiler 2012a, 195 f. und Antweiler 2012b, 203.

<sup>363</sup> Vgl. Connolly 2015, 149–164. Es handelt sich dabei um einen von mehreren Ansätzen, die er vorstellt.

<sup>364</sup> Vgl. Connolly 2015, 151 f.

Antworten auf grundlegende Fragen des Menschen zu finden (was er etwa in Jaspers Achsenzeittheorie sieht).<sup>365</sup> Andererseits beschreibt er einen «synthetischen Universalismus», bei dem versucht werde, eine globale orientierte Philosophie durch «synthesis of prominent global traditions» zu konstruieren bzw. zu entwickeln.<sup>366</sup>

Einen weiteren Ansatz zur Differenzierung des Universalismus bietet Andreas Vasilache, der den Universalitätsanspruch am Beispiel der Hermeneutik bei Gadamer und Foucault untersucht und den Begriff «schwacher Universalismus» einführt, womit er bezeichnen will, dass Verstehen zwar grundsätzlich möglich, es zugleich aber ebenso grundsätzlich unmöglich sei,

[...] vollständig, abschließend und authentisch zu verstehen. Diese beiden Punkte [...] können als *schwacher Universalismus* bezeichnet werden, da sie zwar verbindlich sind, ihre Verbindlichkeit aber gerade aus der Relativierung jedweder Verbindlichkeit ziehen. Als universell kann gelten, *daß* verstanden werden kann. Eine Theorie, die konkret beschreibt, wie verstanden werden kann, kann [...] aber keinen Anspruch auf Universalität stellen.<sup>367</sup>

Vasilache betont, dass ohne diese Relativierung, d. h. durch einen absoluten Universalitätsanspruch für einen bestimmten Ansatz ein «euro- bzw. ethnozentrischer Gestus» evident werde.<sup>368</sup>

### 5.5.1. Universalität, «Kulturalität» und Zivilisierungsmissionen

Ein besonders relevantes Thema in Bezug auf das Verhältnis von Universalismus und Eurozentrismus in der Philosophie sind m. E. die Zivilisierungsmissionen, da sie die «universalistische» Haltung zum Ausdruck bringen, die v. a. auch den Anspruch der Philosophie charakterisiert. Eurozentrismus und Zivilisierungsmissionen teilen sich hier gewissermaßen ein konstitutives Element, das häufig in der Literatur erwähnt wird.<sup>369</sup>

Der bis heute andauernde «Geist des Kolonialismus» bzw. das «geistige Joch», wie Osterhammel und Jansen formulieren, unter das die Vielen der Welt von den Wenigen des Westen gebeugt worden seien, komme v. a. im Gedanken eines «universellen Auftrags» zur «Zivilisierung» zum Ausdruck, verbunden mit der «Überzeugung der eigenen kulturellen Höherwertigkeit».<sup>370</sup> Osterhammel

<sup>365</sup> Vgl. Connolly 2015, 153–155.

<sup>366</sup> Vgl. Connolly 2015, 155–157. Vgl. zur Besprechung von Problemen beider Ansätze auch ebd., 157–162.

<sup>367</sup> Vasilache 2003, 114. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 111–124.

<sup>368</sup> Vgl. Vasilache 2003, 113.

<sup>369</sup> Vgl. z. B. Sunar und Bulut 2016, 4.

<sup>370</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen 2012, 19 f. Vgl. ebd.

zeigt sich verblüfft mit Bezug auf «europäische Wissenschaftler» und deren aus heutiger Sicht «arroganten Sicherheit», da sie «von der allseitigen Überlegenheit der eigenen Zivilisation» ausgegangen seien, was zugleich aber «durch die großen Erfolge des organisierten Fremdverstehens» eine gewisse Bestätigung gefunden habe.<sup>371</sup> Entsprechend hätten Zivilisierungsmissionen «wichtige Vehikel» nicht nur im Recht und in der Religion gefunden (beide sowohl zur Aus- bzw. Abgrenzung als auch zur Inklusion), wie Osterhammel betont, sondern auch in der Wissenschaft, die mit einem breiten Spektrum an ihnen beteiligt gewesen sei, etwa mit Versuchen,

[...] die Ausbeutung kolonialer Territorien wissenschaftlich zu optimieren, bis zu dem totalisierenden napoleonischen Projekt einer geradezu musealen Erfassung einer fremden Zivilisation. Wissenschaft konnte unmittelbar in den Dienst kolonialer Herrschaftsinteressen gestellt werden [...]. Wissenschaft konnte aber auch die Kritik am Kolonialismus untermauern und fadenscheinige Programme der Zivilisierungsmission bloßstellen.<sup>372</sup>

Die Fähigkeit, «Herrschaftswissen» zu produzieren, ist dabei nicht beschränkt auf die mutmaßlichen «Handlangerwissenschaften von Kolonialismus und Imperialismus» wie «Orientalistik», Geographie, Ethnologie oder Archäologie, auf die Osterhammel selbst hinweist, sondern erstreckt sich m. E. gerade auch auf die Philosophie.<sup>373</sup>

### Zivilisierungsmissionen und Philosophie

Der Bezug zwischen Zivilisierungsmissionen und Philosophie ist m. E. evident – schließlich ist sie ein wichtiger Teil der als überlegen gedachten «Zivilisation», wenn nicht sogar bisweilen ein Innbegriff für sie. So sieht Schröder in «[...] Zivilisation nicht nur ein Thema, sondern auch ein[en] Oberbegriff für philosophisches Denken».<sup>374</sup>

Eine m. E. zentrale Rolle spielt gerade die Philosophie ebenfalls als Teil des «Projekts der Auflösung fortschrittsresistenter Sonderwelten»<sup>375</sup>. Dazu zählen auch die Verbreitung der Aufklärung und die Entwicklung eines «zivilisierten Geistes». Sunar argumentiert:

---

371 Vgl. Osterhammel <sup>2</sup>2010, 1163. Mit Bezug auf Sozialwissenschaften argumentiert Chakrabarty, dass «in der Dritten Welt» (in die er sich einschließt) die westlichen Theorien, auch wenn sie die Erfahrungen der nichtwestlichen Welt nicht beachten, doch als nützlich empfunden werden, und reflektiert, warum europäische Denker diese «Hellsichtigkeit» entwickeln konnten. Vgl. Chakrabarty 2013, 135 f.

372 Osterhammel 2005, 411 f. Vgl. ebd., 410–413.

373 Vgl. Osterhammel <sup>2</sup>2010, 1163, wo er von «Handlangerwissenschaften» schreibt, sowie ebd., 1164, wo er die Geographie als «Komplizenfach der europäischen Expansion» diskutiert.

374 Schröder 2005, 14. Vgl. ebd.

375 Osterhammel 2005, 367 f. Vgl. ebd.

The philosophers of the Enlightenment thought that the human mind had been moving from a primitive way of thinking towards a more rational and civilized one. Therefore, they formulated progress as the progress of mind and intelligence.<sup>376</sup>

Entsprechend sei die eigene geistige Entwicklung als sehr fortgeschritten bewertet worden, die «Barbaren» bzw. «Wilden» hingegen als unfähig zu «Zivilisiertem» wie Emotionskontrolle oder analytischem Denken «based on universal causality» erachtet worden.<sup>377</sup>

Auch wenn «Zivilisation» viel mit einem idealisierten Selbstbild zu tun habe, sei doch laut Osterhammel spätestens in der «Sattelzeit» (Koselleck) um 1800 begonnen worden, die Zivilisierungsmission auch praktisch umzusetzen:

Dies setzte ideengeschichtlich zweierlei voraus: zum einen das Vertrauen der späten europäischen Aufklärung in Pädagogik, also den Glauben, dass Wahrheiten, einmal erkannt, dazu da seien, gelehrt und angewendet zu werden; zum anderen die Formulierung universaler Stufenmodelle der Menschheitsentwicklung von schlichten Urzuständen bis zur vollen Entfaltung einer auf Recht und Arbeitsfleiß beruhenden Bürgergesellschaft.<sup>378</sup>

Insbesondere die Ausformulierung «universaler Stufenmodelle» stellt Parallelen zur besprochenen, zunehmend eurozentrisch gedachten Historiographie der Philosophie her, die sich zu jener Zeit etabliert. Hier entsteht auch das Problem der «Selbstgenügsamkeit»<sup>379</sup> der westlichen Philosophie.

Ebenso wie die Philosophie und die Zivilisierungsmissionen mit ihrem Anspruch auf «Universalität» korrespondieren, sind beide geneigt, ähnlich verständnislos auf Ablehnung zu reagieren: Wer würde denn schon – vernünftigerweise – die Zivilisation und die Vernunft ablehnen wollen? Diese in Anspruch genommene Vorstellung von «(kultureller) Höherwertigkeit» ist ein zentrales Problem des Kultur- wie auch Zivilisationsbegriffs selbst. Ganz offensichtlich setzen hier auch die Bemühungen der IKP<sub>C</sub> an, auf Gleichwertigkeit und gegenseitige Anerkennung zu pochen. Vor diesem Hintergrund entfaltet sich die Dringlichkeit des Anliegens der IKP<sub>C</sub>, auf die «Kulturalität» des Denkens zu verweisen, die Vielfalt der «Kulturen» zu betonen und zugleich auch ein anderes Philosophieverständnis entwickeln bzw. einen neuen Philosophiebegriff etablieren zu wollen, der nicht die graecoromanisch-abrahamitische Tradition der akademischen Philosophie als gleichbedeutend mit «Philosophie» versteht, sondern offen und differenziert «Philosophie» auch in anderem Denken erkennen will. Dies zielt auf eine andere Form von «Inklusivität»: Wie oben gezeigt, pochen Zivilisie-

<sup>376</sup> Sunar 2016, 28. Vgl. ebd.

<sup>377</sup> Vgl. Sunar 2016, 28, sowie allgemeiner zu Sunars Besprechung Humes ebd., 26–30.

<sup>378</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1175. Vgl. ebd.

<sup>379</sup> Becka 2004, 46.



rungsmissionen auf eine «horizontale und vertikale Inklusivität», die alles der einen Zivilisation unterordnet.<sup>380</sup> Die Betonung der Vielzahl der «Kulturen», ihrer Fähigkeit zur Philosophie und ihre Gleichwertigkeit in der IKP<sub>C</sub> kann auch verstanden werden als ein aktiver Gegenentwurf zu der *einen* Zivilisation und ihrem alles durchdringenden und überdeckenden universalistischen Anspruch.

Ein Zusammenführen der Begriffe Philosophie und «Zivilisierungsmission» kann dennoch irritieren – insbesondere, da «Missionen» und das damit verbundene Sendungsbewusstsein per se keine Angelegenheit sind, für die sich Philosophen zuständig fühlten oder das in ihrem Interesse läge, wie Wolfgang Schröder argumentiert.<sup>381</sup> Osterhammel hingegen betont, dass «Mission» nicht religiös gedacht werden müsse, sondern vielmehr als ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein aufgrund der Überzeugung der Höherwertigkeit der eigenen Lebensform zu denken sei:

So ist <Zivilisation> in dem normativen Sinn gesellschaftlich erfasster Verfeinerung eine universale Vorstellung, die zeitlich nicht auf die Moderne eingeschränkt ist. Häufig verbindet sich damit die Idee, die Zivilisierten hätten die Aufgabe oder gar die Pflicht, ihre kulturellen Werte und ihren *way of life* zu verbreiten.<sup>382</sup>

In diesem Sinne kann «Mission» auch auf die Philosophie und ihren Anspruch als akademische Disziplin zutreffen, zu deren Prägung im 19. Jahrhundert auch das «dominierende Idiom» dieses Jahrhunderts zählt, das Osterhammel in der «Sprache von Zivilisation und Zivilisierung» sieht.<sup>383</sup> Auch Schröder bekräftigt, dass Philosophie, wenn sie «recht betrieben» werde, ein «Stück selbsttätige Zivilisation» und ««Aufklärung» im operativen Sinn» sei.<sup>384</sup>

### «Zivilisation» und «Kultur»

Die häufige Neigung von Historikern wie auch Philosophen, «Zivilisation» und «Kultur» weitgehend für identisch zu halten, kritisiert Schröder u. a. mit Verweis auf den Sprachgebrauch, der «Kultur» eher auf die Werte einer Gesellschaft bezogen sehe, «Zivilisation» hingegen mehr auf «den Bereich der materiellen gesellschaftlichen Organisation». Schröder betont, dass eine Differenzierung keine Trennung bedeute: «[D]ie technologische Ordnung der Zivilisation zeigt sich

<sup>380</sup> Vgl. Osterhammel 2005, 365. Vgl. Kapitel 4.3.3.

<sup>381</sup> Vgl. Schröder 2005, 14 und 17–19.

<sup>382</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1173. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 1172 ff.

<sup>383</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1185. Er spricht hier nicht von Philosophie, lediglich allgemein zum «Idiom».

<sup>384</sup> Vgl. Schröder 2005, 14f.

immer mitbestimmt von der kulturellen Ordnung von Bedeutungen und Werten.»<sup>385</sup>

Er differenziert weiterführend, dass «Zivilisation» zum einen auf einen Prozess (also den Vorgang der Zivilisierung), zum anderen auf einen Zustand oder Status bezogen werden könne sowie gleichermaßen sinnvoll im Singular wie im Plural sei: «Zivilisationen» stehe in soziologisch oder historisch-deskriptiver, prinzipiell pluralistischer Verwendung für mehrere Formen des «Zivilisiert-seins». «Zivilisation» hingegen ist für Schröder Ausdruck einer hierarchischen Unterscheidung, die «zivilisierte» als kulturell hochentwickelte und «unzivilisierte» (oder gar barbarische) als kulturell gering oder gar nicht entwickelte Gesellschaften, Gruppen oder Individuen bezeichne und damit einem «normativen Begriff von Kultur» entspreche.<sup>386</sup> Schröder sieht diese normative Kategorie v. a. in der Gegenwart grundsätzlich positiv als geschichts-transzendentes, epochenübergreifendes Ideal, das einige universalistische Konzepte wie die Menschenrechte oder das Demokratieprinzip übernehme und die Kriterien zusammenfasse:

Insofern steht diese normative Idee als Abkürzung für das, was jeder grundlegend braucht und kein vernünftig und redlich Denkender als legitim in Abrede stellen wird, um seine Chancen auf ein materiell und geistig befriedigendes Leben zu wahren. Emphatisch gesprochen, formuliert sie die grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen gelungener sozialer Existenz. [...] [M]an [kann] die normative Idee der Zivilisation die transzendente Idee eines fairen und wohlgeordneten sozialen Settings nennen.<sup>387</sup>

Schröders Position soll hier dazu dienen, die grundlegende Komplexität des Begriffs, seinen Bezug zum Universalismus und seine Verstrickung mit dem Kulturbegriff einzuleiten.<sup>388</sup> In diesem Sinne zeigt sich, obgleich im Einzelnen durchaus differenziert werden muss, eine grundsätzliche Ähnlichkeit von «Kultur» und «Zivilisation». Jörg Fisch bewertet es als «sprachgeschichtlichen Zufall», dass mit «Kultur» und «Zivilisation», auch in verschiedenen Sprachen, ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis in das frühe 20. Jahrhundert die zwei Ausdrücke für im wesentlich Übereinstimmendes verwendet worden seien und gleichermaßen

<sup>385</sup> Schröder 2005, 21. Vgl. ebd., 20f. Barth erwähnt, dass während die Franzosen ihre *mission civilisatrice* gehabt hätten, die Deutschen hingegen «Kulturarbeit über See» betrieben hätten. Vgl. Barth 2005, 202.

<sup>386</sup> Vgl. Schröder 2005, 19f. und 22–24.

<sup>387</sup> Schröder 2005, 23. Vgl. ebd., 22ff. Er fügt hinzu, dass «[...] diese normative Idee dann auch als Quelle jener Kriterien [qualifiziert], nach denen die Legitimität oder Illegitimität von Zivilisierungsmission rational bestimmt werden kann». (Ebd., 23.)

<sup>388</sup> Neben Schröder 2005 siehe für eine ausführlichere, historische Betrachtung z. B. Fisch 1992 (auch für eine ausführliche Begriffsgeschichte) und Osterhammel 2005, 366ff. (und 366, Fußnote 2 für weitere Literaturangaben), die treffend auf die starkem Wandel unterzogene Semantik des Begriffs und auch die Bedeutungs- wie Verwendungsdifferenzen in verschiedenen Sprachen hinweisen.

ßen vorrangig «ein gemeineuropäisches Selbstbewusstsein und Überlegenheitsgefühl» betont hätten.<sup>389</sup> Erst ab dem 20. Jahrhundert seien die Differenzierungen zwischen den beiden Begriffen wichtiger geworden:

«Zivilisation» wurde in allen Sprachen zur Auffangposition für die negativen Aspekte, während «Kultur» unbezweifelnder Wertbegriff bleibt bzw. in den westlichen Sprachen erst richtig wurde.<sup>390</sup>

Fisch betont, dass die beiden Begriffe alle Lebensbereiche umfasst und in enger Verbindung mit dem Gedanken von «Fortschritt» gestanden hätten, gar mit der Überzeugung, «[...] an der Spitze einer umfassenden weltgeschichtlichen Fortschrittsbewegung zu stehen».<sup>391</sup> Die weitere Argumentation Fishs, der zufolge «Kultur» selbst stets ein Wertbegriff sei, greife ich in Kapitel 6.2.1. auf.

Von «Kultur» zu sprechen, so viel kann hier bereits festgehalten werden, stellt eine «Bewertung» dar und korrespondiert dadurch stets mit «Zivilisation» (etwa hinsichtlich der Fortschrittlichkeit oder der gesellschaftlichen Verfeinerung) – Osterhammel z. B. formuliert, dass auch «Zivilisation» ein «wertend aufgeladener Begriff» sei.<sup>392</sup> Connolly betont, dass die Zivilisiertheit anderer Gesellschaften stets im Vergleich mit den europäischen Standards bewertet worden sei:

Non-European societies were seen as civilized to the degree that they approximated Europe. When Enlightenment intellectuals did engage with the thought of other cultures, the tendency was to project their own debates and inclinations onto these cultures.<sup>393</sup>

Bei allen Ähnlichkeiten besteht doch ein Unterschied, ob man von der Verbindung von Philosophie und Kultur, Kulturen sowie Zivilisationen, oder von Philosophie und Zivilisation spricht. Während letzteres deutlich macht, dass Philosophie als zivilisatorische Errungenschaft gilt, meint ersteres vielmehr, dass die Philosophie nicht unabhängig von ihrem (kulturellen) Kontext gedacht werden könne.<sup>394</sup>

---

<sup>389</sup> Vgl. Fisch 1992, 680 f. und 740 f.

<sup>390</sup> Fisch 1992, 681. Vgl. ebd.

<sup>391</sup> Fisch 1992, 740. Vgl. ebd., 740 f.

<sup>392</sup> Osterhammel 2005, 363.

<sup>393</sup> Connolly 2015, 151. Vgl. ebd., 150–153.

<sup>394</sup> Dies schränkt jedoch nicht ein, dass die Möglichkeit einer allgemeingültigen, «universalen» Beantwortung einer aus einem bestimmten Kontext stammenden Frage besteht.

## 6. Vom (Euro-)Zentrismus zur Interkulturalität als Lösung?

Für das skizzierte Problem des Eurozentrismus (bzw. der Zentrismen per se) und seine Hintergründe will die IKP<sub>C</sub> «Interkulturalität»/«interkulturell» als «Lösung» gefunden haben. Interkulturelle Philosophie sei, wie Dhawan in diesem Sinne treffend formuliert, als «Gegendiskurs» und «[...] als ‹Korrektiv› zum Eurozentrismus in der Philosophie im akademischen Bereich im Westen populär geworden».<sup>1</sup>

«Interkulturalität» als Antwort auf die Probleme einer eurozentrisch globalisierten Welt ist, wie zuvor erarbeitet, dabei weniger eine konkrete Methode als häufig eine Projektionsfläche für Hoffnungen und Erwartungen, ein mit Programmatik sowie der Vision von Austausch «auf Augenhöhe» verbundener Begriff, bei dem es um die Verbindungen zwischen Gleichen geht.<sup>2</sup> «Interkulturalität» ist damit – nicht nur, aber wesentlich auch – die zentrale Schnittstelle der Lösungsstrategien und -ansätze der IKP<sub>C</sub>-Denker für das Problem aller «Zentrismen». Kimmerle schreibt von einem «need for intercultural philosophy» angesichts der hegelianisch beeinflussten Sicht des eurozentrischen Paradigmas in der Philosophie.<sup>3</sup> Fornet-Betancourt sieht «Interkulturalität» nicht nur als eine Reaktion auf Eurozentrismus und Globalisierungsprozesse, sondern schlägt die IKP auch als Arbeitsprogramm für einen Paradigmenwechsel vor und «Interkulturalität» gar als eine «Alternative zur neoliberalen Globalisierung», als ein Beitrag zur «Reorganisation der Weltordnung»: Denn «Globalisierung» sei keinesfalls gleichbedeutend mit einem Zuwachs an Universalität, sondern vielmehr ein «reduktionistischer Prozess», der den Planeten nur oberflächlich zu homogenisieren versuche. Die IKP hingegen sei «[...] eine Stellungnahme gegen den Prozeß der Homogenisierung und der Exklusion, der sich heute abspielt».<sup>4</sup>

Wie Elberfeld hervorhebt, gehe es ausdrücklich weder «um einfache Vergleiche noch um exotisierende Darstellungen des Fremden» noch um das Sammeln

---

1 Dhawan 2011, 39. Vgl. Dhawan 2007, 16.

2 Vgl. Kimmerle 2002, 43 f. Vgl. z. B. Kapitel 3.2. Vgl. Stenger im Interview, Viertelhundert Polylog 2011, 20, der von «Augenhöhe» spricht.

3 Vgl. Kimmerle 2016, 115 f.

4 Fornet-Betancourt 2005, 69. Vgl. ebd., 65–69.

«exotischer Denktrophäen».<sup>5</sup> Ghasempour formuliert, dass die IKP «weder eine exotische Heilspraktik noch eine triviale Fremdenromantik» sein solle, sondern erachtet sie vielmehr als einen «[...] philosophischen Reflexionsversuch auf diese polysemisch strukturierte Lebenswirklichkeit [...]».<sup>6</sup> IKP<sub>C</sub>-Denker betonen daher die Wichtigkeit der tatsächlichen Begegnung von Vertretern verschiedener «Kulturen», was, eingedenk meiner Kritik am Kulturbegriff, wohl ohne weiteres durch «Gesellschaften», «Traditionen», «Sprachen», «Nationen» o.ä. ersetzt werden könnte. Unabhängig von der Kategorisierung liegt die Betonung auf der global orientierten Begegnung und Auseinandersetzung divergierender Formen bzw. Traditionen des Denkens. Es gehe, wie Elberfeld schreibt, um den Dialog zwischen Individuen aus verschiedenen «Wissenschafts- und Wissenstraditionen» und das Aufdecken wie Transformieren der alten und «neu entstehenden blinden Flecke».<sup>7</sup> Mit Mall formuliert handelt es sich bei Interkulturalität um eine «Haltung», die verhindern soll, dass sich eine «Kultur» oder eine «Philosophie» in den «absoluten Stand» setze.<sup>8</sup> «Interkulturalität» wird daher nicht nur als Antwort auf die Probleme des Eurozentrismus verstanden, sondern auch als Lösungsperspektive für damit assoziierte Probleme wie Ethnozentrismus, Rassismus, Nationalismus, Orientalismus und andere Formen stereotyper Eigen- und Fremdwahrnehmung. Sie soll so auch der Überwindung etablierter Meinungen über das Wirken und den «Segen» der europäischen Expansion dienen.

### Deskriptive und normative Interkulturalität

Anders als meine Arbeit, die «Interkulturalität» v. a. als aktive Aufforderung an die Philosophie seitens der IKP<sub>C</sub> bezeichnet, schreibt Weidtmann, dass die Philosophie «[...] durch die interkulturelle Situation, in der wir heute stehen, herausgefordert [ist]».<sup>9</sup> Darin liegt m. E. jedoch kein Widerspruch, sondern vielmehr eine perspektivische Ergänzung: In der Tat ist die akademische Philosophie in ihrem Selbstverständnis bereits herausgefordert durch die globale Situation, was u. a. durch die IKP<sub>C</sub> aktiv betont wird. Letztere versteht die globale Situation als «interkulturelle Situation» und fordert die Anerkennung dieses Umstandes. «Interkulturalität» wird dabei oftmals nicht nur als «externe» Lösung beschrieben, die an die jeweiligen Problemfelder herangetragen wird, sondern vielmehr auch als die eigentlich zutreffende Beschreibung der Verhältnisse, die lediglich in Vergessenheit geraten oder schlicht ignoriert worden sei. D. h., die Beziehungen zwischen «Kulturen», Gesellschaften etc. werden als genuin «interkulturell» verstan-

5 Vgl. Elberfeld 2017b, 218–220. Kurzzitate von ebd., 220 und 218.

6 Ghasempour 2006, 96 (beide Kurzzitate). Vgl. ebd.

7 Vgl. Elberfeld 2017b, 220.

8 Mall 1995, 2.

9 Weidtmann 2016, 50.

den, als in gegenseitigem Austausch und Beeinflussung entstandene Phänomene, zwischen denen viele «Überlappungen» oder «Verflechtungen» vorhanden seien. Daher betonen viele Denker, dass die Welt bereits interkulturell sei, was nur noch erkannt und anerkannt werden müsse. Die Philosophie müsste in diesem Sinne eben gar nicht erst aufgefördert werden, sondern ist bereits per se durch die globale Perspektive (für die IKP<sub>C</sub>: durch die «Interkulturalität») herausgefördert.<sup>10</sup>

Das Verständnis, dass «Interkulturalität» eine Aufforderung an die Philosophie darstellt, kann also insofern präzisiert werden, als diese Aufforderung auch die Anerkennung der faktischen Gegebenheit von «Interkulturalität» umschließt. Das Problem für die Beobachterperspektive besteht daher zunächst grundlegend darin, dass der Begriff «Interkulturalität» mindestens doppelt belegt ist: «Interkulturalität» dient einerseits deskriptiv als Beschreibung der als tatsächlich verstandenen weltweiten Verhältnisse (auch in der Philosophie), die vom Eurozentrismus lediglich verdeckt oder ausgeblendet worden seien, und somit als alternative Bezeichnung für die zuvor angesprochenen Formulierungen «Hybridität», «Métissage», «Multikulturalität» etc. Andererseits dient er auch normativ als programmatische Beschreibung einer idealisierten Version dieses Kontakts und Austauschs, die mit gewissen Erwartungen, Hoffnungen, Forderungen etc. verbunden ist. Die zweite Verwendung ist insofern idealisiert, als sie eine gewisse Programmatik umgesetzt sehen will und von konkreten Verhältnissen abstrahiert, während die erste sich gezielt auf konkrete Verhältnisse bezieht und daraus argumentative Kraft auch für die zweite Ebene zu gewinnen versucht. Gerade weil die tatsächlichen Verhältnisse vom Eurozentrismus verdeckt und eigentlich interkulturell seien – so das Argument –, sei es also angebracht, die Interkulturalität in den Fokus zu rücken, damit den Eurozentrismus zu enttarnen und zu überwinden und letztlich durch verschiedene programmatische Ausgestaltungen neue Formen des Austauschs zu etablieren.

Damit soll nicht gesagt sein, dass nicht auch die «deskriptive» Darstellung idealisiert wäre, etwa insofern als interkulturelle Kontakte nahezu ausnahmslos als positiv dargestellt und «inter-kulturelle» Begegnungen mit eher negativer Konnotation (Ausbeutung, Krieg o. ä.) ausgeblendet werden. Diese Doppelbelegung zeigt sich etwa bei Mall, der das Phänomen der Interkulturalität, verstanden als Kulturbegegnungen und -austausch, zwar als etwas erachtet, das schon seit «Menschengedenken» de facto existiert habe. Insofern diese «schillernden Kulturbegegnungen» jedoch nie ganz spannungsfrei verlaufen seien, versteht er diese nicht als «interkulturell» in seinem Sinne, da in ihnen «[f]ast alle Schattierungen der Inkulturation und Akkulturation bis hin zur teilweisen oder völligen Ausrottung der Kulturen» vorgekommen seien:

---

10 Vgl. Kimmerle 2002, 8 f.

Bei allen mehr oder minder einverleibenden oder zerstörenden Ausgängen war leider die verbindende Vorsilbe *inter-* vor der eher essentialistisch orientierten und usurpierenden Vorsilbe *trans-* im Ganzen machtlos.<sup>11</sup>

Es gehe bei den «Kulturbegegnungen» im interkulturellen Sinne laut Mall also stets um etwas Verbindendes, nicht um eine Suche nach «Einverleibungen» oder gar «Usurpation».<sup>12</sup>

«Interkulturell» wird also dezidiert positiv als «verbindend» verstanden, sodass «Kulturbegegnungen» anderer Art, wie Ausbeutung, Streit, Terrorismus oder Krieg *eo ipso* eben nicht als wirklich «interkulturell» gelten, obgleich sie gemeinhin ebenfalls als «interkulturell» bezeichnet werden könnten, weil sie ja auch zwischen «Kulturen» stattfinden (insofern man den Kulturbegriff bemühen möchte). Es wird somit ein positiv überhöhtes und letztlich einseitiges Verständnis von «Interkulturalität» geprägt, das mögliche «interkulturelle» Kontakte, die nicht dem Ideal der eigenen Programmatik entsprechen, eben nicht als genuin «interkulturelle» Kontakte im engeren Sinne definiert. Das ist ein Problem, welches speziell auch in der IKP<sub>C</sub> zu den bereits zuvor skizzierten Problemen des Interkulturalitätsbegriffs tritt. Im Falle der Philosophie sind «Ausbeutung» und «Krieg» wohl auch keine zentralen Faktoren – Streit, Abneigung, kritische bis hin zu polemischer Ablehnung der Positionen anderer sind jedoch durchaus relevante Modi philosophischer Auseinandersetzung. Jene einseitige Wahrnehmung läuft zudem Gefahr, Vorstellungen über das Ideal der Interkulturalität in die Vergangenheit zu projizieren und damit ähnlich selektiv wie z. B. eurozentrische Projektionen vorzugehen.

### Interkulturalität und Philosophie

In zahlreichen Wissenschaftszweigen erfolgt bereits eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus, etwa in der Geschichtswissenschaft u. a. mittels der «Universalgeschichte» oder «Globalgeschichte», die, jenseits der Einseitigkeit eines bestimmten nationalgeschichtlichen Deutungsmusters, globale Zusammenhänge und Prozesse des Austauschs in den Mittelpunkt stellen wollen.<sup>13</sup> Anders ist es jedoch in der Philosophie:

Im Kontrast zu diesen vielfältigen Entwicklungen in den verschiedenen Bereichen der Geschichtswissenschaften, der Ethnologie, der Soziologie und der Politologie, wird dem Phänomen der Interkulturalität und den mit ihr verknüpften Debatten von philosophischer Seite aus vergleichsweise zurückhaltend begegnet.<sup>14</sup>

11 Mall 2000a, 307. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

12 Vgl. Mall 2000a, 310.

13 Siehe dazu z. B. Conrad 2013, 9 ff. oder auch Völkel 2006.

14 Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13. Vgl. ebd., 13–15.

Womöglich haben jene Wissenschaften oftmals einen einfacheren Zugang, doch müsste nicht auch die Philosophie, in ihrem Verständnis als Grundlagenwissenschaft, die Problematik des Eurozentrismus und entsprechende Lösungsansätze als ihren Gegenstandsbereich erachten? Dies gilt insbesondere angesichts der breiten Thematik, die etwa Kirloskar-Steinbach et al. in *Die Interkulturalitätsdebatte* vereint sehen – von Aspekten wie «Hermeneutik» und «Authentizität» über «Identität», «Moderne», «Essentialismus» und «Toleranz» bis zu «Neoliberalismus» und «globaler Erwärmung» u. v. a. In der Tat stellen Kirloskar-Steinbach et al. hier eine Veränderung der früheren Einstellung und des Selbstverständnisses, von einem «Ewigkeitsstandort» zu sprechen, und ein «zunehmendes Interesse an der philosophischen Durchdringung und Analyse neuer Themenfelder» fest: Philosophie öffne sich zunehmend, z. B. in den verschiedenen Anwendungs- und Interessensbereichen der philosophischen Ethik (etwa die Wirtschafts-, Bio- oder Medienethik).

Eine der genuin philosophischen Aufgaben innerhalb dieser üblicherweise interdisziplinären Debatten besteht in der begrifflichen [...] Klärung der untersuchten Gegenstände. Oft wird außerdem der Anspruch erhoben, praktisch wirksame Hilfestellung bei der Bewältigung gesellschaftlich drängender Herausforderungen zu geben. Die vormals suggerierte prinzipielle Kluft zwischen der Erzeugung begrifflicher Klarheit [...] und der Einlösung eines handlungsleitenden Anspruchs für die Bewältigung konkreter gesellschaftlicher Herausforderungen [...] erscheint [...] insofern obsolet.<sup>15</sup>

Entsprechend wollen die Autorinnen sich auch der «Interkulturalität» philosophisch annehmen und die «Interkulturalitäts-Szene» mit dem Mainstream der akademischen Philosophie verbinden. «Interkulturalität», wie bei Kirloskar-Steinbach et al. verstanden als viele gesellschaftliche Phänomene und oder akademische Felder umfassend, bezeichnet schließlich ein derart weites Terrain, dass Philosophie gewissermaßen gar nicht umhin kann, sich damit auseinanderzusetzen und als durchaus genuines Feld ihrer Betätigung zu verstehen. Die Frage ist daher m. E. vielmehr, wieso jene Phänomene und Themen in ihrer Weitläufigkeit gerade unter die Kategorie «Interkulturalität» gruppiert werden, «Interkulturalität» als zentrales Mittel der Analyse und Beschreibung dient und damit alle jene Themen und Thesen auch den begrifflichen und inhaltlichen Problemen dieses «Plastikworts» ausgesetzt werden. Das ist insbesondere dann problematisch, wenn «Interkulturalität» sowohl zur Beschreibung der Phänomene als auch der Lösung der Probleme im Umgang damit verwendet werden soll.

Weidtmann will die Vielfalt der interkulturellen Ansätze auch mit unterschiedlichen Motivationen begründen, die Philosophen zum Nachdenken über Fragen der Interkulturalität veranlasst hätten. Eine Motivation könne sein, dass Philosophen Texte aus nicht-westlich-europäischen Kulturen «in die Hände fal-

15 Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 14. Vgl. ebd. 13–15.



len» und mit diesen philosophisch zu arbeiten begonnen werde. Eine andere Motivation könne durch die postkoloniale Situation bedingt sein, in der mit Blick auf die koloniale Vergangenheit und das Selbstverständnis Europas als weltbestimmend die Erkenntnis entstehe, dass Nichteuropäer zu Unrecht als intellektuell unterlegen gesehen worden seien.<sup>16</sup>

Mathias Thaler sieht die idealtypische Differenzierung Robert Goodins in Formen eines «protektiven» und «polyglotten Multikulturalismus» auch auf interkulturelles Philosophieren anwendbar.<sup>17</sup> Beide «Begründungsmuster» oder «Verteidigungsstrategien» richteten sich gegen den Eurozentrismus, begründeten aber unterschiedlich, warum interkulturelles Philosophieren geboten sei, ohne sich gegenseitig auszuschließen: «Protektiv» bedeute dabei, dass versucht werde, «[...] bestimmten Kulturen ihre philosophische Stimme im globalen Diskurs der Disziplin zu garantieren».<sup>18</sup> Dieser Form von protektivem «Minderheitenschutz» (gegen Diskriminierung, Nichtbeachtung in der akademischen Philosophie) stehe laut Thaler ein «polyglottes» Verständnis von interkultureller Philosophie gegenüber. Die polyglotte IKP wolle andere Stimmen nicht nur um deren Willen zu Gehör bringen, sondern erkenne die Notwendigkeit, mehrere «Traditionen», «Kulturen» o. ä. zu beachten, vielmehr aus der Sache selbst heraus, aus Interesse an gutem Philosophieren: «Aus der Perspektive der polyglotten Version ist eine interkulturelle Orientierung notwendig, weil sonst die Qualität philosophischer Argumente in Mitleidenschaft gezogen wird.»<sup>19</sup>

Doch auch bei Thaler bleibt mein Einwand bestehen: Wieso sollten jene Ansätze begrifflich mit «Interkulturalität» operieren? Zumal diese «Perspektive der Interkulturalität» bislang keineswegs erfolgreich war und weit davon entfernt ist, ein akademisches Nischendasein zu verlassen: Insbesondere in der Philosophie handelt es sich mit der IKP<sub>C</sub> – um den chinesischen Ausdruck zu entlehnen – eher um «Papiertiger», aus deren Analysen und Forderungen nahezu keine Konsequenzen resultieren. Selbst Yousefi schätzt als beobachtender Vertreter der IKP<sub>C</sub> seine Mitstreiter Kimmerle, Fornet-Betancourt, Mall und Wimmer auf ähnliche Weise ein:

Trotz verdienstvoller einzelner Forschungsergebnisse ist es diesen Philosophen nicht gelungen, eine Typologie der Interkulturalität zu entwickeln oder diese als eine akademische

---

<sup>16</sup> Vgl. Weidtmann 2016, 14–16.

<sup>17</sup> Vgl. Thaler 2012, 40–44.

<sup>18</sup> Thaler 2012, 42. Vgl. ebd., 42 f.

<sup>19</sup> Thaler 2012, 43. Vgl. ebd., 42 f. Thaler sieht auch «ästhetische» Motive für eine interkulturelle Ausrichtung der Philosophie, worunter er versteht, dass darauf abgezielt werde, nicht aufgrund der «moralisch-politischen Gebotenheit», sondern in Vermeidung von Einseitigkeiten und aus philosophischer Neugier «das Spektrum der Fragen und Antworten zu erweitern». Vgl. Thaler 2012, 39 f.

Disziplin und die Interkulturelle Philosophie als eine Teildisziplin dieses Fachs institutionell zu etablieren.<sup>20</sup>

Die Veränderungen im Fach sind, wenn überhaupt, sehr unterschwelliger und allmählicher Natur, was nicht überrascht, gehe es doch laut Stenger nicht nur um eine Öffnung des «philosophischen Paradigmas» zu anderen «Kulturwelten» hin, sondern auch um eine grundlegende philosophische Selbstkritik.<sup>21</sup>

Formen der (philosophischen) Selbstkritik innerhalb der IKP<sub>C</sub> selbst wiederum haben durchaus Seltenheitswert. Eine kleine Ausnahme bildet Bertold Bernreuter, der «interkulturelle Praxis» zwar als «Selbstverständlichkeit in der Philosophie» erachtet (der also durchaus als Teil der IKP<sub>C</sub> gerechnet werden muss), der aber auch auf «Zehn Fallstricke in der Praxis interkulturellen Philosophierens» hinweisen will.<sup>22</sup> Hier übt er, neben einigen methodischen Überlegungen, auch dezidiert (Selbst-)Kritik an der IKP<sub>C</sub>, etwa hinsichtlich deren Teilhabe an «akademischen Zwängen». Er kritisiert so beispielsweise den «Publikationswahn», der auch in der IKP<sub>C</sub> herrsche, bei dem es um Quantität, aber nicht Qualität gehe und zu wenig Zeit für geistige Tiefe bleibe, erst recht bezüglich einer anderen «Tradition»:

Publikationskriterien richten sich meist nach philosophischen Moden, nicht nach den Erfordernissen der Forschung. So kommt es zu einem sich selbst verstärkenden Effekt: Alle schreiben, überspitzt gesagt, über dasselbe, abseitige Themen bleiben weitgehend unberücksichtigt.<sup>23</sup>

Zudem bemängelt Bernreuter auch die «oberflächliche Pseudowissenschaftlichkeit» durch einen vermeintlichen «Objektivitätszwang», die persönliche Zugänge verdecke und aus der «Liebe zur Weisheit» reine Gelehrsamkeit mache.<sup>24</sup> Ebenfalls kritisiert er die «Zitierwut» und den Glauben an Autoritäten, was sich interkulturell nur durch eine «Erweiterung des Kanons» verändere, der «unkritische Glaube an die autoritative Macht des Zitats» aber unverändert bleibe. Er schließt:

All diesen akademischen Deformationen ist eines gemeinsam: Es fehlt ihnen an Redlichkeit. [...] Die Profilierungssucht prostituiert sich mit Wissen und verkauft so die Seele der Philosophie gleich mit. Umso mehr bedarf der interkulturelle Austausch eines redlichen philosophischen Ethos. Das heißt etwa, [...] dass wir uns [...] um einen Stil bemühen sollten, der auch die möglichen Schwachpunkte der eigenen Überlegung aufzeigt und zum Weiterdenken einlädt und nicht versucht, sich möglichst unangreifbar zu machen. Man könnte es auch auf diesen Nenner bringen: Sei nicht eitel!<sup>25</sup>

20 Yousefi 2013, 42 f. Vgl. ebd.

21 Vgl. Stenger 2006, 68.

22 So der Titel von Bernreuter 2007. Vgl. ebd., 113 für beide Kurzzitate.

23 Bernreuter 2007, 124. Vgl. ebd., 124 f.

24 Vgl. Bernreuter 2007, 125.

25 Bernreuter 2007, 125. Vgl. ebd., 124 f.

Gleichwohl fällt diese Selbstkritik verhältnismäßig milde aus, da sie in der IKP<sub>C</sub> letztlich die gleichen Probleme wie in der akademischen Philosophie an sich verortet, nicht aber den Fokus auf Interkulturalität selbst als einen «Fallstrick» oder eigentlichen «Schwachpunkt» der Überlegungen thematisiert.

### Ausblick auf das Kapitel

Die bisherige, skizzenhafte Darstellung einiger Hintergründe der historischen Entwicklung des spannungsgeladenen, gewissermaßen «hegemonialen» Verhältnisses des «Westens» zum «Rest der Welt» ermöglicht nun, die u. a. von der IKP<sub>C</sub> vorgeschlagenen «Interkulturalität» als eine der möglichen Antworten auf dieses globale Szenario differenzierter zu betrachten. D. h. es geht im Folgenden darum, «Interkulturalität»/«interkulturell», als zentralen Lösungsmodus und Pfeiler der IKP<sub>C</sub>, als Antwort auf den Eurozentrismus zu problematisieren.

Dazu werde ich in diesem Kapitel zunächst die Thematisierungen von Eurozentrismus und Zentrismen in der Philosophie durch die IKP<sub>C</sub> vertieft besprechen sowie einige ihrer Lösungsansätze, die um die Interkulturalität kreisen (Kapitel 6.1.). Im Anschluss werde ich «Interkulturalität» im Sinne der IKP<sub>C</sub> und ihres Anspruchs anhand ihrer Bestandteile «Inter» und vor allem «Kultur» problematisieren, und dafür plädieren, sowohl den Kulturbegriff als auch den der «Interkulturalität» nach Möglichkeit zu meiden (Kapitel 6.2.). Abschließend werde ich die Problematik der deskriptiven und normativen Ebene des Interkulturalitätsbegriff aufgreifen, für eine konsequentere Trennung plädieren und alternative Begriffe für die Deskription vorstellen: Insbesondere *entanglements* bietet sich hier für eine neutralere und damit sachdienlichere Formulierung an, um tatsächlichen Austausch und Verbindungen aller Art zu beschreiben (Kapitel 6.3.).

## 6.1. Zentrismen, Philosophie und die IKP<sub>C</sub>

Es bedarf der klaren Unterscheidung, wer von Ethno- oder Eurozentrismus sowie von anderen Formen des Zentrismus spricht: Auf der Seite der IKP<sub>C</sub> stehen sowohl Autoren, in deren Sprachgebrauch die Begriffe prominent vorkommen (v. a. Wimmer und Yousefi, aber auch Kimmerle), als auch diejenigen, die sie weniger verwenden (etwa Mall, Fornet-Betancourt, Stenger). Auf der anderen Seite steht der Sprachgebrauch meiner Arbeit: Ich spreche auch dann von einem «(Euro-)Zentrismus»-Vorwurf der IKP<sub>C</sub>, wenn er bei einigen IKP<sub>C</sub>-Vertretern kaum Verwendung findet. Denn die Projekte der IKP<sub>C</sub> müssen nicht notwendigerweise explizit mit Bezug auf Eurozentrismus o. ä. betrieben werden: Oftmals werden Grundannahmen zur Stellung Europas in der Philosophie implizit vor-

ausgesetzt oder überwiegend mit anderen Begriffen beschrieben, die ich als «Eurozentrismus» zusammenfasse.<sup>26</sup>

Auch wenn es kaum möglich ist, gültige Aussagen für alle Autoren der IKP<sub>C</sub> zu treffen, so ist doch die Forderung nach «Interkulturalität» stets die Antwort auf die grundlegende Kritik der IKP<sub>C</sub> an den bestehenden Verhältnissen in der Hochschulphilosophie, die es zu überwinden gilt: Denn die angestrebte Interkulturalität und der Dialog auf Augenhöhe setzen es für die IKP<sub>C</sub> voraus, das Primat der Zentrierung auf Europa und sein philosophisches Erbe zumindest soweit zu überwinden, dass andere Stimmen zu Wort kommen können, ohne dabei zugleich andere Zentrismen aufkommen zu lassen. Mit der Betonung des «Interkulturellen» und den je daraus erwachsenden Thesen und Argumenten will die IKP<sub>C</sub> eine Antwort geben auf die globale Situation der Philosophie, die ohne Zentrismen gedacht werden soll. An der Forderung nach einem «Perspektivwechsel» entfaltet sich ihr Denken, wie auch Yousefi anmerkt: Es gehe der IKP nicht nur um eine Vermeidung von «Zentrismus», sondern auch darum, «[...] ihn durch multiperspektivisches Denken und Verstehen zu ersetzen».<sup>27</sup>

Ethno- bzw. Eurozentrismus als «Anlass» für die IKP<sub>C</sub> entspringt nicht nur als eine begriffliche Schlussfolgerung aus meiner Wahrnehmung als Beobachter der IKP<sub>C</sub>.<sup>28</sup> Auch z. B. Yousefi zufolge liege, neben der Forderung nach einer neuen Art der Historiographie der Philosophie, in «der Ablehnung aller Formen von Zentrismus und Reduktionismus» das verbindende Element der Ansätze von Kimmerle, Fornet-Betancourt, Mall und Wimmer und wohl auch seiner selbst.<sup>29</sup> Auch um ihrer eigenen Forderung nach Offenheit gerecht zu werden, ist es IKP<sub>C</sub>-Denkern ein großes Anliegen, gegen Zentrismen aller Art zu argumentieren. Sie sehen deutlich, dass es auch andere Zentrismen außer dem Eurozentrismus gab, gibt oder geben könnte. Die Verallgemeinerung auf «Zentrismus» stellt sicherlich einen wichtigen, methodischen Schritt dar, um eine Wandlung des einen in einen neuen Zentrismus zu verhindern – eine Gefahr, auf die auch Sunar und Bulut hinweisen:

The most serious infection that critics of Eurocentrism suffer from is – either consciously or unconsciously – attempting to analyze Eurocentrism by constructing another kind of

26 Beispielweise bestehe laut Mall 1995, 7 f., der Arbeitsauftrag der IKP<sub>C</sub> darin, sich gegen die Fokussierung auf Europa zu stellen, gegen eine Gleichsetzung von «Philosophie- und Kulturgeschichte» mit der «Geschichte der europäischen Philosophie und Kultur».

27 Yousefi 2010, 97. Ein Perspektivwechsel wäre bereits auf sehr einfacher Ebene denkbar, etwa durch ein Verschieben der Aufmerksamkeit, z. B. in Anlehnung an Blaut: «Eurocentrism is also commonly used to mean simply an inordinate amount of attention – inordinate salience – given to Europe». (Blaut 2000, 17, Endnote 3.)

28 Zur Problematik der Formulierung «Anlass» und meiner Positionierung siehe Kapitel 2.3.

29 Vgl. Yousefi 2013, 42. Vgl. Wimmer 2004, 54.

centrism or essentialism. The very notion that includes placing one society, geography, or system of belief at the center and explaining the others in relation to it is what social sciences and history have been suffering from for the last two hundred and fifty years.<sup>30</sup>

Dieser möglichen «Infektion» ist sich die IKP<sub>C</sub> jedoch bewusst und argumentiert selbst, nicht eine andere Form von Zentrismus erschaffen zu wollen.<sup>31</sup>

Doch auch wenn die IKP<sub>C</sub> die Debatte auf «Zentrismen» ausrichtet, lässt sich m. E., wie oben dargestellt, die Problematik (und auch der «Ausgangspunkt der IKP<sub>C</sub>) grundlegend am treffendsten durch die Formulierung «Eurozentrismus» beschreiben: U. a., weil damit der Anschluss an andere Disziplinen (und damit die Interdisziplinarität) besser ermöglicht wird, weil gerade im Fall der Philosophie historisch v. a. der Eurozentrismus eine Rolle spielt und weil auch den Vertretern der IKP<sub>C</sub> sehr wohl die «zentrale» Rolle Europas natürlich bewusst ist. Auch bei Wimmer und Yousefi bleibt klar, dass sie sich in Hinblick auf Philosophie und Wissenschaft im Allgemeinen v. a. auf den Eurozentrismus beziehen. Wimmer formuliert etwa, dass es vorwiegend um den «Exklusivitätsanspruch okzidentaler Philosophie» gehe.<sup>32</sup> Yousefi und Mall bitten im Vorwort zu ihrer gemeinsamen Veröffentlichung sogar um «Nachsicht», falls darin der Eurozentrismus zu sehr betont werden sollte: Das geschehe aufgrund der

[...] übermächtigen und weltbeherrschenden hegemonialen Macht des Eurozentrismus [...] [.] die sich nur durch die ›Anwendung organisierter Gewalt‹ (Huntington) bis vor dem Ende des kolonial-imperialistischen Zeitalters durchsetzen konnte.<sup>33</sup>

Auffällig ist, dass von den Autoren der IKP<sub>C</sub>, obgleich ihre Argumente und ihr Betätigungsfeld viele Überschneidungen mit anderen Wissenschaften haben und auch gerade zu Ethno- wie Eurozentrismus reichhaltige Literatur existiert, verhältnismäßig wenig Bezug dazu hergestellt wird. Das bedeutet nicht, dass sich IKP<sub>C</sub>-Autoren nicht mit anderen Wissenschaften und deren Ergebnissen beschäftigen – im Gegenteil: Kimmerle z. B. involviert an vielen Stellen anthropologische Autoren, Wimmer historische. Doch auch wenn sich Wimmer oder Yousefi sehr explizit mit Zentrismen beschäftigen und eigene Kategorien entwickeln, so beziehen sie sich zwar durchaus aufeinander oder auf Autoren wie Waldenfels, die der IKP<sub>C</sub> nahestehen, greifen aber m. E. dabei wenig auf die vorhandene Literatur aus Soziologie, Geschichtswissenschaft etc. zurück.<sup>34</sup> Zudem

<sup>30</sup> Sunar und Bulut 2016, 16. Vgl. ebd., 16 f.

<sup>31</sup> Vgl. Kapitel 7.5. zum anti-eurozentrischen Eurozentrismus der IKP<sub>C</sub>.

<sup>32</sup> Vgl. Wimmer 2004, 54.

<sup>33</sup> Vorwort zu Mall 2005a / Yousefi 2005, 8.

<sup>34</sup> Shohat und Stam beispielsweise plädieren, wie zuvor angemerkt, auf ähnliche Weise für einen *polycentric multiculturalism*. Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 46–49. Gerade in der Philosophie oder den Kulturwissenschaften ist es aber oftmals problematisch, einen Überblick zu bewahren über alle relevanten Veröffentlichungen, umso mehr, wenn viele Disziplinen potentiell

verwenden z. B. Kimmerle, Fornet-Betancourt oder Mall die Begriffe Ethno- und Eurozentrismus u. a. zwar, reflektieren und bestimmen sie aber, anscheinend unter der Annahme, dass die Bedeutungen eher simpel oder den Lesern bereits umfänglich bekannt seien, nicht ausführlicher. Das nimmt ebenso Wunder – schließlich bedeutet Philosophie Begriffsbestimmung – wie der Umstand, dass relevante Ergebnisse anderer Wissenschaften wenig für den philosophischen Diskurs fruchtbar gemacht werden. Wie zuvor jedoch gezeigt, sind diese Begriffe ausgesprochen komplex und bedürfen der Erläuterung – gerade dann, wenn sie direkt oder indirekt letztlich konstitutionell für das eigene Argumentieren sind.

Zugleich ist die Kritik der IKP<sub>C</sub> an «Zentrismen», wie erwähnt, nicht nur auf das Spektrum von Euro- und Ethnozentrismus beschränkt, d. h. es handelt sich nicht nur um eine Abstraktion von bestimmten geographischen oder politischen Zentren. Gemeint sind auch «Zentrismen» ganz anderer Art, die damit ebenfalls problematisiert werden, etwa «Logozentrismus», «Kulturzentrismus», «Anthropozentrismus», «Androzentrismus» oder auch «Monozentrismus» (worumter Bernreuter die «Hybris des Individualismus» versteht).<sup>35</sup> Es wird also deutlich, wie auch etwa Mall schreibt, dass «[...] der Protest gegen Zentrismen aller Art zum Wesenszug der interkulturellen Philosophie»<sup>36</sup> gehöre. Yousefi definiert:

Zentrismus bedeutet, die eigene oder eine bestimmte Haltung in den Mittelpunkt zu stellen und von ihr aus alles zu betrachten, zu würdigen, zu kritisieren, zu be- und verurteilen. Dies hat teils mit der Dominanz der Macht, teils mit Chauvinismus unterschiedlicher Provenienz zu tun.<sup>37</sup>

Diese Definition kann leicht missverstanden werden, liest sie sich in Teilen doch so, als sei «Zentrismus» gleichbedeutend damit, überhaupt einen «Standpunkt» zu bzw. eine «Auffassung» von etwas zu haben. Yousefi geht es jedoch um die Verabsolutierung einer bestimmten «Haltung», die in den Mittelpunkt gestellt werde, ein vom eigenen kulturellen Hintergrund geprägter Zugang zur Welt, der andere Zugänge «chauvinistisch» missachte und sie dominiere, in der Regel ver-

---

beteiligt sind. Meine Beobachtung ist daher weder ein Vorwurf noch soll sie einen blinden Fleck kaschieren: Auch ich habe mit Sicherheit Literatur übersehen oder nicht ausreichend berücksichtigt. In der Vielzahl an Werken der IKP<sub>C</sub>, die für diese Arbeit verwendet wurden, geschieht die Rezeption anderer Wissenschaften jedoch nicht oder nicht in dem Maße, in dem es m. E. zu erwarten wäre.

35 Vgl. zu all diesen Formen ausführlich z. B. Bernreuter 2011.

36 Mall 2005a, 106. Vgl. ebd. Vgl. Fornet-Betancourt 1997, 104.

37 Yousefi 2010, 97.

bunden mit real wirksamer (politischer, ökonomischer) Macht.<sup>38</sup> Es soll also nicht jeder Standpunkt qua Standpunkt diskreditiert werden.

Eine Unterscheidung Bernreuters ist hier hilfreich: Er differenziert zwischen «Zentrik» und «Zentrismus» und schreibt, dass eine gewisse «grundlegende Zentrik» nicht «hintergebar» sei und aus der «kulturellen Bedingtheit des Denkens» resultiere, die auch die Philosophie betreffe.<sup>39</sup> Diese will er von einem «Zentrismus», und damit einem Übermaß an «Zentrik», unterscheiden:

Dort, wo nun das eigene Zentrum des Denkens zum allein möglichen oder gültigen stilisiert wird, wandelt sich die unentrinnbare Zentrik in einen anmaßenden Zentrismus, im elementaren Sinne des Wortes: er reißt das Maß aller Dinge an sich.<sup>40</sup>

Mit «Zentrismen» geht es also um Anmaßung und Aneignung ebenso wie um Dominanz und Chauvinismus. Bernreuter hebt hervor, dass sich die IKP<sub>C</sub> der Zentrik von jeher bewusst gewesen sei und zugleich stets versucht habe, «ausschließende Zentrismen» zu vermeiden.<sup>41</sup>

### Wimmers Thesen zum Zentrismus

Wimmer argumentiert, dass das selbstkritische «Lamento» über die «irreführend[e] [...] Gleichsetzung von europäischer Philosophie mit Philosophie» notwendig sei, ohne zugleich eine Beschränkung auf nur «Kritik am Eurozentrismus» für ausreichend zu erachten: Die kritische Auseinandersetzung müsse sich ihm zufolge vielmehr mit den «zentristischen Tendenzen» aller «kultureller Welt- und Geschichtsbilder» befassen.<sup>42</sup>

Folglich spricht er allgemein von «Zentrismen» als «Anlass» für seine Arbeit und unterscheidet strukturell gleich vier Formen davon:<sup>43</sup> Erstens identifiziert er einen «expansiven Zentrismus» als den «am ehesten vertrauten» Typus, den er etwa in der europäischen Expansion oder in Religionsmissionen wiederfindet und der laut ihm bedeute, «[...] einen Konsens der je eigenen Tradition zum einzig möglichen Maßstab zu erklären [...]», verbunden mit dem Ziel, «[...] diesem Maßstab universelle Geltung zu verschaffen».<sup>44</sup> Wimmer betont den «aktiven» Charakter dieses Zentrismus in der aktiven Beeinflussung anderer,

---

38 Vgl. Yousefi 2010, 97. Das weist auch in Richtung kommunikationstheoretischer Überlegungen zur Konfliktvermeidung durch ein Hintanstellen der eigenen bewertenden Meinung. Siehe z. B. Rosenberg <sup>2</sup>2003 zu «gewaltfreier Kommunikation».

39 Vgl. Bernreuter 2011, 101 f.

40 Bernreuter 2011, 102. Vgl. ebd., 101 f.

41 Vgl. Bernreuter 2001, 102. Siehe Kapitel 7.5. zu einer Form des (Euro-)Zentrismus in der IKP<sub>C</sub> selbst.

42 Vgl. Wimmer 1996a, 177. Kurzzitate von ebd. Vgl. Wimmer 2004, 88 f.

43 Vgl. Wimmer 2004, 15–17 und 53–58. Vgl. Yousefi 2013, 72.

44 Wimmer 2004, 15 (für beide Kurzzitate). Vgl. ebd., 54 f.

ohne dass die eigene Auffassung dadurch dialogisch ebenfalls Veränderung erfahre.<sup>45</sup>

Zweitens beschreibt er die diametral entgegengesetzte Strategie als «integrativen Zentrismus», der zwar ebenfalls vom Primat der eigenen Wertvorstellungen und der eigenen Überlegenheit etc. ausgehe, allerdings auf eine Art «Vorbildwirkung» setze, die für sich selbst spreche. Infolgedessen würden andere sich selbst diese Lebensform oder Denkweise aneignen, weshalb sie weder aktiv beworben noch anderen durch Drohung und Gewalt aufgezwungen werden müsse, um konkurrierende Auffassungen zu übertrumpfen. Hier nennt Wimmer als Beispiel chinesische Traditionen wie den Konfuzianismus oder das daoistische *wuwei* 無為 als Ideal des Nichteingreifens.<sup>46</sup>

Drittens sieht Wimmer einen «separativen Zentrismus», wenn zwischen Gruppen keine gemeinsamen Lösungen angestrebt würden, jede die andere in Ruhe lasse und sich je selbst genug sei. Die verschiedenen «Kulturen» existierten laut dieser Sicht gewissermaßen wie Inseln nebeneinander, ein Dialog sei weder gewünscht noch möglich, die Unterschiede (etwa zwischen «Ost» und «West») würden als im Wesentlichen unüberbrückbar aufgefasst.<sup>47</sup> Diese Zentrismusform korrespondiert mit der zuvor besprochenen Ethnophilosophie, die Wimmer treffend als «Schmetterlingssammlung» mit nebeneinander existierenden Philosophien charakterisiert.<sup>48</sup> Wenn er sonst den «Eurozentrismus» im Sinne einseitiger Universalisierungen als Gegenpol zur Ethnophilosophie klassifiziert, übersetzt er hier gewissermaßen letztere in die Sprache der Zentrismen eben als «separativen Zentrismus». Entsprechend sieht er den expansiven und integrativen Zentrismus je als «Varianten von Universalismus», separativen Zentrismus hingegen als Version des Relativismus.<sup>49</sup>

Da Wimmer zufolge alle drei Optionen problematisch seien und für Philosophen letztlich keine davon zufriedenstellend sein könne, skizziert er darüber hinaus als eine vierte Form noch den «tentativen Zentrismus», der «der Absicht nach stets universalistisch» sei, aber nicht vom «Anspruch absoluter Gültigkeit der eigenen Auffassung» ausgehe, sondern in einer dialogischen bzw. polylogischen Auseinandersetzung in Sachfragen eine solche absolute Gültigkeit zu erreichen suche.<sup>50</sup> Wimmer schreibt auch hier von einem «Zentrismus», weil der Einzelne «das je-

45 Vgl. Wimmer 2004, 54 f.

46 Vgl. Wimmer 2004, 15 und 56.

47 Vgl. Wimmer 2004, 15 f. und 56 f.

48 Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 403. Vgl. Kapitel 2.2.1. und 5.5. und Wimmer 2004, 57: «So genannte ›ethnophilosophische‹ Ansätze können durchaus diesen Typus von Zentrismus repräsentieren.»

49 Vgl. Wimmer 2004, 16. Er räumt ein, dass es sich um idealtypische Darstellungen handle, die als solche jedoch in Konflikten (wie in seinem Beispiel den um die Gültigkeit der Menschenrechte) identifizierbar seien.

50 Vgl. Wimmer 2004, 16 f. Vgl. u. a auch Kapitel 6.1.1.



weils verantwortliche ‹Zentrum›» bleibe, von dem aus eine Veränderung der Perspektive ‹aus argumentierbaren oder einsichtigen Gründen› erfolgen könne». <sup>51</sup> Er argumentiert also, dass das jeweilige ‹Zentrum› in dem von ihm anvisierten polylogischen Austausch kein ‹starres›, an eine bestimmte Kultur oder Denkweise gebundenes sei, sondern als ‹Zentrum› im jeweiligen Teilnehmer des Dialogs/Polylogs liege, der durch Einsicht in Argumente zum ‹Perspektivenwechsel› befähigt sei. Wimmers Interpretation eines positiven Zentrismus, als welcher sein ‹tentativer Zentrismus› zu verstehen sein dürfte, ist wohl sogar eine unhintergehbare – denn wie sollte der Einzelne nicht das ‹Zentrum› eines leibseelischen Kontinuums sein, das von diesem ‹Zentrum› ausgehend die Welt erfährt? Daher ist Wimmers Betonung der ‹Beweglichkeit› (im Sinne von ‹nicht starr›) eine wichtige Voraussetzung für eine Öffnung der vielen, einzelnen ‹Zentren› in einem von ihm angestrebten Polylog.

Zugleich wird so aber das Wort ‹Zentrum› in seiner Bedeutung abgeschwächt, steht es hier doch letztlich für nichts anderes als eine Entität, die von sich selbst ausgehend einen Zugang zu anderen Entitäten findet. Die Wortwahl ‹Zentrum› mutet daher tendenziell etwas sonderbar an und mag darin erklärt sein, dass Wimmer versucht, wie zuvor auch bei Bernreuters Unterscheidung von ‹Zentrik› und ‹Zentrismus› festgestellt, einen begrifflich konstruktiven Übergang von als destruktiv wahrgenommenen Zentrismusformen zu einem anderen Verständnis von ‹Zentrum› zu finden. Darüber hinaus ist es jedoch m. E. fraglich, ob dann überhaupt noch sinnvollerweise von einem ‹Zentrismus› die Rede sein kann: Ist es angemessen, noch von einem ‹Zentrismus› zu sprechen, wenn die wesentlichen Merkmale der ursprünglichen Definition mit dem ‹tentativen Zentrismus› überwunden worden sein und eben nicht mehr zutreffen sollen? Oder übertragen auf die Analogie von Bizumic und Duckitt: Wäre jemand noch ein Narzisst, wenn die wesentlichen Eigenschaften eines solchen nicht mehr zu beobachten sind, quasi ein ‹tentativer Narzisst›, der naturgemäß immer von sich selbst ausgehend auf die Welt blickt? <sup>52</sup> Diese begriffliche Inkonsistenz scheint zunächst keine Konsequenzen zu haben: Ein durch den Polylog zu überwindender Zentrismus in der akademischen Philosophie ist auch ohne die problematische Wortwahl argumentierbar. Dennoch bleibt ein schaler Eindruck: Wird der Versuch, dem Zentrismus ‹den Stachel zu ziehen›, durch die Beibehaltung der Begrifflichkeit für die entworfene neue Haltung nicht ein Stück weit konterkariert?

Wimmer trifft in jüngeren Schriften – die früheste Erwähnung finde ich in Wimmer 2017 (sowie ebenfalls 2017 im *Polylog* 38) – eine weitere Unterscheidung, die ich zuvor bereits kurz erwähnt hatte und die als eine gewisse Ergänzung

---

51 Wimmer 2004, 57. Mit ‹Perspektivenwechsel› bezieht sich Wimmer auf Holenstein 1998, 257.

52 Oder wäre man in Anlehnung an einen ‹trockenen Alkoholiker› eher als ‹trockener Zentrist› zu verstehen?

zu seinem bislang besprochenen Oeuvre verstanden werden darf, vielleicht aber sogar eine begriffliche Kehrtwende darstellt: Denn dort spricht er ausdrücklich nicht mehr von «zentristisch», «eurozentrisch» o. ä., sondern prägt den Begriff «euräqualistisch». Wimmer schreibt nun, dass «eurozentrisch» ihm verharmlosend erscheine, wenn es um die Gleichsetzung von Philosophie mit der westlichen Philosophie gehe, und kritisiert folglich das von ihm so benannte «euräqualistische Paradigma der Philosophiegeschichte» ab spätestens dem 19. Jahrhundert:

Als *euräqualistisch* sind Behandlungsweisen der allgemeinen Geschichte von Philosophie zu bezeichnen, in denen vorausgesetzt wird, dass Philosophie *gleichzusetzen* sei mit griechisch-okzidentaler Philosophie.<sup>53</sup>

«Eurozentrismus» habe es auch schon zuvor gegeben, wenn etwa versucht worden sei, die ganze Geschichte ausgehend vom Alten Testament zu erklären – zugleich sei aber noch von anderen, mitunter «barbarischen» oder «exotischen» «Philosophien» die Rede gewesen.<sup>54</sup> Erst v. a. mit Tennemann und Tiedemann, die die Philosophiegeschichte in Griechenland beginnen lassen, sieht Wimmer dann Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr nur ein eurozentrisches, sondern ein euräqualistisches Vorgehen.<sup>55</sup> Das sei bis heute im akademischen Betrieb eine nicht weiter zu begründende Norm:

[...] [Z]u selbstverständlich ist die Gleichung *Philosophie = okzidentale Philosophie* immer noch. Und natürlich betrifft die Sache nicht nur die Geschichtsschreibung der Philosophie, sondern alle ihre Bereiche. Wer heute etwa von *philosophischer Ethik* spricht und *nur okzidentale* Autoren oder Thesen nennt, muss nicht extra sagen, dass es sich um *westliche* oder *okzidentale* Ethik handelt. Würde jemand beim selben Thema nur afrikanische oder chinesische Quellen nennen, so wäre klarerweise von *afrikanischer* oder *chinesischer Ethik*, nicht einfach von *Ethik* die Rede. Und so weiter. Das ist Euräqualismus, nicht Eurozentrismus.<sup>56</sup>

Wimmer argumentiert, dass die Bezeichnung «euräqualistisch» einen «qualitativen Unterschied zu einer bloß zentristischen Perspektive» verdeutliche, der v. a. in der Philosophie als «Produkt der europäischen Aufklärung» gegeben sei.<sup>57</sup>

Es ist wohl zu früh, Wimmers Neologismus einzuordnen, auch weil noch nicht deutlich ist, ob es sich nur um eine begriffliche Varianz des bisherigen IKP<sub>C</sub>-Jargons handelt oder tatsächlich um einen Grundstein für einen erweiterten theoretischen Ansatz. Mit den wenigen, bislang vorhanden Quellen scheint mir, dass Wimmer mit «euräqualistisch» (trotz seiner Beteuerung, dass «eurozen-

53 Wimmer 2017, 167. Vgl. ebd., 167–170. Kursivschreibungen im Original.

54 Vgl. Wimmer 2017, 170 ff. und 167. Vgl. Kapitel 5.3.2.

55 Vgl. Wimmer 2017, 172.

56 Wimmer 2017, 169 f. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original.

57 Vgl. Wimmer 2017, 170, v. a. Fußnote 9.

trisch» kein ausreichender Begriff mehr sei) letztlich keinen Gegenentwurf zu seinen Thesen zum Eurozentrismus vorlegt, sondern vielmehr die Besonderheiten des Eurozentrismus insbesondere in der Philosophie hervorheben möchte, die ihn sowohl in seiner Radikalität als auch in seiner Tragweite deutlich von anderen ethno- wie eurozentrischen Formen und Fällen unterscheidet.

### «Zentrismen» bei Yousefi, Mall und weiteren Autoren der IKP<sub>c</sub>

«Zentrismus» ohne Vorsilbe spielt auch in Yousefis Überlegungen eine wichtige Rolle: Er definiert ihn als philosophische, wissenschaftliche oder auch politische «Haltung», die sich selbst als Vergleichsmaßstab in den Mittelpunkt stelle und von der ausgehend gewürdigt, kritisiert und beurteilt werde.<sup>58</sup> Yousefi unterscheidet zwei Formen des Zentrismus in u. a. Gesellschaft, Kultur oder Wissenschaft:<sup>59</sup> Der «exklusivistische Zentrismus» sei laut ihm expansionistisch, missionarisch sowie universalistisch ausgerichtet und «verabsolutiert sich selbst» – Toleranz des Anderen sei nur unter den «eigenen Voraussetzungen» denkbar, die Kulturen würden jeweils als «geschlossene Kreise» betrachtet. «Das Andere» sei die Peripherie zum eigenen Zentrum und werde damit verkannt: «Der exklusivistische Zentrismus drängt die Vielfalt zurück in eine Einheit.»<sup>60</sup> Diese Form scheint dabei im Wesentlichen dem «expansiven Zentrismus» von Wimmer zu entsprechen.

Yousefis «inklusive Zentrismus» hingegen wolle ihm zufolge integrieren und das Verhältnis von Zentrum zu Peripherie mit einem Verhältnis von «Ich-Zentrum» zu «Du-Zentrum» ersetzen, die in einem aktiven Verhältnis des Miteinanders existierten:

Der inklusive Zentrismus erkennt zwar Zentren an, weist aber die auf Andere übergreifenden Ansprüche des Zentrismus zurück. Die Akteure bezeichnen sich beide als Zentren, ohne sich zentristisch zu verhalten.<sup>61</sup>

Auch Yousefi will also den Begriff «Zentrismus» beibehalten, obgleich die Zentren, von denen er spricht, nicht mehr die Merkmale eines Zentrismus aufweisen sollen. Mag das auch erneut eine etwas unglückliche Formulierung sein, ist die Intention doch klar: Es geht auch bei Yousefi darum, für die Grundlagen einer offenen Kommunikation über die Grenzen von «Kulturen» hinweg zu argumentieren und gegen exklusive, «totalitäre», zentristische Ansprüche, die laut Yousefi als «theoretische Fehlleistung und eine praktische Gewalttätigkeit» die Grundlage

---

58 Vgl. Yousefi 2013, 71. Vgl. Yousefi 2010, 97 f.

59 Vgl. Yousefi 2013, 71–73.

60 Yousefi 2013, 72. Vgl. ebd.

61 Yousefi 2013, 72. Vgl. ebd.

für jedweden Chauvinismus darstellten.<sup>62</sup> Yousefi sieht es als eine der «wichtigsten Forderungen» der IKP<sub>C</sub>, sich einem exklusivistischen Zentrismus zu verweigern: «Offene, dialogische Zentren ja, expansiver Zentrismus nein.»<sup>63</sup>

Er wendet sich energisch gegen die Nähe dieser Thesen zu einem Kulturrelativismus – die IKP sei

[...] kein Alibi für Relativismus nach dem alles gleich *gut* und gleich *richtig* ist und sein muss. Eine Relativierung [...] jedes sich verabsolutierenden Geistes ist kein Selbstzweck, sondern dient dem Ausgleich [...].<sup>64</sup>

Es gehe, so Yousefi, eben nicht um «Standpunktlosigkeit» und damit Relativismus, sondern um eine «kommunikative Standpunktbeweglichkeit».<sup>65</sup>

Kimmerle entwickelt keine eigene Theorie zu Zentrismusformen, bespricht Ethno- und Eurozentrismus aber ausdauernd, etwa im thematischen Kontext des Philosophiebegriffs oder der Kritik an Hegel.<sup>66</sup>

Stenger verwendet den Begriff Eurozentrismus zwar überwiegend nicht, meint aber doch das Gleiche, wenn er über die Eigenwahrnehmung der westlichen Welt schreibt: «Die interkulturelle Gesamtsituation stellt die Vorherrschaft des Westens in Frage.»<sup>67</sup> Wenn er «Eurozentrismus» verwendet, geschieht dies im Einklang mit der generellen IKP<sub>C</sub>-Linie: Dieser Begriff sei «nicht die erste, vielleicht aber die sublimste Bekundung» dessen, dass sich Europa zunehmend «[...] seiner eigenen Schranke und das heißt auch, seiner Borniertheit bewußt [wird] [...]».<sup>68</sup> In diesem Sinne sieht Stenger «Europa» vor einer weiteren der vielen «Renaissancen» stehen, die es schon durchgemacht habe.<sup>69</sup>

Laut Fornet-Betancourt sei Interkulturalität «ein anderer Name für Universalität»<sup>70</sup>, die neu gedacht «weder durch die Vorherrschaft irgendeines Zentrums» noch anderweitig reduktiv erzielt werden könne, «[...] sondern die von unten heraus wächst als ein Gewebe freier und solidarischer Kommunikation».<sup>71</sup> Deutlich wird auch bei Fornet-Betancourts der grundlegende Anspruch, die IKP<sub>C</sub>

62 Vgl. Yousefi 2013, 73 f.

63 Yousefi 2013, 73. Vgl. ebd., 73 f.

64 Yousefi 2010, 97. Vgl. ebd., 97 f. Kursivschreibungen im Original.

65 Yousefi 2013, 44.

66 Vgl. z. B. Kimmerle 2009a, 7–62 oder Kimmerle 2002, 41–72.

67 Stenger 2006, 62. Vgl. ebd. und 94 ff. In Bezug auf Husserl schreibt er z. B. explizit, dort nicht «Eurozentrismus», sondern eine «Identifikation von Philosophie und geistigem Europa» zu sehen. Vgl. Stenger 2006, 210.

68 Stenger 2006, 507. Vgl. ebd.

69 Vgl. Stenger 2006, 508. Der «Renaissance»-Gedanke Stengers korrespondiert mit dem «Transformationsanspruch» der IKP<sub>C</sub>, als die Re-Fokussierung auf die ursprüngliche interkulturelle Natur der Philosophie.

70 Fornet-Betancourt 2006, 32.

71 Fornet-Betancourt 2005, 70. Vgl. ebd., 66–71. Siehe auch Kapitel 6.1.1.

nicht nur als «Korrektiv» für den Eurozentrismus, sondern für jede «abhängige, ausschließende Verbindung der Philosophie mit jeglichem kulturellen Zentrum» zu verstehen.<sup>72</sup>

Bezüge auf «Zentrismen» tauchen, meist *en passant*, freilich auch bei Mall auf. So schreibt er etwa von bewussten wie unbewussten Vorurteilen, die ihre Wurzeln im Ethnozentrismus hätten;<sup>73</sup> er argumentiert, dass es eine «fast universale Tendenz zum Ethnozentrismus»<sup>74</sup> gäbe; er fordert, dass offen die Frage nach der «Historizität, ja sogar der Ethnozentrität unserer konkreten Verstehensentwürfe» gestellt werden solle;<sup>75</sup> oder er referiert über Heidegger und dessen Überzeugung, dass Philosophie europäisch sei, was er als «eurozentrisch» bezeichnet.<sup>76</sup> Mall argumentiert ähnlich wie Wimmer oder Yousefi: «Interkulturelle philosophische Orientierung weist nicht die Notwendigkeit und Existenz der Zentren zurück; sie lehnt jedoch einen jeden Zentrismus ab.»<sup>77</sup> Auch die IKP selbst stehe so «trotz ihrer Zentren [...] jenseits aller Zentrismen» und sei nicht identisch mit einer «bestimmten philosophischen Konvention» oder «Kultur».<sup>78</sup>

Mall entwickelt allerdings keine eigenen Theoreme zu «Zentrismen» und findet in der Regel andere Formulierungen, um seine Argumente vorzubringen, v. a. Varianten der «Orthaftigkeit» und der «Ortlosigkeit» bzw. «Standortlosigkeit».<sup>79</sup> In der Tat könnte das, was Yousefi und Wimmer als «Zentren» bezeichnen, allgemeinsprachlich als «Standpunkte» oder «Standorte» benannt werden (etwa der Standpunkt eines Diskutanten) und das anvisierte Gegenteil dann entsprechend als «Standortlosigkeit». Während die Definition von Ethno- und Eurozentrismus deutlich gemacht hat, dass die *outgroup* v. a. mit Unterlegenheit assoziiert wird, scheint in der Darstellung Malls oft mehr die Sorge zu überwiegen, dass andere Kulturen als Bedrohung wahrgenommen werden könnten und die «eigene Kultur» gewohnheitsgemäß zum «Paradigma» erhoben werde, was Mall

72 Vgl. Fernet-Betancourt 1997, 103f. Zitat von ebd., 104. Vgl. Wimmer, 2004, 53f. Vgl. Dhawan 2011, 39, die die IKP als Korrektiv zum Eurozentrismus bezeichnet.

73 Vgl. Mall 1995, 98.

74 Mall 1997, 76. Vgl. ebd.

75 Mall 1995, 28. Vgl. ebd. Vgl. auch Mall 1997, 81 zur Ablehnung «ethnozentrischer Historiographie».

76 Vgl. Mall und Peikert 2017, 30f.

77 Mall 1997, 88. Im «Ethnozentrismus» sieht Mall an sich nichts Falsches, wenn er als ein notwendiger Ausgangspunkt in der Begegnung verstanden werde – aber: «[F]alsch und gefährlich ist die Überzeugung von der alleinigen Richtigkeit der eigenen Weltanschauung.» (Mall 1997, 77. Vgl. ebd., 76–78.)

78 Vgl. Mall 1995, 6 und 2.

79 Mall selbst schreibt: «Ethnozentrismus kann in verschiedenen Masken auftreten, je nach dem in welchem Gebiet der Anspruch, der alleinige Maßstab zu sein, erhoben wird.» (Mall 1997, 77.)

mit «Standort» gleichsetzt, v. a. in dem Sinne, die eigene Kultur als «den Standort» zu sehen.<sup>80</sup>

«Orthafte Ortlosigkeit» scheint bei Mall weitgehend synonym mit «Standortlosigkeit» zu sein, v. a. in ihrer Konsequenz des Nichtverabsolutierens einer «Kultur», kann sich jedoch durch Nuancen in manchen seiner Ausführungen unterscheiden: Während die Formulierung «orthaft ortlos» und ihre Varianten sich meist auf sein Verständnis der *philosophia perennis* bezieht, welche laut Mall erst «interkulturelle und vergleichende philosophische Kommunikation» ermöglichen,<sup>81</sup> bedeute die «Standortlosigkeit» der «standorthaften» Philosophie, «[...] den eigenen Kulturstandort [nicht] in den absoluten Stand zu setzen», ohne damit die «Abschaffung der eigenen Kultur» o. ä. zu fordern.<sup>82</sup> Im Sinne seiner Idee der *philosophia perennis* stellt er fest, dass philosophische Fragestellungen weder geographische noch kulturelle Grenzen hätten, weswegen die IKP<sub>C</sub> von Nöten sei, um «[...] das Allgemeine, das Universal-Verbindliche der Philosophie nicht auf eine bestimmte, philosophische Tradition [zu] beschränken».<sup>83</sup> Gleichwohl erachtet er konkrete «Philosophien» insofern als kulturspezifisch, als jedes Denken aus dem Kontext einer «Kultur» stamme.<sup>84</sup> Damit möchte Mall die Vielfalt und das je Besondere der «Kulturen» betonen, ohne eine davon in den Vordergrund zu stellen, denn: «Kulturzentrismus kann als eine Form des Ethnozentrismus aufgefasst werden.»<sup>85</sup>

Die anvisierte konkrete Überwindung von «Zentrismen» durch Interkulturalität will ich im Folgenden anhand von zwei Beispielen verdeutlichen, die auch Wimmer in den Vordergrund stellt und mit denen er das «Programm» der IKP<sub>C</sub> zusammengefasst sieht: Zum einen ist das eine alternative Sicht auf die Geschichte der Philosophie, zum anderen die verstärkte Auseinandersetzung in «Polylogen».<sup>86</sup>

### 6.1.1. Interkulturelle Strategien gegen «Zentrismen» I: «Polylog»

Wimmers Formulierung «Polylog» prägt und beeinflusst die IKP<sub>C</sub> nachhaltig, nicht nur durch die gleichnamige Zeitschrift, sondern auch durch viele Autoren,

<sup>80</sup> Mall 1995, 22. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 21 f. und 11.

<sup>81</sup> Vgl. Mall 1995, 13. Vgl. zum *philosophia perennis* Bezug z. B. Mall und Peikert 2017, 28–31.

<sup>82</sup> Vgl. Mall 1995, 22 und 11. Kurzzitate von ebd., 22.

<sup>83</sup> Mall 2005a, 102. Vgl. ebd., 102 ff.

<sup>84</sup> Vgl. Mall 2005a, 103 f.

<sup>85</sup> Mall 1995, 34. Vgl. ebd.

<sup>86</sup> Vgl. Wimmer 2004, 50 und Wimmer 1996a, 184.

die den Begriff ausführlich rezipieren oder schlicht übernehmen.<sup>87</sup> Wimmer will mit «Polylog» deutlich herausstellen, dass der «Dialog der Kulturen» nicht auf zwei Teilnehmer und die damit schnell verbundenen konfrontativen Gegenüberstellungen beschränkt bleiben dürfe, sondern durch die Beteiligung möglichst vieler Gesprächspartner eine breite Fundierung erfahren solle, um das von ihm benannte «Dilemma der Kulturalität» zu überwinden.<sup>88</sup>

In der Tat geschieht ein «Othering» wohl deutlich leichter, wenn es sich um eine binäre Gegenüberstellung handelt. So argumentieren Sunar und Bulut, dass die Grundlage des Eurozentrismus in Dichotomien liege, etwa «Westen» gegen «Osten»:

These dichotomies eventually led Western thinking to gain a similar dichotomous shape which creates certain superiorities and inferiorities. [...] [F]rom the beginning of the 18<sup>th</sup> century, a specific idea of the East was produced thanks to the successful colonization process. Such an idea of the East produced and judged the real East in an increasing manner. [...] As a result of this process, East [sic] was positioned as the ultimate other of the West, which lies at the core of Eurocentric perspectives to world history.<sup>89</sup>

Der Schritt Wimmers aus dieser und anderen Dichotomien hinaus ist also zunächst ein naheliegender und durchaus Erfolg versprechender Ansatz. Auch Wälde merkt an, dass der Dialog mit anderen «Kulturen» schnell zu einem Monolog zu verkommen drohe, insofern als v. a. aufgrund «kultursemantischer Differenzen» und «unterschiedlicher kultureller Grammatik» oftmals «[...] die Dialogteilnehmer [...] aneinander vorbeireden und es ihnen nicht gelingt, einen gemeinsamen Gebrauch ihrer Sprache herzustellen».<sup>90</sup> Sind hier auch verschiedene Arten von «Monologen» denkbar, ist der mächtigste von ihnen doch stets der Eurozentrismus.<sup>91</sup>

Die Antwort im Sinne der «Interkulturalität» Wimmers ist jedoch nicht das Überwinden von «Monologen» hin zu «Dialogen», sondern eben zu «Polylogen».<sup>92</sup> Wimmer merkt auch kritisch an, dass der üblicherweise verwendete Ausdruck «Dialog der Kulturen» «wenig einleuchtend» sei, da das griechische *dia*

---

<sup>87</sup> Wimmers Polylog widmen sich z. B. Gmainer-Pranzl und Graneß 2012 (*Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*) sowie Gmainer-Pranzl und Saal 2018 (*Polylog denken: Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*).

<sup>88</sup> Vgl. Wimmer 2004, 66 f. Vgl. Kapitel 2.2.1., 5.5. und 6.2.2.

<sup>89</sup> Sunar und Bulut 2016, 6. Vgl. ebd., 6 ff.

<sup>90</sup> Wälde 1993, 109 f. Vgl. ebd., 107 ff. Wälde verwendet «Grammatik» nach eigener Angabe «im Sinne Wittgensteins».

<sup>91</sup> Vgl. Wimmer 2004, 68 f.

<sup>92</sup> Siehe Wimmer 2004, 67–73, zur seiner Darstellung der Entwicklung von Mono- über Dia- bis zu Polylogen.

schließlich ein «Verhältnis zwischen Zweien» meine.<sup>93</sup> Laut Wimmer gehe es mit dem Polylog auch darum, die aus «einzelnen Traditionen» stammenden Begriffe, Kategorien und auch Methoden zu relativieren und so einen «nichtzentristischen Blick» auf die Geschichte des Denkens zu ermöglichen.<sup>94</sup> Das «polylogische Verfahren» sei so ein Mittelweg zwischen dem Eurozentrismus (bzw. anderen Zentrismen) und der damit verbundenen «voreiligen Universalismus» einerseits, und der zuvor besprochenen, stark kulturrelativistischen Ethnophilosophie oder anderen Formen eines relativistischen Partikularismus.<sup>95</sup>

Laut Wimmer gehe es bei den gegenwärtigen Ansätzen der IKP<sub>C</sub> letztlich, trotz ihrer Diversität, «immer um zwei Themen», nämlich «[...] um eine Ausweitung des philosophischen Gesprächs und um die Frage nach der Möglichkeit von universellem Geltungsanspruch von Theorien».<sup>96</sup> Beides sieht er v. a. an der kritischen Haltung der IKP<sub>C</sub> gegenüber Zentrismen verdeutlicht, die er neben der Einführung des Begriffs «Polylog» auch mit seiner zuvor zitierten «Minimalregel» zu beheben versucht, um mitunter so nichtwestliche (oder auch unbeachtet gebliebene europäische) Denker, Texte oder auch Traditionen zu integrieren und miteinander in einen philosophisch fruchtbaren «Polylog» treten zu lassen. Gerade die «Minimalregel» ist wohl eines der extremsten Beispiele, in dem die Forderung nach «Interkulturalität» auf die Spitze getrieben wird. Für Wimmer ist sie jedoch mit der Hoffnung verbunden, dass allein die Einhaltung der Regel bereits zu Verhaltensänderungen in der wissenschaftlichen und kommunikativen Praxis führen könnte.<sup>97</sup> Für ihn handelt es sich um eine «Praxisregel», nicht um eine Methode.<sup>98</sup>

Wimmer ist sich durchaus bewusst, dass es sich auch beim «Polylog» um ein Ideal handelt, jenseits von «Monologen» und deren einseitiger Beeinflussung oder Akkulturation:

Für jede Tradition ist jede andere <exotisch>: Darin liegt die konsequente Form des Polylogs und einer interkulturellen Philosophie. In der menschlichen Wirklichkeit existiert diese Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe lediglich als programmatische oder regulative Idee [...].<sup>99</sup>

93 Vgl. Wimmer 2004, 66 f., v. a. 67, Fußnote 27.

94 Vgl. Wimmer 2004, 50 f. Vgl. auch Wimmer 1996a.

95 Vgl. Wimmer 2004, 66–73, hier v. a. 66 f.

96 Wimmer 2004, 53.

97 Vgl. Wimmer 2004, 67.

98 Zur Minimalregel siehe neben Kapitel 2.2.1 und Kapitel 8 auch Wimmer 2009, 306, Fußnote 2, wo er sie rechtfertigt, bzw. Staub 2009, der sie kritisiert. Vgl. auch Weidtmann 2016, 75 f.

99 Wimmer 2004, 70. Vgl. ebd., 70 f. «Exotisch» stellt hier für Wimmer einen positiven Gebegriff zur Einschätzung des anderen als «barbarisch» dar. Vgl. ebd., 68 ff.



Es geht Wimmer mit seinem IKP-Ansatz um «Offenheit und Zuhören» und ein Ende eines «entmündigenden» Umgangs – denn sinnvollerweise sei ein «Polylog» nur möglich bei «epistemischer Gleichrangigkeit».<sup>100</sup> Wie «Polyloge» tatsächlich praktisch umgesetzt werden können, bleibt m. E. jedoch fraglich: Neben der Frage nach den konkreten Teilnehmern bzw. Subjekten des Polylogs alleine (bereits angesichts des logistischen Problems), besteht die Schwierigkeit, die vielen «Stimmen» zu koordinieren und eine *stimmige* Auseinandersetzung zu ermöglichen, ohne in eine kakophonische «Geschwätzigkeit» auszuarten.

Auch Connolly argumentiert, dass es für die Vermeidung von Einseitigkeit nicht ausreiche, auf generelle Offenheit oder «genuine dialogue» zu setzen, sondern es vielmehr gelte, «spezifische Methoden» anzuwenden und damit «our tendency to rest on what is already familiar» entgegenzuwirken.<sup>101</sup> Auch er will «Strategien» vorschlagen, die zwar nicht unfehlbar, ihm zufolge aber doch geeignet seien, uns dazu zu zwingen, «[...] to be less complacent in our reading of non-Western texts».<sup>102</sup> Allerdings betont Connolly, dass (global)philosophische Vergleiche heute in der Regel auf zwei Traditionen beschränkt seien, was er treffend v. a. in der Komplexität der Philosophie begründet sieht, die sich bei fortgeschrittener Auseinandersetzung stets noch erhöhe und die es bereits erschwere, einer Tradition / einem Denker gerecht zu werden, umso mehr zwei oder gar drei:

[...] [J]ust one area of a philosophy can take years or decades to master. Doing a comparative study of Plato and Confucius, or mind in the analytic and Buddhist traditions, can open a philosopher up to the charge of having failed to master either thinker or tradition. This charge is even more likely for attempts to compare three traditions. [...] Would we have to compare tradition A with tradition B, B with C, C with A, and then compare the results of these comparisons with each other? Some pursuits, like chess or baseball, are already complicated enough with two sides.<sup>103</sup>

Damit ist nicht gesagt, dass der Versuch nicht gewagt werden könnte oder sollte, aber darauf hingewiesen, dass ein «Polylog» möglicherweise zu komplex für eine praktische Umsetzung ist. Zur Komplexität trägt auch die entsprechend notwendige Beherrschung von Sprachen für Dia- und erst recht für «Polyloge» bei.<sup>104</sup> Ein «Polylog» ist also mit anspruchsvollen Voraussetzungen (Bildung, Zeit, Sprachkenntnisse) verbunden, die zu erfüllen nur den allerwenigsten vergönnt sein dürfte.

<sup>100</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 38–40. Vgl. Wimmer 1996a, 170.

<sup>101</sup> Vgl. Connolly 2015, 113 f. Kurzzitate von ebd.

<sup>102</sup> Connolly 2015, 114. Vgl. ebd. Siehe zu diesen «Strategien» auch u. a. Kapitel 6.2.2.

<sup>103</sup> Connolly 2015, 54. ebd., 53 f. Auch ansonsten bezieht sich Connolly nicht direkt auf «Polyloge».

<sup>104</sup> Vgl. Bernreuter 2007, 116 f. Vgl. Ma und van Brakel 2016, 201.

Bernreuter weist zudem treffend darauf hin, dass es nicht nur um Konsens gehen könne, sondern der Dissens oftmals viel produktiver sei; zudem dürfe die Toleranz bei der Begegnung mit anderen Kulturen bei aller Wichtigkeit doch nicht grenzenlos sein.<sup>105</sup> Damit soll zwar nicht gesagt sein, dass ein «Polylog» notwendigerweise einen Dissens ausschließt. Allerdings kommt m. E. auch in diesem Punkt die, im weiteren Verlauf zu erörternde, einseitige Fokussierung der IKP<sub>C</sub> auf «positive» Kontakte zwischen «Kulturen» deutlich zum Vorschein: «Negative» Formen des Austauschs gelten nicht als «interkulturell», und die Frage nach einer Grenze von Anerkennung oder zumindest Toleranz des anderen ist bislang in der IKP<sub>C</sub> m. E. nicht befriedigend artikuliert worden. Bernreuter geht diesbezüglich sogar ausgesprochen hart ins Gericht mit der IKP<sub>C</sub>, weil die «undifferenzierte Maximalforderung nach Toleranz» notwendigerweise zu einem «Anything goes» oder gar «zynischer Indifferenz» werde:

Diese bislang weithin fehlende Aufarbeitung des Konzeptes [Toleranz] scheint auch mit verantwortlich dafür zu sein, dass Vertreter [...] interkultureller Philosophie zu Fragen internationaler Gewalt bislang wenig Überzeugendes beizutragen wussten. Interkulturelle Philosophie hat in einer ihrer zentralen Kernfragen bisher nicht nur theoretisch enttäuscht, sondern desavouiert durch die *undifferenziert* vorgetragene Toleranzforderung letztlich ständig ihre eigenen Ziele. Denn sie beraubt sich dadurch der Mittel, denjenigen Ideologien und Weltansichten energisch entgegen zu treten, die unsere multikulturellen Realitäten fortgesetzt mit Füßen treten.<sup>106</sup>

Eine weitere Dimension des «Poly» ist mit Bernreuter angesprochen, wenn er «Dialoge in elitären Kreisen» als «Fallstrick» für die IKP<sub>C</sub> formuliert und damit ebenfalls eine Form von Einseitigkeit ausmacht. Er argumentiert, dass die Zusammenstellung der Dialogpartner oft von materiellen Bedingungen abhängig sei und sich so z. B. bezüglich Konferenzen

[...] nur eine kleine Minderheit überhaupt in der Lage sieht, an einem interkulturellen Dialog im Weltmaßstab teilzunehmen [...]. Für die große Mehrheit werden seine Vorbedingungen unerfüllbar bleiben: Sie haben schlicht kein Geld für weite und teure Reisen.<sup>107</sup>

Bernreuter argumentiert, dass wenn sich die IKP<sub>C</sub> nicht auf die «Diskussionen einer finanziellen Elite» beschränken wolle, andere Formen und «finanzierbare Wege» des Austauschs gefunden werden müssten, etwa mit Hilfe der modernen

<sup>105</sup> Vgl. Bernreuter 2007, 117–119.

<sup>106</sup> Bernreuter 2007, 118f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>107</sup> Bernreuter 2007, 114f. Vgl. ebd. Er fügt hinzu: «[...] Selbstverständlich kann man die Realität nicht auf diese monetären und administrativen Fragen reduzieren. [...] Doch es ist genauso richtig, dass man diese Fragen nicht einfach übergehen kann.»

Informationstechnologie, «[...] um einer möglichst breiten Basis die Möglichkeit zu geben, ihre Anliegen in den philosophischen Diskurs einzubringen».<sup>108</sup>

Vielleicht liegt entsprechend in Ansätzen wie dem Fornet-Betancourts (der seinen Fokus auf lateinamerikanische Philosophie legt), wie er selbst formuliert, eine Chance für eine neue «Standortbestimmung» der Philosophie mit der «Idee der Interkulturalität als Leitfaden» sowie als «[...] ein adäquates Instrument für die konkrete Realisierung der Pluralität der realen Welten [...]».<sup>109</sup> Damit wäre, außer dem Verweis auf Lateinamerika als Region, die nicht zu Bernreuters «finanzieller Elite» gehören mag, aber noch nicht viel zu den Möglichkeiten und Schwierigkeiten der praktischen Umsetzung von «polylogischen» Ansätzen gesagt. Der angestrebte «Polylog» steht also, neben der Dissens-Problematik, den hohen Anforderungen an Vorwissen und Sprachkenntnissen und der Gefahr, in «Geschwätzigkeit» auszuarten, auch vor dem elementaren Problem, wie materielle Zugänge zum «Gespräch der Vielen» gesichert werden könnten – ganz abgesehen davon, ob die mutmaßlichen «Vielen» überhaupt an *diesem* Gespräch teilnehmen wollen.<sup>110</sup>

### 6.1.2. Interkulturelle Strategien gegen «Zentrismen» II: Zum historiographischen Zentrismus in der Philosophie

Neben der Aufforderung zum «Polylog» oder anderweitigen Forderungen nach Einbezug und Anerkennung anderer «Kulturen» besteht eine weitere anti-zentristische Maßnahme der IKP<sub>C</sub> in ihren Bestrebungen, den diagnostizierten Eurozentrismus in der Philosophie (wie Wissenschaft generell) durch ein Gegen-Narrativ einzudämmen, das «Interkulturalität» in der Geschichte der Philosophie und allgemein europäischen Vergangenheit hervorhebt. Dadurch soll u. a. gezeigt werden, dass die eurozentrische Ausrichtung weder selbstverständlich, noch dass die «Interkulturalität» etwas tatsächlich Neues sei: Philosophische Ideen seien immer schon interkulturell, d. h. im Austausch zwischen verschiedenen Kulturen entstanden und auch die Philosophie selbst sei durch die «interkulturelle» Dimension geprägt worden.<sup>111</sup>

Konkret geht es vielen Denkern der IKP<sub>C</sub> darum, alternative Historiographie(n) zu entwickeln und zu etablieren, die nicht mehr eurozentrisch sein sollen und einen anderen Blick auf «Philosophie» nicht nur erlauben, sondern konsequent fordern. Das ist besonders interessant, da in der Geschichtswissenschaft

<sup>108</sup> Bernreuter 2007, 115. Vgl. ebd., 114f.

<sup>109</sup> Fornet Betancourt 2005, 69. Vgl. ebd. und ebd., 17–29.

<sup>110</sup> Siehe zur potentiellen Anmaßung, den «Anderen» eine Stimme verleihen zu wollen, u. a. auch Kapitel 7.5.1.

<sup>111</sup> Damit verbunden kann auch der Anspruch formuliert werden, dass alle Philosophie per se interkulturell sei, was ich zuvor als IKP<sub>A1</sub> zusammengefasst hatte. Vgl. Kapitel 2.1.1.

Eurozentrismus ebenfalls ein breit diskutiertes Thema ist, in der Regel aber nicht zur Forderung einer «interkulturellen Geschichte» führt, sondern zu anderen Konzeptualisierungen des nichteurozentrischen Zugangs, etwa als Global- oder Weltgeschichte.<sup>112</sup>

### Interkulturalität in der Vergangenheit

Der Schritt zurück in die Vergangenheit ist grundsätzlich naheliegend: So mag ein Grund für den Fokus auf Geschichte bei vielen IKP<sub>C</sub>-Autoren auch darin liegen, dass in der kontemporären Philosophie «Interkulturalität» dadurch unterminiert wird, dass viele potentielle Kandidaten des interkulturellen Austauschs ja bereits stark von der akademischen Philosophie und ihrer Begrifflichkeit geprägt sind und sich im Bezug darauf konstituieren bzw. artikulieren. Es ist kein «unberührtes» Fremdes, keine «unberührte» andere «Kultur», die als das «Andere» gegenübertritt, sondern ist ebenfalls das Ergebnis historischer Entwicklungen, geformt von eurozentrischen Strukturen.<sup>113</sup> Wie Stuart Hall anmerkt, habe sich die «Kolonisierung» «unauslöschlich in die Kulturen der Kolonisierten eingeschrieben» (ebenso tief wie in die kolonisierenden Gesellschaften).<sup>114</sup>

So werden beispielsweise Vertreter der Kyōto-Schule gerne als Paradebeispiel interkulturellen Philosophierens präsentiert, weil sie ja qua Japaner in Auseinandersetzung mit «westlichem Denken» interkulturell agiert und etwa buddhistische Themen miteingebracht hätten. Mag dies vielleicht für Nishida Kitarō oder Nishi Amane Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Pionierzeit der Öffnung und Modernisierung Japans in gewisser Hinsicht noch gelten, etabliert sich die Philosophie in Japan (und damit auch die spätere Kyōto-Schule) bald als westliche Wissenschaft, die folglich auf dem gleichen Fundament steht wie Philosophie in Mitteleuropa, mitunter angereichert durch regionale Bezüge und Inspirationen im persönlichen Denken der einzelnen Vertreter. Das heißt, dass hier vielmehr eine Variante westlichen Denkens in Auseinandersetzung mit anderen Varianten westlichen Denkens steht.<sup>115</sup> Das kann freilich ebenfalls als «interkulturell» bezeichnet werden, hat aber m. E. eine andere Qualität als z. B. die Situation Nishis. Zudem: Wäre damit dann tatsächlich mehr «Interkulturalität» gegeben, als wenn ein deutscher Denker in der Rezeption und Interpretation eines schottischen Philosophen regionale Bezüge aus seinem persönlichen Denken einführt? Der Blick in die Geschichte erlaubt daher zwar nicht

<sup>112</sup> Dazu mehr weiter unten in Kapitel 6.3. zu *entanglements* und anderen Formen der nicht-interkulturellen Darstellung von weltweiten Verbindungen und Austausch.

<sup>113</sup> Zur Wahrnehmung der anderen durch die eigenen *preconceptions* siehe auch App 2010.

<sup>114</sup> Hall <sup>2</sup>2013, 203.

<sup>115</sup> Siehe zur Situation und Entwicklung der Philosophie in Japan auch Kapitel 7, v. a. Kapitel 7.3.

einen Blick auf eine «wahrhaftigere» Interkulturalität – denn woran sollte diese schon konkret festgemacht werden? – wohl aber auf eine mitunter deutlichere Formen derselben, in denen die «kulturellen» Räume der sich Begegnenden weniger voneinander wissen und weniger Spuren des jeweils anderen bereits in sich tragen. Die «Kanten» sind beim Blick in die Vergangenheit oftmals klarer.

Zugleich ist es Anliegen der IKP<sub>C</sub>, nachzuweisen, dass die eurozentrische Perspektive auf die Philosophie ohnehin nicht korrekt sei, sondern vielmehr erstens immer schon außerhalb Europas «Philosophie» betrieben worden sei, und zweitens immer schon «interkultureller» Austausch bestanden habe. Yousefi formuliert prägnant, mit Bezug auf Jaspers' Hypothese der Achsenzeit und deren engen Verbindung zur Idee der *philosophia perennis*, dass es um eine Philosophie gehe «[...] die schon <interkulturell> war, bevor die Philosophie als *genuin* griechisch oder abendländisch-europäisch erklärt worden ist». <sup>116</sup> Mall formuliert, dass Philosophie nicht nur einen, sondern gleich mehrere Geburtsorte habe, die er bereits im Titel eines Werks als «Europa, China und Indien» benennt, was von anderen IKP<sub>C</sub>-Denkern grundlegend im Sinne der Öffnung unterstützt, zugleich aber auch von einigen insofern kritisiert wird, als sie auch weitere Orte als Entstehungsorte von «Philosophie» verstanden wissen wollen. <sup>117</sup> Ungeachtet dessen, wie viele «Geburtsorte» es denn nun genau gewesen sein mögen, geht man in der IKP<sub>C</sub> im Allgemeinen davon aus, dass Philosophie weltweit an mehreren Orten und nicht nur in Europa entstanden sei und betrieben wurde. «Europäische Philosophie» wird nicht mehr, wie noch etwa bei Heidegger, als Tautologie verstanden, sondern als nur eine von vielen möglichen adjektivischen Bestimmungen. <sup>118</sup> Das ist eine notwendige Prämisse für die Etablierung der Argumente zur interkulturell-philosophischen Verwobenheit: Wie zuvor besprochen sei laut den Autoren der IKP<sub>C</sub> Philosophie von vielerlei Quellen außerhalb des geographischen Europas mindestens beeinflusst worden oder hätte Inhalte sogar direkt von dort übernommen. Es soll gezeigt werden, dass bereits in der frühen Geistesgeschichte Europas ein reger, interkultureller Austausch von Ideen und Konzepten bestanden habe, sowohl bezüglich religiös-mythischer als auch im weitesten Sinne philosophischer Inhalte.

Ein solches Argument ist gelungen, wenn damit gezeigt werden soll, dass auch außerhalb Europas tiefgreifend gedacht wurde und der Rassismus wie Eurozentrismus großer philosophischer Geister ebenso unbegründet wie falsch ist. Zugleich bleibt mit Blick auf die philosophische Moderne fraglich, welche Relevanz dieses Argument haben kann, denn: Inwiefern ändert sich die Konstitution akademischer Philosophie durch eine derartige Feststellung? Selbst wenn sich die Selbstwahrnehmung als graeco-römische und judäo-christliche Erbin als fehler-

<sup>116</sup> Yousefi 2013, 179. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 178 f.

<sup>117</sup> Siehe auch u. a. Kapitel 2.1.3., 2.2.2. und 7.1.1. zu «Geburtsorten».

<sup>118</sup> Vgl. Heidegger 1956, 13. Vgl. Kapitel 5.3.1. und 7.6.3.

haft erweisen und die «eentlichen» Quellen und Einflüsse mehr in den Mittelpunkt aktuellen philosophischen Denkens rücken sollten, was würde das an der faktischen Zusammensetzung des Fachs «Philosophie» ändern? Durch den «interkulturellen» Blick ändern sich eben weder die Geschichte der Philosophie bzw. der Wissenschaft noch die Genese des akademischen Fachs, die ohne Berücksichtigung dieser Verbindungen geschehen – hier sind gerade die Abwesenheiten, Leerstellen oder *disentanglements* prägend. Durch die Vermischung von deskriptiver und normativer Ebene in der IKP<sub>C</sub> wird so einer «interkulturellen» Einseitigkeit Vorschub geleistet – eine Gefahr, die nicht übersehen werden darf.<sup>119</sup>

### Historiographie und Eurozentrismus

Zugleich ist jedoch evident, wie zuvor ausgeführt, dass die prävalenten, akademischen Auffassungen über die Geschichte des Westens, der Wissenschaft und der Philosophie von eklatanten Einseitigkeiten geprägt sein können, nicht zuletzt durch den Eurozentrismus, der selbst einen Legitimierungsversuch und eine einseitige Konstruktion von Geschichte darstellen kann. In diesem Sinne schreibt Kimmerle:

Was als Philosophie verstanden wird, hängt also offenbar mit der Auffassung über ihre Geschichte, wann und wo sie sich abgespielt hat, auf das Engste zusammen.<sup>120</sup>

Auch viele andere in der IKP<sub>C</sub> betonen die Wichtigkeit der Geschichtsauffassung für das Verstehen der Interkulturalität. Yousefi etwa erachtet Geschichte nicht als «apriorische, gegebene Größe»:

Historische und philosophische Erkenntnisse werden a posteriori gewonnen. Wahrnehmungen sind somit subjektiv, selektiv und erfahrungsabhängig. Die «Subjektivität des Historikers» muß stets berücksichtigt werden [...]. Konstruierte Geschichtsschreibung muß auf ihren wahren Gehalt hin untersucht werden [...]. Ein interkulturell orientiertes Geschichtsverständnis hält zentristische Geschichtsschreibungen für Zündstoff unveröhnlicher Konflikte, die einer interkulturellen Verständigung im Wege stehen.<sup>121</sup>

Elberfeld merkt treffend an, dass sowohl Zukunft als auch Vergangenheit der Gegenwart entspringen würden: Er geht davon aus, «[...] dass jede Gegenwart in einem komplexen Prozess des Erinnerns ihre Vergangenheit hervorbringt».<sup>122</sup>

119 Vgl. Kapitel 6.3. zu Alternativen in der Deskription.

120 Kimmerle 2002, 127. Ähnlich bei Rösen: «Der Herausforderung des Ethnozentrismus kann nicht begegnet werden, ohne Geschichte zu thematisieren, denn historisches Denken ist die wichtigste kulturelle Strategie der Identitätsbildung.» (Rösen 1998a, 22.)

121 Yousefi 2005, 11. Vgl. ebd.

122 Elberfeld 2017b, 233, Fußnote 281. Vgl. ebd. und 232ff. Er bezieht sich hier auch auf Reinhart Koselleck.

Problematisch wird es, wenn der Prozess des Erinnerns «vergängerer Gegenwarten» und deren Prozesse des Erinnerns unreflektiert reproduziert werden, wie etwa am Beispiel des Eurozentrismus in der Philosophie – was gleichermaßen aber auch für einseitige Fokussierungen auf «Interkulturalität» gelten muss. Zentral bleibt aber der Eurozentrismus, den Dirlik selbst als «historischen Prozess» ebenso wie als Produkt eines solchen charakterisiert:

[...] [B]y the end of the nineteenth century EuroAmericans had more or less conquered the whole world, and proceeded to produce ideological legitimations for the conquest, as a cultural orientation Eurocentrism itself is a hindsight invention of the Europe/Other binary, not the other way around.<sup>123</sup>

Damit weist Dirlik auch darauf hin, dass viele Aspekte des Eurozentrismus Teil historischer Interpretation sind, die die zentrale Rolle Europas/des Westens in die Geschichte «hineinlesen» als eine «rückwirkende Projektion»<sup>124</sup>. Das sorgt so zum einen für Legitimation und Erklärung des Erfolgs Europas, formt zum anderen aber auch die Geschichte entsprechend – ein reziproker Prozess.<sup>125</sup>

Wimmer betont treffend, dass nicht nur die «europäisch-westliche» Sicht die Geschichte der Philosophie mit der europäischen Philosophie gleichsetze:

Den Studienplänen, Forschungs- und Lehrpraktiken afrikanischer wie indischer, japanischer oder lateinamerikanischer Philosophen ist zu entnehmen, daß es sich um ein weltweit weitgehend anerkanntes Bild der Philosophie handelt, wonach die Ahnenreihe aller heutigen Philosophen ausschließlich «europäische» Namen enthält. Dieses Bild ist innerhalb wie außerhalb Europas nicht unwidersprochen geblieben, doch ergibt sich aus einer Ablehnung des darin verankerten Eurozentrismus noch nicht ein alternatives Bild.<sup>126</sup>

Da diese Aussage bereits aus dem Jahr 1996 stammt, möchte ich hinzufügen, dass obgleich Wimmers Einschätzung im Kern immer noch zutrifft, sich die Situation inzwischen insofern verändert hat, als IKP, Komparative Philosophie etc. bekannter sind und alternative Historiographien sowie alternative Vorstellungen von Philosophie etwas mehr diskutiert werden.

Johannes Ulrich Schneider schreibt von der «Historisierung der Vernunft», und meint damit auch die «Neuorientierung des akademischen Philosophieunterrichts» im 19. Jahrhundert.<sup>127</sup> Damit einhergegangen seien die «Kanonifizierung» von Wissen und die Bildung eines Selbstverständnisses als akademische

123 Dirlik 1999, 12. Vgl. ebd.

124 Conrad 2013, 140.

125 Vgl. Dirlik 1999, 12 f. Vgl. Conrad 2013, 140.

126 Wimmer 1996a, 168 f. Vgl. ebd., 167 ff.

127 Vgl. Schneider 1999, 119 ff. und 381 ff. Schneider gesteht ein, dass diese Formulierung ungenau sei und die Entwicklung auch als «Philologisierung», «Literarisierung» oder «Hermeneutisierung» bezeichnet werden könnte.

Disziplin sowie die Selbstlegitimation durch den «Kanon» des Wissens.<sup>128</sup> Westerkamp betont, dass, insofern man sich nicht mit etwa Doxographie oder Bibliographie begnügen wolle, sondern man die Historiographie der Philosophie auch philosophisch begreifen wolle, diese konstruiert werden müsse, weit mehr noch als etwa z. B. Religions- oder Literaturgeschichte:

Philosophiegeschichte wird gemacht; auf diese Formel lässt sich die grundlegende Einsicht der philosophischen Historiographie des 18. Jahrhunderts bringen. Philosophiegeschichte erschöpft sich nicht im Aufdecken von Faktizität, ihre Kategorien fallen aber auch nicht aus einem platonischen Himmel ewiger Ideen. Sinnverstehen ist nicht zu trennen von bestimmten Konstitutions- und Konstruktionsleistungen unseres Geistes und seiner wissenschaftlichen Praktiken.<sup>129</sup>

Die Konstruktion von Geschichte ist dabei jedoch nicht nur auf das 18. Jahrhundert beschränkt – sie geschieht auch heute. Der Fokus auf die Historiographie der Philosophie in der IKP<sub>C</sub> etwa bei Wimmer ist also kein zufälliger – entscheidet sich doch hier, was grundlegend als «Philosophie» klassifiziert wird.

Die Positionen in der IKP<sub>C</sub> in Bezug auf Philosophiegeschichte und den Umgang mit ihr variieren zwar im Einzelnen durchaus – der Impetus ist letztlich jedoch stets, einen neuen Blick auf die Geschichte der Philosophie zu werfen, mitunter alternative Historiographien der Philosophie zu entwickeln und zu etablieren. In *Interkulturalität und Geschichte* kommt Yousefi u. a. zu dem Schluss, dass durch «interkulturelle Philosophiegeschichtsschreibung» die Möglichkeit entstehe, verschiedene Traditionen als gleichberechtigt zu sehen, ihre Interdependenzen anzuerkennen und «Geschichte» so stets im Plural zu denken, jenseits jedes «exklusivistischen Absolutheitsanspruchs» und auch

[...] als Korrektur und Erweiterung bestehender Philosophiegeschichtsschreibungen [...]; sie erkennt eine Pluralität von Zentren an, lehnt aber jede Form des Zentrismus ab.<sup>130</sup>

Es bedürfe auch laut Wimmer, alternativer Ansätze zum bisherigen Zentrismus in der globalen Philosophiegeschichtsschreibung, da die bisherige unvollständig und inkorrekt sei, was auch eine Relativierung von Begriffen und Methoden notwendig mache.<sup>131</sup> Z. B. könnten ihm zufolge Periodisierungen der Geschichte der Philosophie, etwa mit der «Dreiteilung Antike-Mittelalter-Neuzeit», eine globale Perspektive nicht adäquat wiedergeben, zumal etwa unter «antiker Philosophie»

<sup>128</sup> Vgl. dazu Schneider 1999, 103–127 et passim. Er betont, dass diese neue Ausrichtung als Wissenschaft auch in ihren Anfängen nicht ohne Kritik geblieben sei, etwa in Deutschland durch Schopenhauer. Vgl. ebd., 127.

<sup>129</sup> Westerkamp 2009, 18.

<sup>130</sup> Yousefi 2010, 264 f. Vgl. ebd., 263–266.

<sup>131</sup> Vgl. Wimmer 2004, 50 f., 78 ff., 88, 107.



grundsätzlich griechische und römische Philosophie verstanden werde, nicht aber etwa chinesische oder indische.<sup>132</sup> Ganz abgesehen davon ist auch bereits die Dreiteilung an sich auf den Verlauf europäisch-westlicher Geschichte ausgelegt und kann nicht auf andere Erdteile übertragen werden, ohne damit bereits eine Umformung des dortigen Geschichtsverständnisses vorzunehmen.

Der Ausschluss nichtwestlichen Denkens aus der Philosophie ist also nicht nur inhaltlich ein Problem, sondern auch strukturell selbstverstärkend: Wenn die Geschichte der Philosophie in bestimmten Perioden und Abfolgen gedacht wird, passen nichtwestliche Entwicklungen schlicht nicht hinein. Das ist v. a. dann ein Problem, wenn etwa in hegelianischen Ansätzen eine stufentheoretische, dialektische Entwicklung anhand dieser Periodisierung proklamiert wird, in der der «Weltgeist» zur Vollendung strebe. Wimmer argumentiert daher für kulturübergreifende Periodisierungsbegriffe, die die Entwicklung und Geschichte der Philosophie weltweit adäquat berücksichtigen und zur Geltung bringen sollen. Er verweist hier v. a. auf die Vorschläge von John Plott, der neben diversen Phasen der Achsenzeit z. B. auch die «Han-Hellenisch-Baktrische Periode» oder die «Periode der Scholastik» unterschieden habe obgleich Wimmer auch hier Unzulänglichkeiten wie Unübersichtlichkeit oder die weitgehende Absenz Afrikas und Amerikas ausmacht.<sup>133</sup> Für Wimmer sollen so durch die Philosophiehistorie «andere Stimmen hörbar gemacht werden» – auch wegen der Erkenntnisse, die man nicht aus der westlichen Denkgeschichte lernen könne für die Lösung philosophischer Probleme.<sup>134</sup> Wimmer argumentiert ähnlich auch anhand von «Klassifikationsbegriffen» für bestimmte philosophische Positionen, Schulen etc.: Er sieht die herkömmlichen Klassifizierungen in der Philosophie von «bemerkenswerter Urwüchsigkeit und Unübersichtlichkeit» geprägt, obgleich diese sowohl für die historische als auch systematische Ausrichtung von Philosophie unerlässlich seien, um Positionen etc. voneinander abzugrenzen oder überhaupt darzustellen, also etwa «Nihilismus», «Realismus», «Skeptizismus» aus der «okzidentalen» Philosophie. Zugleich sieht Wimmer auch Bezeichnungen wie «griechische», «chinesische» oder «buddhistische» Philosophie als solche Klassifikationen.<sup>135</sup>

Überdies kann auch der Fokus auf «Geschichte», etwa wenn die Entwicklung des Eurozentrismus und die Erfindung der «Anderen» als historischer Prozess verstanden wird, selbst als eurozentrisch aufgefasst werden, insofern der Fokus auf «Geschichte» u. a. ein ausgesprochen europäischer ist, der nicht per se

---

132 Vgl. Wimmer 2004, 103 f. Siehe für eine ähnliche Argumentation auch Flasch 2003, 68 f., der vor der *argumentativen* Verwendung von Epochenbegriffen wie «Mittelalter» oder «Renaissance» warnt.

133 Vgl. Wimmer 2004, 104–107. Wimmer bespricht verschiedene Ansätze für eine alternative Periodisierung.

134 Vgl. Wimmer 2004, 89 (Kurzzitat von dort) und ebd., 132.

135 Vgl. Wimmer 2004, 108–112.

für die Wahrnehmung und den Weltzugang anderer Gesellschaften gelten muss. So argumentiert Rajiv Malhotra gegen einen *history-centrism*, den er in essentieller Verbindung mit einem christlich-abrahamitischen Einfluss und der Betonung des absoluten Status historischer Überlieferung in diesen Religionen sieht, auf denen der «Westen» maßgeblich aufbaue. In seiner «indischen» Perspektive argumentiert er hingegen für eine *dharma perspective* im Einklang mit Hinduismus, Buddhismus, Jainismus und Sikhismus, die ohne die verstärkte Betonung der historischen Dimension mehr auf die individuelle, spirituelle Erfahrung setzten.<sup>136</sup>

Sicherlich läuft auch Malhotra Gefahr, eine potentiell «indo-» oder «dharma-zentrische» Perspektive durch die Ablehnung einer historisch orientierten Perspektive einzunehmen. Schließlich spielten «Geschichte» und «historische Überlieferung» auch etwa stets in China eine prominente Rolle (z. B. im Sinne von Chroniken oder der Bezug auf vergangene Herrscher und Gelehrte, die als historische Vorbilder stilisiert werden etc.), ist also nicht alleine für Europa reserviert (auch wenn auf dessen Zugängen die moderne Geschichtswissenschaft aufbauen mag). Das Beispiel Malhotras zeigt aber par excellence die Fallstricke eurozentrischen Denkens in Verbindung mit stereotyper Fremd- und Eigenwahrnehmung, sowie, dass auch die wissenschaftliche Perspektive auf «historische Entwicklungen» nicht per se als selbstverständlich gesehen werden muss. Wenn Sunar und Bulut Eurozentrismus als «explaining everything in history, geography and thought by placing Europe at the center» definieren, dann geschieht das nicht nur, wie sie schreiben, durch die Augen Europas, sondern kann auch durch die Wahl von Kategorien wie «Geschichte» als Mittel der Erklärung geschehen.<sup>137</sup>

### «Zentrismus» nach innen?

Fornet-Betancourt verfolgt zusätzlich den Ansatz einer alternativen Rekonstruktion der europäischen Philosophiegeschichte, die auch «verdrängte, verkannte, marginalisierte Traditionen» innerhalb der europäischen Philosophie berücksichtigen sollte. Er will damit

[...] dazu beitragen, die europäische Philosophiegeschichte nicht als eine notwendige Entwicklung einer durchaus bestimmten, doch sakralisierten Konstellation philosophischer Vernunft, sondern sie aus der Kontingenz ihrer Geschichte zu lesen; d. h. sie aus dem Zusammenspiel bzw. Konflikt zu rekonstruieren, der gerade dadurch zu Stande kommt, dass europäische Philosophie nicht Tradition, sondern Traditionen ist [...].<sup>138</sup>

136 Vgl. Malhotra 2018, 2–6 und 83–87.

137 Vgl. Sunar und Bulut 2016, 5.

138 Fornet-Betancourt 2002a, 7 f. Vgl. ebd.

Anstatt wie etwa bei Wimmer den Blick «nach außen» zu richten und dort nach Alternativen und Erweiterungen zu suchen, ist dieser Ansatz Fornet-Betancourts daher ein Blick «nach innen» (d. h. innerhalb des Referenzrahmens graecoromanisch-abrahamitischer Traditionslinien). Er lenkt den Fokus auf die europäische Vielfalt an philosophischem Denken, die Erkenntnis stützend, dass auch Philosophie in Europa aus vielen Traditionen bestehe, von einer gewissen Kontingenz und keinesfalls einer «notwendigen Entwicklung» der Vernunft geprägt sei. Der perspektivische Wechsel «nach innen» stellt m. E. eine wichtige Grundlage dar für eine nachhaltige Auseinandersetzung mit intellektuellen Traditionen «von außen», als eine Auseinandersetzung in einem Rahmen, der noch nicht mit «eigen» und «fremd» operiert, sondern das «Ungewohnte» oder «Alternative» sucht. Laut Fornet-Betancourt gehe es darum,

[...] die Mehrtraditionalität und Pluriperspektivität europäischer Philosophiegeschichte wiederherzustellen, in der Absicht, gerade diese so differenz- und dissensnivellierend tradierte Philosophiegeschichte als Ort von Alternativen ihrer selbst kennen zu lernen und einen neuen Umgang mit ihr [...] vorzubereiten, [...] weniger als eine Traditionslinie als ein Netz alternativer Traditionen [...].<sup>139</sup>

Der Behauptung, Philosophiegeschichte werde «differenz- und dissensnivellierend» tradiert, kann ich nicht folgen. M. E. werden gerade in der akademischen Philosophie, in Seminaren und Diskussionen wie in Darstellungen in Vorlesungen und Lehrbüchern, keinesfalls routinemäßig Differenzen oder Dissense nivelliert oder überbrückt, sondern stehen ganz im Gegenteil sogar im Mittelpunkt: Es herrscht eine sehr lebendige Streitkultur. Auch in historischen Darstellungen werden m. E. die abweichenden Positionen und Streitpunkte pointiert dargestellt, weit entfernt von einer versuchten Harmonisierung der Positionen.<sup>140</sup>

Wie kann dann darüber hinaus Philosophiegeschichte im Sinne Fornet-Betancourts als «differenz- und dissensnivellierend tradiert» gedacht werden? Im Rahmen seiner alternativen «befreiungsphilosophischen» Rekonstruktion exemplarischer Momente europäischer Philosophiegeschichte geht es ihm darum, «mögliche ›Kehrseiten‹ derselben aufzuzeichnen», die immer schon in der europäischen Philosophie vorhanden gewesen seien, aber sich nicht ausreichend hätten durchsetzen können.<sup>141</sup> Er wendet sich damit gegen Reduktion – weder auf

<sup>139</sup> Fornet-Betancourt 2002a, 8. Vgl. ebd., 7 ff.

<sup>140</sup> Damit soll keinesfalls gesagt sein, dass es derartige Darstellungen nicht auch geben mag, lediglich: sie scheinen m. E. keine sonderlich große Rolle zu spielen. Der Gedanke an «Harmonie» im Sinne etwa von *wa* 和 als Ideal in der Gesellschaft Japans, der es vielmehr um tatsächliche Dissensnivellierung gehen mag, liegt weitab von philosophisch-akademischer Praxis, wo, wenn überhaupt, insofern «dissensnivellierend» agiert wird, als die Positionen der anderen u. U. gänzlich ignoriert werden.

<sup>141</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2002a, 11 f. Kurzzitat von ebd., 11.

die «Kehr-» noch auf die «Vorderseiten» – und plädiert für Erweiterung durch «[...] die Freilegung einer durch die sanktionierte Geschichtsschreibung oft verdrängte und marginalisierte Art, Philosophie in Europa zu bestreiten».<sup>142</sup> Beispiele dieser «Kehrseite», die sich in seiner Wahrnehmung zivilisatorisch nicht haben durchsetzen können, seien Fornet-Betancourt zufolge etwa der Kynismus, Petrus Abaelardus, Apasia von Milet oder auch Jakob Böhme.<sup>143</sup> Damit will er «Potenzialitäten» freilegen und aktiv zu einer Transformation beitragen, die sich nicht nur als «Archäologie alternativer Positionen zum ›Hauptstrom‹ europäischer Philosophie» präsentiere, sondern Möglichkeiten der «Bekehrung» für die «europäische kanonisierte Philosophiegeschichte» biete.<sup>144</sup>

Der Eurozentrismus ist also in diesem Sinne nicht nur nach außen präsent, sondern kann auch als einseitiger «Zentrismus» nach innen gedacht werden, was Fornet-Betancourt als «differenz- und dissensnivellierend» wahrnimmt. Eine bestimmte Art des Philosophierens – die vielleicht als «cartesisch-rationalistisch» bezeichnet werden könnte im Unterschied zu den von ihm genannten Traditionen – hat sich in seinem Verständnis gewissermaßen gegen alle anderen Arten des Betreibens von Philosophie durchgesetzt, ähnlich den zuvor erwähnten Zivilisierungsmissionen nach «innen»:

[...] [D]ie alternative Rekonstruktion europäischer Philosophiegeschichte [könnte] einen spezifischen Beitrag zur Illustrierung der Tatsache liefern, dass das Europa, das sich zivilisatorisch durchgesetzt hat [...] nicht nur nach Außen, sondern ebenso nach Innen kolonisiert hat. Ohne diesen Prozess interner Kolonisierung ist doch letztendlich die Marginalisierung und Unterdrückung alternativer Konfigurationen philosophischen Denkens in Europa nicht zu erklären.<sup>145</sup>

Der Blick «nach innen» soll also dezidiert zum «Austausch[...] zwischen den Philosophen der verschiedenen Kulturräume» weltweit beitragen, da die Erkenntnisse darüber, welche Prozesse im «Inneren» stattgefunden hätten, den Dialog europäischer und nichteuropäischer Philosophen erleichtern und sogar «solidaritätsbildend» wirken könne: Neben der «Erfahrung der Unterdrückung und Marginalisierung» v. a. durch das «Bewusstsein über die eigene Kontextualität».<sup>146</sup>

Bei Fornet-Betancourts Ansatz handelt es sich um eine ebenso interessante Perspektive wie auch Strategie der Etablierung interkultureller Philosophie – der

<sup>142</sup> Fornet-Betancourt 2002a, 12. Vgl. ebd., 11 f.

<sup>143</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2002a, 12 f. sowie 87–150 für seine Behandlung der genannten Traditionen.

<sup>144</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2002a, 9 ff. Kurzzitate von ebd., 10.

<sup>145</sup> Fornet-Betancourt 2002a, 12 f. Vgl. ebd. Vgl. zu Zivilisierungsmissionen u. a. Kapitel 4.4.3. und 5.5.1.

<sup>146</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2002a, 12 f.

Blick auf das vermeintlich bekannte «Eigene» erfährt Veränderung, und dadurch soll auch Veränderung in der Fremdwahrnehmung ermöglicht werden. Durch ein Bewusst-Werden dessen, was an Vielfalt und Differenz in der oft als einheitlich gedachten Philosophie europäischer Prägung vorhanden ist, wird der Blick offen für die Wahrnehmung des Denkens in anderen Regionen, und damit auch für andere Verständnisse von Philosophie. Darin lese ich eine durchdachte Unterstützung der ubiquitären Forderung der IKP<sub>C</sub>, dass es viele Arten von Philosophie gebe und nicht die «europäische Form» alleine den Begriff bestimmen dürfe. Fornet-Betancourt steht mit Reflexionen wie diesen nicht alleine: Auch etwa Bernasconi betont, dass nicht nur nichtwestliches Denken ausgeschlossen werde, sondern auch Teile westlichen Denkens.<sup>147</sup>

Entscheidend ist die Feststellung, dass eben nicht nur stereotype Fremdwahrnehmung – mit allen ihren eurozentrischen, rassistischen, orientalistischen etc. Vorurteilen – sondern in gleichem Maße auch stereotype Eigenwahrnehmung, also die Wahrnehmung der «eigenen Tradition» und Philosophiegeschichte, Teil der Problematik ist. Das Problem beginnt also nicht mit Vertretern «fremder Kulturen», sondern bereits bei westlichen, mitunter insbesondere auch weiblichen Denkern, die vergessen bzw. die nicht nur nicht rezipiert, sondern mitunter systematisch ausgeschlossen wurden. Eine große Leistung der IKP<sub>C</sub> besteht in der Thematisierung dieser Problematik, d. h. nicht nur im Aufzeigen des mutmaßlich «Philosophischen» in der Fremde, sondern ebenso sehr im Aufzeigen der stereotypen Selbstwahrnehmung akademischer Philosophie.

### **Alternative Geschichtsschreibungsversuche außerhalb der IKP<sub>C</sub>**

Eurozentrische Einschränkungen in der Geschichte und der Historiographie sind nicht der Philosophie alleine vorbehalten. Zuvor hatte ich in Kapitel 5.4. argumentiert, dass philosophisch-historische Einseitigkeiten mit einer breiter angelegten, interdisziplinär-historischen Betrachtung angegangen werden können, auch was das Narrativ des Sonderstatus der Philosophie angeht. Der Blick auf nichtphilosophische Historiographien ist ebenfalls hilfreich, um sowohl die Philosophie in alternativen Historiographien, als auch um die Bemühungen der IKP<sub>C</sub> in geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse einzuordnen.

Chakrabarty etwa kritisiert, dass Europa als «stillschweigender Maßstab» historischen Wissens fungiere, als «das souveräne, theoretische Subjekt aller Geschichten», an dem sich alles andere zu orientieren habe, und sich nichtwestliche Geschichten tendenziell «[...] in Variationen einer Meistererzählung [...] verwandeln, die man <die Geschichte Europas> nennen könnte».<sup>148</sup> Osterhammel betont zudem, dass beachtet werden müsse, wer für wen schreibe, da im Verhält-

147 Vgl. Bernasconi 1997a, 213.

148 Chakrabarty 2013, 134. Vgl. ebd.

nis von Autor zu Leser «Erwartungen, Vorwissen und kulturelle Selbstverständlichkeiten» eben nicht «standortneutral» seien:

Weltgeschichte will ‹Eurozentrismus› ebenso wie jede andere Art von naiver kultureller Selbstbezogenheit überwinden. Dies geschieht nicht durch die illusionäre ‹Neutralität› eines allwissenden Erzählers oder die Einnahme einer vermeintlich ‹globalen› Beobachtersituation, sondern durch ein bewusstes Spiel mit der Relativität von Sichtweisen.<sup>149</sup>

Zugleich kommt er zu einem dezidiert pragmatischeren Schluss als Stimmen aus der IKP<sub>C</sub>, wenn er betont, dass aus der Relativität auch folge, dass die tatsächlichen, ‹realen Gewichtsverhältnisse› mit der ‹Zentrierung von Wahrnehmungen› unauflöslich verbunden seien:

Methodisch gesehen, vereitelt Mangel an Quellen so manchen guten Willen zu historischer Gerechtigkeit. Sachlich gesehen, verschieben sich in langen Wellen geschichtlicher Entwicklung die Proportionen zwischen den verschiedenen Teilen der Welt. Macht, wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und kultureller Innovationsgeist sind von Epoche zu Epoche unterschiedlich verteilt. Deshalb wäre es Ausdruck kapriziöser Willkür, eine Geschichte ausgerechnet des 19. Jahrhunderts zu entwerfen, die von der Zentralität Europas absähe. Kein anderes Jahrhundert war in einem auch nur annähernden Maße eine Epoche Europas. [...] Niemals hat Europa einen ähnlichen Überschuss an Innovationskraft und Initiative, gleichzeitig auch von Überwältigungswillen und Arroganz freigesetzt.<sup>150</sup>

Da, wie zuvor festgestellt, auch die akademische Philosophie im 19. Jahrhundert ihre entscheidende Formung erfährt, wäre es also auch hier ‹kapriziöse Willkür›, die Zentralität Europas als ‹Zentrismus› abzutun – ohne aus den Augen verlieren zu wollen, dass es zugleich dabei alleine nicht belassen werden kann. Auch Osterhammel schreibt von der Notwendigkeit der Fremdperspektive auf die eurozentrische Entwicklung und von Formen einer ‹ex-zentrischen Geschichte›, sowie davon, dass auch die Aufklärung bereits ‹polyzentrisch› gewesen sei:<sup>151</sup>

[...] [D]er Vorschlag, die Dinge vom Rande aus zu beobachten, hat vieles für sich. Offensichtlich ist dies aber eine alte philosophische Haltung: des Einspruchs gegen Orthodoxien [...]. Auch die Forderung nach *decentering the West* soll gerne unterschrieben werden, wenn damit nicht die kulturevolutionäre Strafversetzung des so genannten Westens auf die Eselsbank der Weltgeschichte gemeint ist, sondern bloß die (leicht triviale) Vermutung, dass Europa samt seinen neuweltlichen Tochterkulturen nicht die einzige kreative Zivilisation der Neuzeit gewesen sei [...].<sup>152</sup>

<sup>149</sup> Osterhammel <sup>3</sup>2010, 19. Vgl. ebd., 19–21.

<sup>150</sup> Osterhammel <sup>3</sup>2010, 20. Vgl. ebd., 19–21.

<sup>151</sup> Vgl. Osterhammel <sup>2</sup>2013, 405–409.

<sup>152</sup> Osterhammel 2002, 296 f. Kursivschreibung im Original. Siehe Osterhammel 2002 auch allgemein.

Robert Marks argumentiert, dass eine «Erweiterung der Narrative» dazu beitragen, trotz aller europäischen Prägung der Moderne, letztere besser einordnen zu können und durch Einbezug bisher übersehener oder ausgeschlossener Weltteile erkennen zu können, «[...] that only a new, global story line – one not centered on Europe – will suffice to explain the origins of the modern world».<sup>153</sup> Durch die Berücksichtigung vom Handeln und den Eigenschaften des Westens unabhängigen Faktoren stelle sich ein alternatives Narrativ laut Marks auch gegen eine bestimmte Implikation des eurozentrischen Narrativs vom Aufstieg des Westens, demzufolge es zwingend zur Dominanz Europas als einzigen historisch möglichen Weg habe kommen müssen (ungeachtet möglicher Anlaufschwierigkeiten, Rückschläge und Umwege):

[...] [T]here is no reason to think that dominance was inevitable or [...] that it will continue. Indeed, it appears inevitable only because that story line was centered on Europe. But once a broader, global perspective is adopted, the dominance of the West not only happens later in time, probably as late as 1750–1800 [...], but it also becomes clearer that it was *contingent* on other developments that happened independently elsewhere in the world.<sup>154</sup>

Marks meint damit einige Ereignisse, Gegebenheiten und Faktoren, die zufällig Europa begünstigt hätten, etwa ökologische wie schlechte Böden, die agronomischen Innovationen Vorschub geleistet hätten oder demographische wie kleinere Familien, die u. a. die Akkumulation von Kapital begünstigt hätten, sowie technologische wie Brillen, politisch-militärische und viele andere, wie auch Kombinationen all dieser.<sup>155</sup> Es wäre sicher nicht vermessen, «Philosophie» zusätzlich als einen solchen mit Europa und seiner außergewöhnlichen Entwicklung verbundenen, letztlich aber akzidentellen Faktor zu bezeichnen.

### Die Frage nach historischer Wahrheit und «Geschichtswirksamkeit»

Das Narrativ vom Aufstieg des Westens ist für Marks jedoch nicht nur eine von vielen Erzählungen, sondern vielmehr eine «Meistererzählung» (*master narrative*), aufgrund ihres großen Einflusses auf die historische Forschung sowie m. E. auch aufgrund ihrer Wichtigkeit für die Wissenschaft im Allgemeinen, und ins-

<sup>153</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 10. Vgl. ebd., 8–10. Vgl. Kapitel 4.4.2. und 4.4.4. zu Stereotypen und Orientalismus.

<sup>154</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 11. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

<sup>155</sup> Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 10–17 et passim. Marks findet ein ansprechendes Beispiel für diesen Gedanken: «Being ignorant of the germ theory of disease and the cause of the ›Great Dying‹ in Mexico, where nearly 90 percent of the central Mexican population [...] succumbed to European diseases [...], Europeans first attributed their superiority to their Christian religion. Later, during the Enlightenment of the seventeenth and eighteenth centuries, they attributed their superiority to a Greek heritage of secular, rationalistic, and scientific thought.» (Marks <sup>3</sup>2015, 3.)

besondere für die Philosophie: Eine «Meistererzählung», die bestimmt, was relevant ist und welche Kriterien anzulegen sind. Marks formuliert:

For historians, constructing a narrative – a story with a beginning, a middle, and an end – is central to how we know what we know, how we determine what is true about the past. The rise of the West is a story – to be sure, a story at the core of Eurocentrism – that provides the criteria for selecting what is and what is not relevant to that story.<sup>156</sup>

Es geht Marks um einem unabhängigeren Weg zur Erforschung, ob und welche Teile des Paradigmas des Eurozentrismus aufrechterhalten und welche verworfen werden sollten. Denn auch wenn historische Erzählungen natürlich darauf ausgelegt seien, «wahr» (d. h. auf Fakten gestützt) zu sein, sei ihm zufolge das Konzept der historischen Wahrheit doch ausgesprochen komplex und könne nicht nur auf die Unterscheidung zwischen «wahr» und «falsch» reduziert werden, sondern müsse auch in Erwägung ziehen, wie die Kriterien für diese Unterscheidung festgelegt würden.<sup>157</sup>

Marks weist mit seinem Vorschlag, die Narrative zur Umgehung eines eurozentrischen Bias zu erweitern, auch auf die Probleme hin, den Eurozentrismus als solchen überhaupt zu erkennen und spricht so auch ein letztlich allgemein philosophisches Problem an: Denn wenn die eurozentrische Darstellung von Weltgeschichte bereits als «wahr» gesehen werde – und das sei in (welt)historischen Darstellungen üblich – sie also das Paradigma sei, fragt Marks treffend, wie dann überhaupt praktisch erkannt werden könne, dass sie falsch sein könnte? Er argumentiert:

Mostly, it is assumed to be <true>. Simply collecting more facts would not suffice to dispel the Eurocentric viewpoint, since all the facts on the inside tend to confirm the reality, the truth, of the matrix one is in. [...] The way to know is by getting outside of that way of explaining how the world came to be the way it is and thinking about other ways of understanding the big changes that have shaped our world.<sup>158</sup>

Insbesondere in der Philosophie ist die eurozentrische «Matrix» schwer zu erkennen und zu überwinden, auch aufgrund der Schwierigkeit, sich außerhalb ihrer zu positionieren. Das steht auch in Verbindung mit den angesprochenen wahrheitstheoretischen Überlegungen, für die die Philosophie ja auch inhaltlich eine gewisse Zuständigkeit reklamieren kann, hier jedoch erschwert wird durch ihre eigene Betroffenheit.

<sup>156</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 10. Vgl. ebd., 10 f. Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 19 f. zu «Meistererzählungen» bzw. *grand narratives* und deren Ansiedlung auf verschiedenen Ebenen.

<sup>157</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 221, Endnote 18. Vgl. ebd., 10 f. Marks bezieht sich auch auf Appleby, Joyce, Lynn Hunt and Margaret Jacob (1994): *Telling the Truth about History*. New York: W.W. Norton. Siehe auch Kapitel 7.

<sup>158</sup> Marks <sup>3</sup>2015, 9.



Historische «Wahrheit» spielt auch eine Rolle hinsichtlich der Versuche, alternative Historiographien zu etablieren: Wenn etwa Wimmer die Historiographie der Philosophie umschreiben will, dann ließe sich dagegen einwenden, dass sich Geschichte überhaupt nicht umschreiben lässt. Das bedarf daher der Differenzierung: Zwar lässt sich ein gewisser historischer «Realprozess», eine Abfolge von Ereignissen und Handlungen etc., nicht nachträglich verändern, wohl aber die Wahrnehmung, Interpretation, Einordnung, Bewertung etc., d. h. die historiographische Darstellung derselben. Markus Völkel schreibt mit Bezug auf Dirlik, dass heutige Globalhistoriker den berechtigten Wunsch hegten,

[...] den eurozentrischen «Realprozeß» der historischen Globalisierung nicht auch noch durch eine eurozentrisch verfaßte Historiographie fortzusetzen und damit unfreiwillig zu legitimieren.<sup>159</sup>

So gesehen kann eine eurozentrische Geschichtsschreibung auch eine übermäßige Betonung der eurozentrischen Globalisierung bedeuten, sowohl durch die Reproduktion derselben, als auch durch die Kritik daran. Wimmers Ansatz versucht hier also, den Rahmen zu erweitern:

So wird Philosophie in interkultureller Orientierung auch neue *stories* über die Geschichte der Philosophie hervorbringen. [...] Sie sind gekennzeichnet von einer plurikulturellen Offenheit und entdecken dabei auch Traditionen, die bislang nicht berücksichtigt worden sind.<sup>160</sup>

Dieser Ansatz ist soweit also kongruent mit allgemeinen geschichtswissenschaftlichen Versuchen wie bei Marks, ein anderes Narrativ zu etablieren. Problematisch hingegen ist, dass Wimmer auch von «geschichtswirksamem» Denken schreibt:

Ob ein vergangenes Philosophieren aber *tatsächlich* Gegenstand von Philosophiehistorie wird, hängt stets davon ab, ob es nach Einschätzung von PhilosophiehistorikerInnen geschichtswirksam ist oder sein sollte. Als «geschichtswirksam» können wir einerseits ein Denken verstehen, das «folgenreich» in dem Sinne ist, dass es eine notwendige Voraussetzung für späteres [...] Denken darstellt; oder andererseits ein Denken, das ohne Hinblick auf späteres Denken als «symptomatisch» für eine bestimmte Epoche, Gesellschaft oder Gruppe angesehen werden kann.<sup>161</sup>

Insofern Wimmer das erweitern möchte, was von Historikern als «geschichtswirksam» betrachtet wird, also das, was folgenreich für späteres Denken war, und dazu den Blick auf nichtwestliche Traditionen, Denker, Fragestellungen etc.

159 Völkel 2006, 344. Vgl. ebd. Im darauf folgenden Satz fügt Völkel hinzu: «Und selbstverständlich wollen dies auch die Historiker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas nicht.»

160 Wimmer 2004, 88. Kursivschreibung im Original.

161 Wimmer 2004, 102. Vgl. ebd., 101 ff.

richten möchte, ist fraglich, wie das sinnvoll umgesetzt werden könnte. Schließlich wird durch die Erkenntnis, dass auch in Japan oder Indien intellektuelles Denken vorhanden war, dieses noch nicht Teil der Wirkungsgeschichte der akademischen Philosophie. Obgleich Wimmer selbst sehr ausführlich Collins *Sociology of Philosophies* zitiert und rezipiert, führt er dessen Aussagen über die Netzwerke zwischen Generationen, die Ketten von Lehrern und Schülern nicht zu dem Schluss, dass die zu integrierenden, nichtwestlichen Traditionen nicht Teil der Ketten und Netzwerke der akademisch-philosophischen Tradition waren, sondern eben gerade eigene Netzwerke bildeten und nur von philosophiehistorischer Relevanz sein können, insofern sie in der europäischen Philosophie rezipiert wurden.<sup>162</sup>

Die laut der IKP<sub>C</sub> zu integrierenden Traditionen waren de facto nicht Teil der *Philosophiegeschichte* und der Entwicklung der akademischen Philosophie. Sie können es auch nicht werden durch eine retrospektive Erweiterung der Historiographie der Philosophie. Zwar ist es wichtig, auf die blinden Flecke der akademischen Philosophie und auf die «Orthopraxis» (Wimmer) ihrer Geschichtsschreibung hinzuweisen.<sup>163</sup> Wie jedoch Völkel treffend in ähnlichem Kontext schreibt:

Bedauerlicherweise kann freilich weder die vollzogene Geschichte euro-amerikanischer Globalisierung ungeschehen gemacht werden, noch sind mit ihrer Leugnung die Widersprüche (Aporien) der Universalgeschichte und Geschichtstheorie einfach beseitigt. Eine «anti-eurozentrische» Gesichtssicht kann bislang noch nicht auf die europäische historische Methode verzichten. Versucht sie es, so bleibt die «europäische» Methode zumindest als Feindbild präsent.<sup>164</sup>

Es gilt also auch in der Philosophie, deutlich zu unterscheiden zwischen historischen Prozessen einerseits, sowie ihrer Rekonstruktion, Interpretation und normativen Forderungen andererseits und das entsprechende Spannungsverhältnis zu beachten. Die gegenwärtigen globalphilosophischen Debatten können wohlweislich nur zur Veränderung der gegenwärtigen und zukünftigen Philosophie beitragen: Das historische Wirken des Eurozentrismus kann weder aufgehoben noch «weggeschrieben» werden und muss zum Verständnis seiner Auswirkungen auch weiter Beachtung finden.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> Vgl. Wimmer 2004, 125. Siehe zur Fortführung dieses Arguments auch Kapitel 7, v. a. Kapitel 7.6.

<sup>163</sup> Vgl. Wimmer 1988b, 145. Vgl. Mall 1995, 14.

<sup>164</sup> Völkel 2006, 344. Vgl. ebd., 342–348.

<sup>165</sup> Völkel formuliert: «Immer noch sind die Euro-Amerikaner [...] das historische Subjekt des Globalisierungsvorganges, den sie mit der Integration von Völkern «ohne Schrift» oder «ohne Gedächtnis» nur noch mehr ausweiten. Es bleibt bei dem Paradoxon: Bislang muss sich Globalgeschichte selbst verleugnen, wenn sie ihre eurozentrische Struktur aufgeben will.» (Völkel 2006, 344 f. Vgl. ebd.)

## 6.2. Interkulturalität: «Kultur» und «Inter»

Anschließend an die vorherige Besprechung des Interkulturalitätsbegriffs und die anderen Vorarbeiten werde ich ihn hier v. a. in Anbetracht seiner Bestandteile «inter» und «Kultur» weiterführend problematisieren, um damit zu argumentieren, dass er für die Auseinandersetzung mit Philosophie und generell Wissenschaft in globaler Perspektive nicht nur eher ungeeignet, sondern auch kontraproduktiv zu sein droht, da er mehr Probleme mit sich bringt, als er je lösen könnte.

Damit möchte ich jedoch dezidiert nicht gleichziehen mit einer gewissen Tendenz in der akademischen Philosophie, von der Kirloskar-Steinbach et al. schreiben, dass die Auseinandersetzung mit der Interkulturalität das Risiko laufe, «[...] innerhalb der eigenen Zunft auf Unverständnis zu stoßen».<sup>166</sup> In der Tat stößt «Interkulturalität» als philosophisches Thema, mehr noch als philosophische Haltung und Zugang im Sinne der IKP<sub>C</sub> m. E. weiterhin überwiegend nicht nur auf Unverständnis, sondern auch auf Ablehnung – wenn sie denn überhaupt wahrgenommen wird. Es ist nicht meine Intention, mich *diesem* Unverständnis anzuschließen, ganz im Gegenteil. Wird die Klassifikation des «Anderen» in der historisch gewachsenen Situation der akademischen Philosophie als Herabstufung und Abwertung verstanden, so ist es naheliegend und plausibel, dem entgegenzuwirken: etwa durch Verweis auf die mangelhafte Faktizität dieser Einstufungen oder auf die «interkulturellen» Verbindungen, die allenthalben auch die Philosophie prägten, oder durch Gegenentwürfe zu den Einseitigkeiten des Eurozentrismus. Es geht der IKP<sub>C</sub> um gegenseitige Anerkennung statt Herabwürdigung, um Toleranz, Austausch und Verständnis auf Augenhöhe etc. – Werte, die sie eben in der gegenwärtigen akademischen Philosophie nicht gegeben sieht. Es geht m. E. auch in der IKP<sub>C</sub>, in den Worten von Shohat und Stam, gegen das (übersteigerte) «Selbstgefühl» des Eurozentrismus und seinen «kulturellen Kannibalismus» (*cultural anthropophagy*), d. h. die Aneignung nichteuropäischer Errungenschaften und Erzeugnisse verbunden mit der Leugnung sowohl dieser Leistungen als auch Leugnung der Aneignung selbst.<sup>167</sup> Ohne psychologisierend argumentieren zu wollen, sind Anlass und Motivation der IKP<sub>C</sub> m. E. vollauf verständlich, empathisch wie rational. Die hier vorgebrachte Kritik an der IKP<sub>C</sub> richtet sich also gegen die begriffliche Prägung, die damit verbundene programmatische, bisweilen ideologische Ausrichtung und die kontraproduktiven Konsequenzen daraus.

Es handelt sich hierbei also nicht notwendigerweise um eine Ablehnung der Themen, die IKP<sub>C</sub>-Denker angesprochen sehen wollen – weder was im Sinne

<sup>166</sup> Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 14.

<sup>167</sup> Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 3. Sie beziehen sich nicht auf die IKP. Vgl. auch Kapitel 4.2.3.

Kirloskar-Steinbach et als. die «Interkulturalitätsdebatte» thematisch konstituiert, noch die Probleme von Philosophie in globaler Perspektive per se. Ich erachte es jedoch als zentral wichtig, die Problematik «Eurozentrismus» scharf zu trennen von den Lösungsansätzen, die unter dem Schirm der «Interkulturalität» firmieren, und damit auch von der Kritik an der «Interkulturalität». Eine Kritik oder gar Ablehnung letzterer etwa als konnotativer Stereotyp und Plastikwort, als ungeeignetes analytisches Werkzeug oder methodischer Ansatz ist keinesfalls gleichbedeutend mit einer Verweigerung gegenüber der Problemstellung «Philosophie in globaler Perspektive».

### Kritik an «Interkulturalität»

Kritik an der Postkolonialen Theorie kann leicht auf die Situation der IKP<sub>C</sub> übertragen werden: Shohat und Stam etwa schreiben, dass die in den letzten Jahrhunderten gewachsenen hegemonialen Strukturen und begrifflichen Rahmenbedingungen nicht einfach mit einem «post» wie in «postkolonial» zum Verschwinden gebracht werden könnten, sondern vielmehr dadurch und durch die Implikation, dass der Kolonialismus nun vorüber sei, sogar die tatsächlichen Reste und Spuren des Kolonialismus verschleiert werden könnten.<sup>168</sup> Tatsächlich könnte man der IKP<sub>C</sub> entgegen halten, dass sich die Strukturen und begrifflichen Rahmenbedingungen der Philosophie aus den letzten Jahrhunderten nicht einfach durch den Zusatz «interkulturell» in Luft auflösen lassen, sondern dass durch die interkulturell-philosophischen Operationen vielmehr verdeckt zu werden droht, was Philosophie als akademische Disziplin ausmacht und in welcher Eigenständigkeit andere intellektuelle Traditionen sich dazu positionieren könnten.

«Interkulturalität» hatte ich zuvor mit Verweis auf diverse Autoren als «Plastikwort», «Blackbox», «Mysterium», «empty signifier» u. a. bezeichnet;<sup>169</sup> ebenso problematisch ist «interkulturell» bzw. das Verhältnis von Adjektiv und Substantiv. So sieht etwa Mecklenburg die «interdisziplinäre Karriere» des Ausdrucks «interkulturell» durchaus kritisch, denn es werde

[...] so häufig und so unreflektiert gebraucht, dass es zu einer ebenso modischen wie leeren Worthülse zu werden droht, ist es doch so schön *fuzzy*. Die Substantivierung «Interkulturalität» ist kein Schutz dagegen, denn sie klingt zwar einschüchternd wissenschaftlich, aber mit ihr wird der Relationsbegriff «interkulturell» leicht zu einem falschen Substantzbegriff verdinglicht, indem er als Eigenschaft suggeriert, was eine Beziehung ist. Er wird dann zu einem ähnlichen Begriffsgespent wie das ebenso modische Substantiv des «Fremden» [...]. Je abstrakter der Begriffsgebrauch, desto vieldeutiger und für Äquivokationen und Scheinprobleme anfälliger wird er.<sup>170</sup>

168 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 40. Vgl. auch Kapitel 3.4.

169 Vgl. u. a. Kapitel 3.2., v. a. 3.2.3.

170 Mecklenburg 2008, 90. Vgl. ebd., 90 ff.

Er weist also u. a. treffend auf die Probleme der Substantivierung hin, die auch im Hinblick auf die IKP<sub>C</sub> von Interesse sein können – schließlich bedeutet es einen Unterschied, ob von «Philosophie der Interkulturalität» oder von «Interkultureller Philosophie» die Rede ist. Wie zuvor argumentiert, vernachlässige ich *diese* Unterscheidungen zugunsten von Reflexionen über «inter» und «Kultur», die ungeachtet der Wortform m. E. problematisch sind. Von ihnen als Bestandteilen ist zumindest ein Teil der Bedeutung von «interkulturell» abhängig, wie auch Mecklenburg für «Kultur» betont:

Mit dem Adjektiv <interkulturell> werden Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen benannt. Der Begriff der Interkulturalität setzt damit den der Kultur voraus, ist von dessen Bestimmung abhängig, und zwar sowohl in der Verwendung im Plural als auch im Singular.<sup>171</sup>

«Interkulturalität» (ebenso wie «Transkulturalität») setze ihm zufolge die Pluralform von Kultur insofern voraus, als es «Kulturen» samt (durchlässigen) Grenzen und (nicht absoluten) Unterschieden geben müsse, die also in Beziehung zueinander stehen könnten, damit ein Inter (oder auch Trans) erst möglich sei.<sup>172</sup> Neben dieser pluralischen Verwendung sei laut Mecklenburg die Bedeutung von «Kultur» im Singular ebenso Voraussetzung, insofern es einerseits um «Kulturelles» im Gegensatz zu «Nichtkulturellem» wie Wetter oder Krankheiten gehe, und andererseits um «Kultur» im Singular als etwas, «[...] das über die Grenzen der einzelnen Kulturen hinausgeht».<sup>173</sup>

«Kultur» ist also letztlich ein sehr unpräziser Begriff, dessen Anwendung als Unterscheidungsmerkmal von fraglicher Hilfe ist. Notwendige Fragestellungen an den Begriff, die weit über das Spektrum dieser Arbeit hinausgehen, wären etwa: Wie können die Grenzen zwischen «Kulturen» festgestellt werden, gerade in Europa, das sowohl aus verschiedenen «Kulturen» bestehen soll als auch selbst als «Kultur» bezeichnet wird? Muss der Kulturbegriff gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen gedacht werden, mit kleineren Kulturbereichen, die sich voneinander unterscheiden lassen, aber die auch auf einer höheren Ebene als zur gleichen «Kultur» gehörig zusammengefasst werden können? Ab wann ist ein Kontakt

171 Mecklenburg 2008, 91. Vgl. ebd., 91–94. Ihm zufolge gelte das gleichermaßen auch für «Transkulturalität».

172 Vgl. Mecklenburg 2008, 91 f.

173 Mecklenburg 2008, 92. Vgl. ebd. Mecklenburg nennt, neben Wetter und Krankheiten, als drittes noch «Krieg» als Beispiel für etwas weder Kulturelles noch Inter- oder Transkulturelles, dem ich widersprechen muss: Es handelt sich bei «Krieg» per se um eine breitgefächerte kulturelle Leistung (mit Aspekten wie etwa Waffentechnik, geographische Aufklärung, Militärtaktik, Truppenmoral, Uniformen u. v. a.), die in der Natur nicht vorkommt. Damit liefert auch Mecklenburg ein eindringliches Beispiel dafür, dass sowohl «Kultur» als auch «Interkulturalität» einseitig als positive Werte verklärt werden und vermeintlich Negatives wie Krieg dadurch per se ausgeschlossen wird.

jedoch «interkulturell» und nicht mehr «intrakulturell»? Nicht zuletzt bleibt auch die Frage bestehen, warum der Kulturbegriff deskriptiv wie normativ eine derart breite oder überhaupt eine Verwendung finden sollte.

Gleichermaßen gilt es, das «Inter/Zwischen» als weiteres konstitutives Element des «Interkulturellen» zu problematisieren, da es genau die Vorstellungen zu zementieren droht, die es überwinden will: Denn um «zwischen» etwas sein zu können, muss das, wozwischen es sich befindet, ja schließlich deutlich differenziert und in seiner Eigenständigkeit im Zweifelsfalls erst etabliert werden. Heimböckel und Weinberg fassen die Kritik an der Interkulturalität zusammen,

[d]ass der Interkulturalitätsforschung der gesinnungswissenschaftliche Ruf vorausseilt, wohlgemeint, aber konzeptionell unzureichend zu sein [...] und dass wir gar «nicht genau» wissen, «was Interkulturalität eigentlich ist bzw. sein soll» [...].<sup>174</sup>

Sie schließen sich allerdings dieser Kritik nicht an und verweisen u. a. auf die «Involviertheit unterschiedlicher Fakultäten», die «Vielzahl von Ansätzen und Lösungswegen» auch im gesellschaftlichen Diskurs und entsprechend «unterschiedliche Sachlogiken» der Beteiligten: All das führe dazu, dass sich «Interkulturalität» nicht so leicht «auf den Begriff bringen» lasse. Sie sei zwar «weit davon entfernt, ein Paradigma zu sein», aber laut Heimböckel und Weinberg auch keine «überkommene Lehrmeinung», über die «das letzte Wort bereits gesprochen und damit ihr Scheitern ausgemacht» sei. Sie verstehen Interkulturalität als etwas, das Selbstverständlichkeiten und Gewohnheiten hinterfrage, als einen «kulturanthropologischen Ausbruch» aus dem üblichen Denken sowie als «Methode zur Umgestaltung bestehender Denk- und Handlungsformen».<sup>175</sup>

Heimböckel und Weinberg haben zweifellos recht darin, zu betonen, dass wegen konzeptioneller Schwächen und der unklaren Bedeutung noch nicht das letzte Wort gesprochen sein könne.<sup>176</sup> Zu diesen nichtsdestotrotz eklatanten Mängeln kommt jedoch hinzu, dass zugleich im Interkulturalitätsbegriff selbst bereits die Problematik angelegt ist, nämlich sowohl im Präfix *inter* als auch insbesondere im Kulturbegriff. Die Formulierung «wohlgemeint, aber konzeptionell unzureichend» ist daher m. E. also eine durchaus zutreffende Einschätzung.

<sup>174</sup> Heimböckel und Weinberg 2014, 123. Vgl. ebd. Sie beziehen sich v. a. auf Fornet-Becancourt und Földes.

<sup>175</sup> Vgl. Heimböckel und Weinberg 2014, 123 f.

<sup>176</sup> Vgl. Jammal 2012, 13–19, der hingegen argumentiert, dass Interkulturalität und Kultur gar nicht genauer bestimmt werden sollten und sich gegen das «Exaktheitsideal» in den Geisteswissenschaften wendet.

### «Interkulturalität» als Plastikwort

Zuvor hatte ich Pörksens und Niethammers Thesen zu Plastikwörtern, darunter den «Fetischcharakter» als konturschwache und inhaltsarme Reduktionsbegriffe, an der «Identität» exemplifiziert.<sup>177</sup> Auch «Interkulturalität» (und «Kultur») erfüllt die Bedingungen, um als «Plastikwort» oder «konnotativer Stereotyp» klassifiziert zu werden, was sowohl ihre Anziehungskraft als auch ihre letztlich unbefriedigende Vagheit erklären kann. Beide Begriffe werden bei den Autoren nicht als «Plastikwort» aufgeführt, wobei sie ihre Auflistung jedoch keinesfalls als abschließend und wie Niethammer anmerkt, als «sicher immer strittig und unvollständig»<sup>178</sup> verstehen. Es ist daher kein Widerspruch, dass ich beide Begriffe als Plastikwörter erachte, oder wie Pörksen auch formuliert, als «magische und leere Idole», als Legosteine ähnliche «Bausteine von Wirklichkeitsentwürfen».<sup>179</sup> Das macht sie nicht per se unbrauchbar, bedeutet aber ein klares Caveat.<sup>180</sup>

Pörksen erarbeitet einen Katalog mit 30 Merkmalen bzw. Kriterien, anhand derer die Klasse der Plastikwörter erkannt werden könne, angefangen mit der fehlenden Definitionsmacht des Sprechers und ihrer wissenschaftlichen Herkunft, über dem mit ihnen verbundenen Prestige und ihrem imperativen Klang, bis hin zu ihrer Flexibilität und Konnotativität u. v. m.<sup>181</sup> Pörksen formuliert seine Bedenken gegen die Plastikwörter, da sie

177 Vgl. u. a. Kapitel 4.4.1.

178 Niethammer 2000, 33.

179 Vgl. Pörksen 1988, 38. Letzteres bezieht sich v. a. auch auf die gute Kombinierbarkeit der Plastikwörter untereinander. Vgl. ebd., 79 ff. Das Fehlen von «Interkulturalität» ist leicht erklärt durch den Umstand, dass Pörksens Arbeit Ende der 1980er Jahre zu einem Zeitpunkt erscheint, als «Interkulturalität» noch nicht weit verbreitet war, und Niethammer sich auf «Identität» als Plastikwort fokussiert.

180 Niethammer hebt hervor, dass Pörksens Verdienst nicht nur in der Bestimmung von Plastikwörtern im Sinne konnotativer Stereotype bestehe, sondern er eben auch erkläre, warum sie gebraucht, wie sie gebraucht und wie sie funktionieren würden. Vgl. Niethammer 2000, 34. Vgl. Pörksen 1988, 38 f.

181 Jene Kriterien verdichtet Pörksen zu einer Liste mit acht wesentlichen Zügen eines Plastikworts: «A. Es entstammt der Wissenschaft und ähnelt ihren Bausteinen. Es ist ein Stereotyp. B. Es hat einen umfassenden Anwendungsbereich, ist ein «Schlüssel für alles». C. Es ist inhaltsarm. Ein Reduktionsbegriff. D. Es fasst die Geschichte als Natur. E. Konnotation und Funktion herrschen vor. F. Es erzeugt Bedürfnisse und Uniformität. G. Es hierarchisiert und kolonisiert die Sprache, etabliert die Elite der Experten und dient ihr als «Ressource». H. Es gehört einem noch recht jungen internationalen Code an. I. Es ist beschränkt auf die Wortsprache.» (Pörksen 1988, 38. Vgl. für die 30 Merkmale ebd., 37 f. sowie ausführlicher 118–121. Vgl. auch Niethammer 2000, 33–40.) Zumindest «Kultur» scheint Kriterium A. nicht ganz zu erfüllen, da es nicht unbedingt nur aus der Wissenschaft entstammt, doch durch deren Gebrauch m. E. prominent verstärkt und popularisiert wurde – eine These, die historisch genauer zu überprüfen wäre.

[...] ausgestattet mit der Autorität der Wissenschaft und ihrem universalen Erklärungsanspruch, die Umgangssprache und ihre oft differenzierten Ausdrucksfelder [okkupieren]. Es sind einstige Sätze, die stereotyp geworden sind, verfestigte Prädikate, die, vergegenständlicht, [...] Selbstständigkeit angenommen haben und breite Wirkungen entfalten. Eben dadurch werden sie zu Schlüsselbegriffen unserer Alltagsanthropologie.<sup>182</sup>

Für die Einordnung der Interkulturalität ist m. E., neben den Eigenschaften als inhaltsarmer Reduktionsbegriff etc., v. a. relevant, dass Plastikwörter laut Pörksen und Niethammer sowohl Bedürfnisse als auch Uniformität erzeugen.

Durch ihre unendliche Allgemeinheit erwecken sie den Eindruck, eine Lücke zu füllen, befriedigen sie ein Bedürfnis, das vorher nicht bestand [...]: sie wecken es. Der Nenner, auf den sie ihre umfassenden Anwendungsbereiche bringen, enthält unvermeidlich einen futuristischen und imperativischen Index, fordert, daß diese Bereiche dem Namen entsprechen sollen, macht auf Defizite aufmerksam. [...] Ihre asoziale und ahistorische Naturhaftigkeit verstärkt diesen Sog. [...] Ihre vieldeutige Allgemeinheit stiftet Konsens, sie sind mehrheitsfähig.<sup>183</sup>

Auch die «Interkulturalität» macht in diesem Sinne den Eindruck, als wolle sie eine Lücke füllen, erweckt und befriedigt gewissermaßen ein zuvor nicht bestehendes Bedürfnis. «Interkulturalität» ersetzt andere Wörter, die Austausch und Verbindung beschreiben, und suggeriert dabei eine gewisse Uniformität, die nicht gegeben ist.<sup>184</sup> Niethammer formuliert am Beispiel «Identität»: «Der Begriff geht dem Bedürfnis, das er schafft, voraus.»<sup>185</sup>

Wie zuvor bereits ausgeführt, liegt die Relevanz des Wortfeldes «Interkulturalität», mehr als in der inhaltlichen Bedeutung, in den Hoffnungen und Erwartungen derjenigen, die es, durchaus inflationär, gebrauchen. Während die Aussagekraft marginal ist, sind Attraktivität und Identifikationspotential im gleichen Maße exorbitant.

### 6.2.1. Zu «Kultur»

Ein zentrales Problem in der Analyse von «Interkulturalität» ist das Verständnis von «Kultur», was durch den normativ und deskriptiv ubiquitär erscheinenden

<sup>182</sup> Pörksen 1988, 64. Vgl. ebd., 64f. Er fährt fort: «[...] [D]ie amorphen Plastikwörter sind weder Geschichtliche [sic] Grundbegriffe noch wissenschaftliche Termini noch einfach umgangssprachliche Abstrakta, sie unterscheiden sich auch deutlich von [...] Modewörtern und Leerformeln, Schlagwörtern und Parolen. Es ist ein neuer Worttyp, in dem eine neue Epoche vorbereitet und ausgedrückt wird.» (Ebd., 64f.)

<sup>183</sup> Pörksen 1988, 120. Vgl. Niethammer 2000, 38.

<sup>184</sup> Die Prozesse (auch dies ein Plastikwort im Sinne Pörksens) des Austauschs und der Verbindung sind schließlich vielfältig.

<sup>185</sup> Vgl. Niethammer 2000, 38. Vgl. ebd.



Gebrauch nicht erleichtert wird. Vielmehr erinnert «Kultur» (ebenso wie «Interkulturalität») an einen «konnotativen Stereotypen», bei dem die Konnotationen prägend sind und die denotative Bedeutung übersteigen. Auch Vasilache hält fest:

Der Begriff der Kultur ist umfassend und stark konnotativ. Kultur kann alles bezeichnen, von der Art wie Menschen essen bis zur Beschaffenheit ihres Zahlungsverkehrs.<sup>186</sup>

Innerhalb wie außerhalb der IKP<sub>C</sub> gibt es zahlreiche Ansätze, Kultur zu definieren oder zu re-definieren, die sich teilweise gut ergänzen, teilweise stärker abweichen, und alle bemüht sind, den Begriff urbar zu machen für das jeweilige Anliegen sowie für die verstärkte Begriffsverwendung zu plädieren. Für eine tiefere Auseinandersetzung mit den diversen Kultur-Theorien ist hier kein Raum. Es geht also nicht darum, den Kulturbegriff einer umfassenden Kritik zu unterziehen oder die Bedeutung des Begriffes und seiner zahlreichen Nuancen zu klären. Vielmehr geht es mir um einige defizitäre Aspekte, die es nahe legen können, auf einen starken Kulturbegriff zu verzichten, insbesondere im Zusammenhang mit globalphilosophischen Überlegungen. Meine Kritik zielt zudem nicht darauf, den Kulturbegriff zu eliminieren oder anderweitig sprachliche Zensur zu etablieren: Mein Anliegen besteht darin, die breite Verwendung eines letztlich nichtssagenden und problembeladenen «Kampfbegriffs» zu kritisieren, nicht aber den generellen Gebrauch. Die Vermeidung des Begriffs in diesen Zusammenhängen bedeutet nicht eine vollständige Ablehnung, vielmehr eine Warnung vor der übermäßigen Verwendung, die ich hier weiter erläutern will. Darüber hinaus ist der Kulturbegriff philosophisch durchaus interessant und das Feld der Kultur ergiebig für philosophische Auseinandersetzung.<sup>187</sup>

### «Kultur» definieren

Es gehört in der entsprechenden Literatur zum guten Ton, darauf hinzuweisen, dass «Kultur» auf vielfältige Art und Weise definiert werden könne, oft mit Verweis auf eine vergleichende Studie von Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn aus dem Jahr 1952 und den von ihnen dargestellten über 160 verschiedenen Definitionen von «Kultur».<sup>188</sup> Auch in jüngerer Zeit erarbeiten viele Autoren neue Übersichten, Definitionen und Problematisierungen des Kulturbegriffs, oft mit Bezug auf ihren Untersuchungsgegenstand (und damit auch häufig Interkultura-

186 Vasilache 2003, 26. Vgl. ebd., 26f.

187 Vgl. z. B. Konersmann <sup>2</sup>2010.

188 Vgl. z. B. Wimmer 2004, 43 oder vgl. Vasilache 2003, 26.

lität), die dabei häufig interessante Erkenntnisse präsentieren.<sup>189</sup> Antweiler etwa spricht von «Kultur» aus anthropologischer Sicht gar als existentiell notwendiges «Anpassungsmittel» der Menschen, ohne das sie nicht lebensfähig seien:

Die menschliche Kulturfähigkeit besteht in der Kapazität z.B. zur artikulierten Sprache, zur Symbolisierung, zur Aggressionsunterdrückung, zur nichtgenetischen Weitergabe von Informationen zwischen den Generationen (Tradierung, Instruktion) und in weiteren Fähigkeiten. Diese Kulturkapazität ist ein genetisch vorgegebenes Artmerkmal des Menschen. Die Kulturfähigkeit ist das biologische Merkmal, was den Menschen als Organismus gegenüber anderen auszeichnet.<sup>190</sup>

Antweiler betont, dass während die grundlegende Fähigkeit allen Menschen gegeben sei, die Inhalte dieses «Artmerkmals», also das was tradiert oder was wie symbolisiert werde, gruppenspezifisch und unterschiedlich sei. Kultur sei so «ein Muster strukturiert aufeinander bezogener Traditionen und jeweiliger Neuerungen (Innovationen)», und könne auch als Plural für die Muster in den verschiedenen Gruppen stehen.<sup>191</sup> Wenn Bizumic und Duckitt Kultur als ein relativ organisiertes System von «geteilten Bedeutungen» (*shared meanings*) sehen, verweist Antweiler darauf, dass während der Forschungsansatz zu «culture as shared traits» zwar wichtig sei, mittlerweile auch vermehrt die «intrakulturelle Vielfalt von Gruppen» in den Fokus rücke.<sup>192</sup>

Isabell Diehm vertritt einen sozialkonstruktivistischen Ansatz und bespricht «Kultur» als «Beobachtungsweise» oder «Beschreibungsweise». Sie sieht «Kultur», Luhmann folgend, als «neuartige Phänomenzusammenfassung» (wie auch «Religion» oder «Philosophie») durch wissenschaftliche Abstraktion:

Sie stellen als *tertium comparationis* ein begriffliches Medium der Beobachtung bereit, in dem dann Kulturen bzw. Konfessionen, Rassen und Sprachen jeweils im Plural in der konkreten Form ihrer Erscheinung beobachtet, unterschieden, diachron und synchron verglichen, vor allem aber unter verschiedenen Gesichtspunkten bewertet werden können. Die Unterscheidung ist eine des Beobachters, die dem Beobachteten ganz äußerlich bleiben kann.<sup>193</sup>

Es soll keinesfalls in Abrede gestellt werden, dass eine Klassifikation von Beobachtungen als «Kultur» o. ä. sinnvoll sein kann, auch mit Bezug auf die Philo-

<sup>189</sup> Siehe neben Vasilache 2003 (v. a. 26–38) und Konersmann <sup>2</sup>2010 auch z. B. Elberfeld 2012, 280–303 oder Elberfeld 2017b, 220–224, Levold 2013, 7–13, Antweiler 2011, 141–144 et passim, Becka 2004, 22–44, Mecklenburg 2008, 61–89 oder auch Stenger 2006, 30–41.

<sup>190</sup> Antweiler 2011, 141 f. Vgl. ebd., 141–144. Kursivschreibung im Original.

<sup>191</sup> Vgl. Antweiler 2011, 142–144. Kurzzitat von 143.

<sup>192</sup> Vgl. Antweiler 2011, 143. Vgl. Bizumic und Duckitt 2012, 897.

<sup>193</sup> Diehm 2010, 76 f. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd. und 68 f. Vgl. Luhmann 1995a, 49. Vgl. auch Kapitel 7.5. et passim zu Luhmann, und Kapitel 7.4.1. kurz für Diehms Rezeption.

sophie, etwa im Sinne von «Kulturphilosophie» als vertiefter Auseinandersetzung mit dem Begriff und seinen Konnotationen als genuine und wichtige philosophische Aufgabe. Zugleich ist aber die Frage umso drängender, warum Philosophie in globaler Perspektive zentral auf diese «Beobachtungsweise» zurückgreifen sollte, wenn der Begriff übermäßig konnotiert und unspezifisch ist, damit in sich selbst problematisch und seine inhärenten Probleme mit in die Auseinandersetzung um Philosophie in globaler Perspektive bringt?

«Kultur» ist so umfassend, dass diese Unterscheidung selbst kaum differenziert genug ist, um als hilfreich bewertet werden zu können. Vasilache sieht ein prinzipielles Dilemma:

Zum einen ist jedes Konzept von Kultur aufgrund der konnotativen Heterogenität des Begriffs grundsätzlich dekonstruierbar und muß es auch sein, um der Gefahr einer ahistorisch-essentialistischen oder gar biologischen Idee von Kulturen zu entgehen. Zum anderen ist der Kulturbegriff – möchte man ihn in seiner Gesamtheit erhalten – aber nicht einfach rekonstruierbar (im Sinne einer rein nominalen Definition, die sich selbst genügt), ohne ihn so sehr zu verkürzen, daß er zu einer interkulturellen Untersuchung nicht mehr taugt.<sup>194</sup>

Vasilache betont mit Gadamer, dass am Kulturbegriff «das instrumentelle Sprachverständnis der Wissenschaft» nicht weiterführe, wenn die «konnotative Komplexität» erhalten werden solle. Er präsentiert anschließend eine dekonstruierte Präzisierung des Kulturbegriffs, den er verwenden möchte, und stellt vier Eigenschaften von «Kulturen» heraus, die ihm auch gerade mit Bezug auf Interkulturalität zentral erscheinen, nämlich «Hybridität», «Historizität», «anzunehmende Sinnhaftigkeit» und «Vergleichbarkeit».<sup>195</sup>

Vasilaches m. E. ausgesprochen umsichtige und im besten Sinne unpräntöse Differenzierungen sind ein hervorragendes Beispiel für einen positiven Umgang mit dem Kulturbegriff, die zugleich einen Zugang in die Thematik erleichtern und Möglichkeiten für eine reflektierte Handhabung aufzeigen. Zugleich – und das schränkt die Güte seiner Ausführungen nicht ein – betont er nicht nur, dass der Kulturbegriff dekonstruiert werden müsse, sondern auch, dass er «als objektivistischer Terminus technicus» nicht weiter helfe.<sup>196</sup> Während Vasilache u. a. also bestrebt sind, ihn als nichtobjektivistischen Begriff weiterzudenken, ist m. E. eben die zunächst wichtigere Frage, ob «Kultur» als Unterscheidung v. a. in der Philosophie überhaupt für Reflexionen relevant ist. Damit meine ich nicht Kulturphilosophie und deren Untersuchungsgegenstand, sondern «Kultur» und «Kulturen» als *globalphilosophisch* relevante Unterscheidung, deren Verwendung

---

<sup>194</sup> Vasilache 2003, 26. Vgl. ebd., 26 f.

<sup>195</sup> Vgl. Vasilache 2003, 26 f.

<sup>196</sup> Vgl. Vasilache 2003, 26 f.

sich etwa in der IKP<sub>C</sub> – die sich ja explizit nicht als Kulturphilosophie versteht<sup>197</sup> – m. E. als problematisch erweist.

«Kultur» ist in seiner Breite auch in der Bezeichnung «Kulturwissenschaft» ersichtlich, beispielweise in der Japanologie: Sie umfasst alles, was mit Japan zu tun hat oder sich dazu mehr oder weniger sinnvoll in Beziehung setzen lässt: Themen der Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Religion, Philosophie, Sprache, Literatur, Geschichte, Erziehung, Gesundheit, Sozialwissenschaften, Literatur, Umweltschutz, Linguistik, Musik, ja im weiteren Sinne sogar Fragen der Geologie (Erdbeben) oder Biologie (Flora, Fauna), zumindest insofern sie «kulturell» verarbeitet wurden (etwa in Medien, Schulbüchern, Riten, Brauchtum etc.). Das entspricht dem Kulturbegriff als einer Form der Abstraktion bzw. allgemeinen Klassifikation und ist, was das anbelangt, unkritisch. Darin kann jedoch insofern ein Problem liegen, als die Bestimmung dessen, was «Kultur» bezeichnet, bis zur Unmöglichkeit erschwert ist. Ralf Konersmann, der als Autor im Feld der Kulturphilosophie nicht verdächtig ist, den Kulturbegriff rundheraus abzulehnen, formuliert:

Was immer Kultur sein und im einzelnen ausmachen mag – sie entzieht sich der Bestimmtheit einer erschöpfenden Definition. Kein Phänomen, keine Institution gibt von sich aus zu erkennen, was Kultur im emphatischen Sinn des Wortes eigentlich ist.<sup>198</sup>

Konersmann hält diese Komplexität jedoch für «aufschlussreich», da «Kultur» die Grenzen der begrifflichen Form sprengt. Entsprechend findet sich bei ihm eine philosophisch besonders hilfreiche Auseinandersetzung, auch bezüglich der Ambiguität und Verwendungsproblematik des Kulturbegriffs:

Kultur ist weder Grundbegriff noch Prinzip; der Kulturbegriff gehört vielmehr in die offene Klasse der philosophischen – und philosophisch besonders interessanten – Problem- und Denkmäler. Von diesen aber ist zu sagen, daß bei ihnen nur das wenigste, im buchstäblichen wie übertragenen Sinn des Wortes, feststeht. [...] So etwas wie «die Kultur» gibt es gar nicht. Es gibt nur diese Fülle von Ereignissen und Manifestationen, [...] von Hinterlassenschaften und Verweisen, diese vielfältigen [...] Formen menschlicher Intelligenz und Weltbearbeitung – das also, was als *kulturelle Tatsache* manifest wird.<sup>199</sup>

Konersmann hebt ebenfalls hervor, dass bereits Herder als einer der ersten Philosophen in der Auseinandersetzung mit Kultur vor einer leichtfertigen Verwendung des Begriffs gewarnt habe: «Nichts ist unbestimmter als dieses Wort und

<sup>197</sup> Z. B. Fornet-Betancourt 2015b, 159 betont, dass IKP nicht gleichbedeutend mit «Kulturphilosophie» sei.

<sup>198</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 8. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>199</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 8f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

nichts ist trüglicher als die Anwendung desselben auf ganze Völker und Zeiten.»<sup>200</sup> Konersmann fasst zusammen:

Herder rät nicht zum Verzicht, wohl aber zur Besonnenheit – eine Empfehlung, die bis heute Bestand hat. Denn inzwischen ist nicht nur das philosophische Verständnis des Begriffs problematisch, sondern auch – und vielleicht mehr noch – sein öffentlicher Gebrauch.<sup>201</sup>

Dieser Rat hat m. E. nicht nur bis heute Bestand, sondern darf heute mehr als je zuvor gelten, da der Kulturbegriff durchaus noch breiter und «unbestimmter» verwendet wird, gerade im «öffentlichen Gebrauch».

Konersmann bespricht eine Reihe von möglichen Ansätzen, Kultur zu bestimmen (etwa Kultur als «Inbegriff positiver Gegebenheiten»<sup>202</sup>) und unterscheidet verschiedene Verwendungsweisen des Kulturbegriffs (etwa deskriptiv oder normativ) und ist bemüht, eine auch philosophisch bedeutsame Besprechung zu entwickeln. So bespricht er «Kultur» etwa als «funktionalen Zusammenhang», als «Apriori einer Welt, die uns die Dinge bedeutsam sein lässt», und letztlich immer als «Humanisierung der Welt».<sup>203</sup> Seine umsichtigen Versuche, wie auch Ansätze in der IKP<sub>C</sub> zur positiven Auseinandersetzung mit «Kultur», sollen hier jedoch nicht Gegenstand sein.<sup>204</sup>

### **Kultur als «Kampfbegriff»**

Meine Arbeit ist keine kulturphilosophische im engeren Sinne; insofern sie dem Kulturbegriff kritisch gegenübersteht, vertritt sie natürlich letztlich auch eine kulturphilosophische Position, ohne sie jedoch in den Vordergrund zu stellen. Während ich dafür plädiere, den Kulturbegriff eher zu meiden und nur sehr selektiv und gut reflektiert zu verwenden, insbesondere in globalphilosophischem Zusammenhang und hier speziell im Gebrauch der IKP<sub>C</sub>, versprechen andere Positionen, wie etwa Konersmanns letztlich positive Haltung gegenüber dem Begriff, vielleicht eine «Rettung» desselben durch die Kulturphilosophie:

Es ist der Anspruch der Kulturphilosophie, die in die Semantik des Kulturellen eingesenkten Zwänge und Blickführungen freizulegen, ihre Einsätze zu bestimmen und das Regime

---

<sup>200</sup> Herder 1784/1967, 4. Vgl. ebd. Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 12.

<sup>201</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 12.

<sup>202</sup> Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 12 f.

<sup>203</sup> Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 7–25. Kurzzitate von ebd., 15 und 17. Er definiert zudem: ««Kultur» ist Umweg und Differenzphänomen zugleich; sie entspringt aus der Trennung von Faktizität und Bedeutung.» (Ebd., 12.)

<sup>204</sup> Für weiterführende Betrachtungen verweise ich z. B. auf Konersmann <sup>2</sup>2010 oder Vasilache 2003.

der Ressentiments zu durchkreuzen. Dazu gehört auch die Wahrnehmung der hauseigenen Schwierigkeiten, die das philosophische Denken von jeher mit der Kultur gehabt hat.<sup>205</sup>

Zugleich weist er auf die Gefahr hin des Missbrauchs von «Kultur» als «Kampfbegriff», denn er

[...] reißt unvermittelt Gräben auf, indem er Sonderwelten betont und die kulturspezifische Dialektik von Eigenem und Fremdem dem politischen Gegensatz von Freund und Feind unterwirft. [...] Als Schlagwort eingesetzt, kann der Kulturbegriff dazu mißbraucht werden, unversöhnliche Gegnerschaften zu stiften und denen, die die Fremden sind, die Grundlage der Legitimität zu entziehen.<sup>206</sup>

Bei Konersmann geht es dabei v. a. um Konsequenzen aus der europäischen Expansion und der «Identitätsbildung» Europas durch kulturelle Abgrenzung von Außereuropa, in Verbindung mit Abwertung des Anderen und Betonung der eigenen Superiorität, d. h. ähnlich wie in der obigen Darstellung der Zivilisierungsmissionen verbunden mit der Rechtfertigung der «[...] Expansion der eigenen Kultur als Expansion von Kultur schlechthin».<sup>207</sup> Entsprechend setzen an diesem Punkt auch IKP<sub>C</sub>-Denker an, wie etwa Fornet-Betancourt, der die Interkulturalität und ihre «radikale Option für kulturelle Vielfalt» als Mittel der «Reorganisation der Weltordnung» und durch ihre Achtung auf das «Menschenrecht auf eine eigene Kultur» als deutlichen Schritt gegen die globale «Homogenisierung und Exklusion» versteht.<sup>208</sup> Neben dieser Bedeutung von «Kultur» als Kampfbegriff kann m. E. darüber hinaus auch «Kultur» per se als Kampfbegriff «missbraucht» werden im Sinne der übermäßigen Verwendung und Betonung von «Kulturalität», die dem Beobachteten oktroyiert wird und sich im Zusammenhang globalen

<sup>205</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 16. Vgl. ebd., 16 f. Er argumentiert, dass sich das Problem der Philosophie mit «Kultur» schon aus Platons Ideenlehre ergeben habe: «In dem Maße, wie der philosophische Idealismus das Denken auf den Nachweis der Idee und ihrer Wirksamkeit in der Welt der Erscheinungen verpflichtete, mußte das Feld des Kulturellen, eben aufgrund seiner Welthaltigkeit, kontingent erscheinen und durfte deshalb vernachlässigt werden.» (Ebd., 17.)

<sup>206</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 14. Vgl. ebd., 13 f.

<sup>207</sup> Konersmann <sup>2</sup>2010, 13. Vgl. ebd., 13 f. Blaut unterscheidet vier Arten von eurozentrischer Theoriebildung, nämlich Religion, Umweltbedingungen, Kultur und «Rasse» als Modelle zur Erklärung, warum Europa mächtiger als alle anderen Gesellschaften geworden sei. Alle vier seien in vielen Variationen kombiniert worden, jedoch bis auf Umweltbedingungen und «Kultur» unpopulär geworden. (Vgl. Blaut 2000, 1 ff.) Kultur wäre in diesem Sinne eine Kategorie, die zur Erklärung «übrig bleibt» und vielleicht auch deswegen so zunehmend umfassend in allen Bereichen verwendet wird.

<sup>208</sup> Vgl. Fornet-Betancourt 2005, 69.

Philosophierens als Bürde erweist, was letztlich auch zur «Krise des Kulturbegriffs» beiträgt.<sup>209</sup>

Es geht hier also um eine Kritik an der ausgeprägten Verwendung des Begriffs «Kultur». Wenn etwa Schirilla<sup>210</sup> darauf hinweist, dass auch in der IKP<sub>C</sub> z. B. im Dialog mit postkolonialen Ansätzen der Kulturbegriff reflektiert werden müsse, u. a. hinsichtlich welcher Kulturbegriff verwendet werde, wie «Identität» oder «Authentizität» mit Bezug auf Kulturelles gedacht würden oder welche Auswirkungen interkulturelles Philosophieren auf «Kulturen» weltweit habe, dann fehlt hier m. E. die entscheidende Reflexion, nämlich: Warum überhaupt (prominent) mit dem Kulturbegriff operiert wird, egal ob in herkömmlicher oder reformierter Bedeutung? Denn ungeachtet ob der Kulturbegriff noch eine weitere Bedeutung verpasst bekommt, ist er bereits ubiquitär in Wissenschaft und Gesellschaft in Verwendung und vermag damit, salopp formuliert, «alles und nichts» auszudrücken. Konersmann schreibt treffend, dass «Kultur» generell Grenzen markiere (etwa der Entwicklung) und eine Trennlinie ziehe «zwischen Innen und Außen».<sup>211</sup> Und das ist nicht nur der Fall wie in seinem konkreten Beispiel, wenn jene Grenzen zur Ausgrenzung oder Hierarchisierung verwendet werden, sondern auch ganz grundlegend als Operation des differenzierenden Erkennens, sowohl wie das für jede andere Kategorie der Fall wäre, als aber auch im Speziellen durch die besonderen Umstände des Kulturbegriffs. Durch die Betonung von «Kulturen» wird also eine trennende Unterscheidung getroffen, die damit nicht nur das Reden über Kultur ermöglicht, sondern auch neue begriffliche Trennlinien einführt, die es dann im Sinne der IKP<sub>C</sub> mittels «Austausch» zu überwinden gilt und deren Verbindungen dann betont werden. Warum der Umweg über den Kulturbegriff, wenn doch auch so bereits offensichtlich ist, dass eine Vielzahl von Unterscheidungen getroffen und benannt werden können?

Von den mannigfaltigen Problemen des Kulturbegriffs sind m. E. im thematischen Zusammenhang v. a. vier Kritikpunkte relevant, die ich im Folgenden noch etwas genauer beleuchten werde: Es handelt sich erstens um seine Ungenauigkeit und Konnotativität; zweitens um die mit diesem Punkt in enger Verbindung stehende, speziell mit Hinblick auf die Philosophie fragliche Relevanz des Kulturbegriffs als Unterscheidung und «Beobachtungsweise»; drittens um die mit diesem Begriff unweigerlich verbundene Wertung; sowie viertens um die Gefahr eines kulturellen Essentialismus und die damit einhergehende Zuschreibung einer «kulturellen Identität» oder einer anderweitigen Reifizierung.

---

209 Konersmann schreibt, dass es gar nicht hätte ausbleiben können, dass der Begriff in die Krise geraten sei. Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 138, Endnote 9. Siehe ebd. für begriffsgeschichtliche Quellen.

210 Vgl. Schirilla 2012, 167.

211 Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 13 f.

## Allgemeinheit, Ungenauigkeit, Konnotativität und die Frage nach Relevanz

Wimmer argumentiert mit Bezug auf Gerald Faschingeder, dass man unter den vielen Definitionen von «Kultur» zwei «Grundtypen» des Kulturbegriffs unterscheiden könne: Der eine Typus grenze «Kultur als einen eigenständigen gesellschaftlichen Bereich» von anderen Bereichen wie z. B. «Sport, Politik oder Religion» ab. Der andere Typus erachte den Kulturbegriff als «sämtliche gesellschaftliche Bereiche» umfassend, sehe also Religion, Sport, Politik oder auch Philosophie etc. als Teil von «Kultur», was Wimmer zufolge die für die IKP<sub>C</sub> entscheidende Auffassung sei.<sup>212</sup> Wenn «Kultur» jedoch so umfassend für alle Teile einer Gesellschaft verwendet wird, dann ergibt sich gerade daraus die gewisse nichtssagende Allgemeinheit des Begriffs, bei dem m. E. nicht ersichtlich wird, warum er als zentrales Unterscheidungsmerkmal insbesondere in der Philosophie eine Rolle spielen soll. Wenn etwa Mall von der «Kulturgebundenheit» von Philosophie schreibt, was hat das dann für einen spezifischen Aussagewert?<sup>213</sup>

Elberfeld bedauert, dass die «Semantik des Kulturellen» aufgrund ihrer Vieldeutigkeit immer wieder kritisiert worden oder gar vorgeschlagen worden sei, den Kulturbegriff zu streichen:

Leider entstehen auf diese Weise Wortgefechte und Gegnerschaften in den Geisteswissenschaften, die zeigen, dass zu wenig auf die Arbitrarität von Sprache reflektiert wird und kein ausreichendes Bewusstsein für die geschichtlichen Dynamiken des Sprachgebrauchs in verschiedenen Wissenschaften besteht. Denn gerade die Geisteswissenschaften sind darauf angewiesen, immer wieder neue sprachliche Wendungen und Begriffe zu finden [...], um den Reflexionsrahmen zu erweitern oder zu verändern.<sup>214</sup>

Elberfeld ist überzeugt, dass sich die begriffliche Vieldeutigkeit (wie etwa von «Kultur») zwar nicht tilgen lasse, aber selbst zur Präzisierung verwendet werden könne, weil es sich bei philosophischem Sprachgebrauch um eine «sprachliche Suchbewegung» handle, «[...] um die komplexen Bewegungen einer Zeit in bestimmter Perspektive reflektierbar und besprechbar zu machen».<sup>215</sup> Für Elberfeld liegt in der Vieldeutigkeit auch eine methodische Chance, und somit in einer gewissen Allgemeinheit und Ungenauigkeit auch ein wesentliches Element des Kulturbegriffs, das es ihm zufolge positiv zu nutzen gelte: Ohne die Präzision aus den Augen verlieren zu wollen, sei laut ihm «die Vorläufigkeit und das Experi-

212 Vgl. Wimmer 2004, 43 ff. Damit ist auch die Frage nach dem Plural angesprochen, d. h. «Kultur» als alle «Kulturen», d. h. Gesellschaften samt all ihren jeweiligen Phänomenen, umfassend gedacht.

213 Vgl. z. B. Mall 1995, 5.

214 Elberfeld 2017b, 231. Vgl. ebd., 230–233. Er bezieht sich u. a. auf Abu-Lughod, *Writing Against Culture*.

215 Elberfeld 2017b, 232. Vgl. ebd., 231 f.



mentelle eines jeden Sprachgebrauchs» hilfreich, um eine «substanziarisierende Verfestigung» zu verhindern.<sup>216</sup>

Niklas Luhmann hingegen steht dem Kulturbegriff skeptisch bis kritisch gegenüber – er erachtet «die Spannweite, die der Begriff füllen sollte» als zu groß.<sup>217</sup> Luhmann bringt Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass der Kulturbegriff ein gesellschaftlich relevanter Faktor zu sein scheine und urteilt, dass, auch wenn inzwischen «überall wieder» von Kultur die Rede sei, doch kein Fortschritt in der Begrifflichkeit erzielt worden sei.<sup>218</sup> Seine Lösung bzw. Vorschlag für einen «sinnvollen Ausweg» aus den Problemen (der Definition) des Kulturbegriffs – ohne damit andere Auswege ausschließen zu wollen – besteht darin, ihn historisch zu verstehen und zu definieren, also auch mit der Frage, ab wann und warum historisch von Kultur etc. gesprochen worden bzw. dieser Begriff eingeführt worden sei, und was sich seitdem geändert habe.<sup>219</sup> Schließlich will er aber festhalten, dass Kultur als historischer Begriff «[...] das Gedächtnis sozialer Systeme [ist], vor allem des Gesellschaftssystems. Kultur ist, anders gesagt, die Sinnform der Rekursivität sozialer Kommunikation.»<sup>220</sup> Für Luhmann ist es naheliegend, dass «Kultur» als «Sinnggeber» fungiere, wenn das schon nicht mehr für Religion und Philosophie gelte, die seines Erachtens bereits weitgehend unter den Kulturbegriff subsummiert worden seien.<sup>221</sup>

Auf die genauere Bestimmung bei Luhmann werde ich hier nicht eingehen können; zentral für meine Arbeit ist seine Erkenntnis, dass «Kultur» eine übermäßig breite Verwendung findet. Luhmann führt zur historischen Entwicklung des Kulturbegriffs u. a. aus, dass vor dem Ende des 18. Jahrhundert «Kultur» überwiegend im Sinne von «Pflege von» verstanden worden sei und selten überhaupt als ein für sich stehender Begriff ohne Bezug auf etwas Bestimmtes (wie etwa die *cultura animi*). Erst dann sei ein Wandel zu einem viel breiteren Ver-

---

<sup>216</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 232.

<sup>217</sup> Vgl. Luhmann 1995a, 31. Vgl. Levold 2013, 13. Zu Luhmann und Kultur siehe auch Reinhardt 2005, 31–83. Wird Luhmanns Kritik an Kultur auch bisweilen auf die Aussage reduziert, dass Kultur «einer der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind» sei, merkt Levold treffend an, dass das insofern aus dem Kontext gerissen sei, als Luhmann diese Aussage auf die Eignung des Begriffs als Selbstbeschreibung des Kunstsystems und dessen angeblicher Gleichsetzung mit (Hoch)Kultur bezogen habe. Vgl. Levold 2013, 13. Vgl. Luhmann 1995c, 397f. Vgl. Luhmann 1995b, ca. 01:36–09:41 zu einigen interessanten Reflexionen zum Kulturbegriff bei u. a. Parsons, in der Archäologie, in der Biologie und der «Corporate Culture», bei denen Kultur hauptsächlich in Negation definiert werde und deutlich werde, dass sich Vorstellungen je nach Fachrichtung stark unterschieden.

<sup>218</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 00:38–01:35.

<sup>219</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 09:44–10:18.

<sup>220</sup> Luhmann 1995a, 47. Vgl. ebd., 47f.

<sup>221</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 44:19–46:20, v. a. ab ca. 45:40.

ständnis und auch einer Verwendung als für sich stehender Begriff eingetreten.<sup>222</sup> So seien auch Religion und Philosophie auf einmal als Kultur angesehen worden, wo zuvor mit diesem Begriff doch eher «Töpferei» o. ä. gemeint gewesen sei.<sup>223</sup> Besonders interessant ist, welche möglichen Gründe Luhmann für das historische Neuaufkommen des Kulturbegriffs bzw. der neuen Verwendungsweisen des für sich stehenden Substantivs «Kultur» findet, z. B. nämlich als «Reaktion auf einen sichtbaren Zusammenbruch einer alten ständischen Adelsgesellschaft» um die Zeit der Französischen Revolution herum. Der Kulturbegriff wäre demzufolge

[...] eine Rückzugsposition einer komplexer werdenden Gesellschaft, also eine Abstraktion, eine Generalisierung, die es erlaubt, sehr differenzierte Phänomene einem Begriff zuzuordnen.<sup>224</sup>

Eine noch überzeugendere Erklärung für die historische Einführung und Etablierung des Kulturbegriffs, obgleich sie seltener vertreten werde, liegt für ihn im «Übergang zu einem größeren Radius von Vergleichen», v. a. auch global durch die europäische Expansion und die damit verbundene Weltbilderweiterung. Zum Vergleich und zur Beschreibung der weltweiten Unterschiede seien bis dato verwendete Kategorien und Formulierungen eben zunehmend nicht mehr ausreichend gewesen, was mittels Kultur als «Rahmen- oder Dachbegriff» hätte gelöst werden können – dazu weiter unten mehr.<sup>225</sup> Letztlich stellt Luhmann aber auch die Frage, ob es nicht besser wäre, sich um die Gesellschaftstheorie und damit die Vergleichsmöglichkeiten der Soziologie zu kümmern, anstatt einen «nichts ergebenden Kulturbegriff zu pflegen».<sup>226</sup>

Es gibt ohne Frage sowohl allgemeinsprachlich als auch wissenschaftlich stimmige Verwendungen von «Kultur». Es ist mir daher wichtig, zu wiederholen, dass sich meine Kritik gegen die Überbetonung von «Kultur» und gegen die Etablierung als Plastikwort in einer schier endlosen Anwendungsvielfalt richtet (etwa wenn Mall von «Kultur der Interkulturalität»<sup>227</sup> schreibt), die letztlich in vielen Fällen keine Aussagekraft mehr hat, insbesondere nicht im Kontext von «Interkulturalität», der IKP<sub>C</sub> und der prominenten Rolle von «Kultur» als Kategorie bzw. als *tertium comparationis*. Auch Ralph Weber reflektiert über diese Wahl und stellt klar, dass obgleich «Kultur» ein relevantes Tertium sein könne, das Problem vielmehr in der Dopplung von Kultur und Philosophie liege, wenn komparative Philosophie mit dem Vergleich von «Kulturen» agiere und «Kultur» und «Philosophie» verbinde:

222 Vgl. Luhmann 1995b, ca. 10:19–11:30. Vgl. Luhmann 1995a, 32 ff.

223 Vgl. Luhmann 1995b, ca. 14:11–14:33.

224 Luhmann 1995b, ca. 14:33–14:46. Vgl. ab ca. 12:05.

225 Vgl. Luhmann 1995b, ca. 14:53–17:39.

226 Vgl. Luhmann 1995b, ca. 55:28–56:02.

227 Mall 2005a, 129. Vgl. ebd.

Any double assertion of cultural and philosophical difference [...] presupposes a *tertium* in the sense that both *comparata* are said to be <cultures with a philosophy of their own> (or to be relatable to such a notion). [...] [W]hat I am contending is that a few lines into a text marked as a contribution to <comparative philosophy> one encounters talk of <intercultural philosophy>, usually without any indication of the mentioned double assertion and without any reasons why this *tertium* has been chosen over others.<sup>228</sup>

Weber spricht daher sogar von «interkultureller Philosophie» als einem reduktiven Verständnis von komparativer Philosophie, weil sie sich allein auf «Kulturen» als Tertium zu beschränken scheine und viele andere Hinsichten, zumindest dem Namen nach, außer Acht lasse.<sup>229</sup> Weber fährt fort:

[...] [S]imply to assume that cultures are the carriers of relevant philosophical difference (or sameness) is – in the absence of reasoned argument – either naïve or deceptive, and cannot be the standard and measure of comparative philosophy. The burden to show that culture is indeed a useful *tertium* lies on those pursuing <intercultural philosophy>. Nevertheless, *prima facie*, I do not see any reason why philosophical difference may not also or rather be claimed for differences of gender, age, profession, class, or philosophical position, which all cut across so-called cultures.<sup>230</sup>

Auch *secunda facie* finde ich keinen Grund, warum gerade der Vergleich bzw. die Auseinandersetzung mit «Kulturen» als Unterscheidung einen besonderen philosophischen Mehrwert enthalten soll, insbesondere nicht einen größeren Mehrwert als u. a. die alternativen, von Weber genannten Kategorien, eher im Gegenteil. Weber betont, dass ein Verständnis von Texten als «largely expressions of a cultural narrative» nicht nur die anderen genannten Kategorien des Verstehens «verschenke», sondern auch der angestrebten philosophischen Relevanz einen Bärendienst erweise:

That is to say that the philosophically important result of the comparison should not merely reproduce the cultural difference or commonality that was presupposed at first when choosing the pre-comparative *tertium*.<sup>231</sup>

Die andauernde Behauptung der IKP<sub>C</sub>, Philosophie sei «kulturell gebunden» etc. oder die Deklaration von «kultureller Differenz» und «kultureller Einbettung» mit Bezug auf Philosophie und philosophische Information, ist letztlich inhaltlich wenig aussagend, kaum weiterführend sowie eine unnötige Beschränkung. Ähnlich äußert sich auch Weber und rät komparativen Philosophen davon ab, die kulturelle Einbindung von philosophischen Texten übermäßig zu betonen, nicht zuletzt weil die philosophische Relevanz dessen fragliche bleibe:

228 Weber 2014, 167. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original.

229 Vgl. Weber 2014, 168.

230 Weber 2014, 167. Vgl. ebd., 166 ff. Kursivschreibung im Original. Vgl. Weber 2013a, 601 f.

231 Weber 2013a, 601 f. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

That texts are culturally embedded seems hard to deny and might for some purposes be of utmost importance, but it is not so clear what importance it has with regard to making a philosophically relevant point. Besides, from the insight that a text is culturally embedded, it does not follow that it is embedded in either Chinese, Indian, African, or European culture – that these at all should constitute philosophically important borders.<sup>232</sup>

Auch Weber wendet sich also gegen den exzessiven Gebrauch von «Kultur» und der exzessiven Betonung der «kulturellen» Einbettung. Auch ihm geht es um das Übermaß an «Kultur» im globalphilosophischen Diskurs, nicht um einen völligen Ausschluss daraus: «[...] [B]y no means would I dare hold that it should never be the *tertium* of one's choice (in view of some purposes it might be a most fitting choice) [...]»<sup>233</sup>

Die Überbetonung von Kultur und ihrer Verbindung zur Philosophie führt jedoch schnell zu Überlagerungen und Einseitigkeiten. Weber fragt treffend, ob man Platon und Heidegger als unterschiedlichen «Kulturen» zugehörig erachte, und wenn ja:

[...] [D]oes that difference account for their philosophical differences? If it does not account for all but only for some of their philosophical differences, then you seem to acknowledge that there can be philosophical difference without cultural difference.<sup>234</sup>

Weber betont zudem v. a. zwei Aspekte, die er in der gegenwärtigen Dominanz von «Kulturen» in der komparativen Philosophie als problematisch erachtet und die dazu führen, dass er zu einer gewissen Enthaltensamkeit bezüglich des Kulturbegriffs rät. Neben erstens dem Problem der Reifikation, das ich weiter unten behandle, sieht Weber zweitens die «inkludierende Exklusion» (*inclusionary exclusion*) – ein m. E. leicht zu übersehendes, aber ebenso zentrales wie ausgesprochen vertracktes Zusammenspiel der Faktoren von Inklusion und Exklusion, auf das ich im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder zurückkommen werde:

The same factors that allow scholars of these cultures to claim a niche for themselves within philosophy can be and are used by others to (dis)qualify that area of scholarship as being about something other than philosophy proper. Designations like «Indian philosophy» or «Chinese philosophy» (which may be, often are, but need not be understood as culturalist designations) hence may receive recognition in academic philosophy by setting

<sup>232</sup> Weber 2013a, 602. Vgl. ebd., 601 f. Siehe zur Reflexion über «borders» auch Chakrabarti und Weber 2016a.

<sup>233</sup> Weber 2013a, 601. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd. Weber weist in diesem Sinne auch auf die Notwendigkeit der vertiefenden Forschung zur Methodologie Komparativer Philosophie hin, womit auch eben ein «[...] falling prey to comfortable but eventually counterproductive reifications» verhindert werden könne. (Weber 2013a, 602. Vgl. ebd.)

<sup>234</sup> Weber 2014, 168. Vgl. ebd., 167 f.

up specific panels at professional conferences, but naming the panel in these terms amounts to an inclusionary exclusion.<sup>235</sup>

Weber führt treffend aus, dass man sich durch die Kennzeichnung als «chinesische Philosophie» sicherlich Beachtung verschaffen und damit einen strategischen Nutzen haben könne, zugleich aber auch eine Ambiguität entstehe, die sich kontraproduktiv auswirken könne, weil eben auf inkludierende Weise exkludiert werde:

«[C]hinesische Philosophie» ist eben nicht einfach nur Philosophie, die irgendwie «chinesisch» ist, sondern auch Philosophie, die irgendwie anders ist – von wo aus es nur eines kleinen Gedankengangs bedarf, um zu irgendwie nicht wirklich Philosophie zu gelangen. [...] Chinesische Philosophie ist heute inkludiert, indem es [sic] einen festen Platz hat [...] aber sie ist eben auch exkludiert, weil man so etwas geschaffen hat, das anderswo, sprichwörtlich in einem anderen Raum seinen Ort hat.<sup>236</sup>

Als Beispiel nennt Weber die Auseinandersetzung mit der Kant-Kritik des chinesischen Philosophen Mou Zongsan, die auf einem Philosophiekongress mit großer Wahrscheinlichkeit in einem Panel für «Chinesische Philosophie» diskutiert würde, nicht aber in einem Panel zu Kant oder einem anderweitig *inhaltlich* relevanten Panel, wie das der Fall wäre, wenn die Kritik eines westlichen Kant-Gelehrten zur Diskussion stünde.<sup>237</sup>

Der Fokus auf Kulturen in der IKP<sub>C</sub> läuft also, Webers Argumentation folgend, nicht nur Gefahr, reduktionistisch zu sein, sondern auch ungewollt exklusivistische Folgen zu haben, etwa die Verdrängung von globalphilosophischen Themen in gewisse Nischen der Auseinandersetzung (oder gar, wie zuvor angesprochen, andere Disziplinen). Weber sieht ein Hauptproblem eines «kulturalistischen Philosophiebegriffs» zudem darin,

[...] dass damit ein Einfallstor für zahlreiche politische, sektiererische und andere Agenden errichtet wird, auch für romantisierende Verklärung und für unbegründete Zurückweisung.<sup>238</sup>

Auch Teile der IKP<sub>C</sub> stehen m. E. für diese Problematik, wie im Folgenden noch deutlicher werden wird.<sup>239</sup>

<sup>235</sup> Weber 2013a, 601. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 601 f. Vgl. Weber 2017, 7 f., wo er von «inkludierender Exklusion» schreibt. Vgl. auch meine weitere Behandlung in Kapitel 7.5. und 7.6.

<sup>236</sup> Weber 2017, 7. Vgl. ebd. Vgl. Weber 2013a, 601 f.

<sup>237</sup> Vgl. Weber 2013a, 601. Vgl. Weber 2017, 7.

<sup>238</sup> Weber 2017, 7. Vgl. ebd., 7 f.

<sup>239</sup> Siehe neben den Ausführungen hier auch Kapitel 7.

### Zu Kulturessentialismus etc.

Mit der Rede von «Kultur» und «Kulturen» ist auch stets die Gefahr einer Essentialisierung, Reifizierung, Ontologisierung o. ä. verbunden – Konzepte, die natürlich ebenfalls unterschieden werden müssen, aber doch in dieselbe Richtung deuten: Mit «Kulturessentialismus» ist gemeint, dass alle Vertreter einer Kultur notwendigerweise essentielle Eigenschaften teilen, im Extremfall sogar, dass sie alle homogen sind. Reifizierung meint die unzulässige «Verdinglichung» eines Abstraktums, d. h. die Behandlung von «Kultur» als etwas sehr Konkretes, Gegenständliches, wobei darüber in Vergessenheit gerät, dass es sich um einen abstrahierten, zumal ungenauen Begriff handelt.<sup>240</sup> «Ontologisierung» meint hier, ergänzend dazu, die feste Zuschreibung eines Wesenskerns, einer bestimmten Seinsweise o. ä., ähnlich der obigen Frage nach Identität, die mit der Zugehörigkeit zu einer «Kultur» oder auch einem «Geschlecht» verbunden ist.<sup>241</sup>

Diese Phänomene o. ä. können sich etwa in der festen Zuschreibung einer gewissen «kulturellen Identität» oder der Konstruktion einer kulturellen Einheit präsentieren. Ein solches Verständnis als eine «Einheit» ist auch bei Befürwortern des Kulturbegriffs ein häufig thematisiertes Problem, etwa bei Bhabha, der sich, mit der Betonung der grundsätzlichen Offenheit und Ambiguität von Kulturen in ihrer Hybridität, dagegen wendet. Vasilache schreibt:

Bhabha stellt die kulturelle Hybridität gegen eine vermeintlich festgeschriebene kulturelle Identität aus eindeutiger Tradition. Der Entstehungsprozeß von Kulturen ist aus Bhabhas Sicht somit weder linear, noch sind Kulturen in sich homogen. [...] Denn die Annahme von mehr oder weniger statischen Kulturzonen impliziert die Vorstellung von weitgehender Homogenität innerhalb der einzelnen Kulturgebilde, eine Idee, die auf keinen kulturellen Kontext zutrifft, noch je zutreffen hat.<sup>242</sup>

Vasilache betont treffend, dass man für diese Erkenntnis keinem radikalen Konstruktivismus anhängen müsse, und weist auf die «grundsätzliche Veränderbarkeit» von Kulturen hin, die sich in einem ständigen Prozess der Vermischung und Austarierung befänden, und ganz zentral darauf, dass nicht nur der Mensch von «Kultur» bestimmt werde, sondern vielmehr der Mensch selbst als Schöpfer

<sup>240</sup> Siehe zu Kulturessentialismus auch Connolly 2015, 24 und 125–147.

<sup>241</sup> Die weitere Differenzierung bzw. Problematisierung dieser Themen führt offensichtlich weitaus tiefer, als ich sie hier behandeln kann, zumal ich zuvor bereits auf analoge Probleme im Umgang mit dem «Westen» oder «Europa» und diesbezüglichen Vorstellungen von kultureller Einheit o. ä. eingegangen bin. Vgl. u. a. Kapitel 4.4.

<sup>242</sup> Vasilache 2003, 27 f. Vgl. ebd. Vgl. Schirilla 2012, 165 f., die auch auf die kritische Behandlung von kultureller Differenz bei Bhabha verweist, was ebenfalls eine lohnenswerte Untersuchungsperspektive darstellen könnte, um weitere Probleme der IKP<sub>C</sub> aufzuzeigen. Vgl. Schirilla 2012, 163 ff. Vgl. Kapitel 3.4.

der Kultur auftrete.<sup>243</sup> Insofern jedoch «Kulturen» auch in der IKP<sub>C</sub> als «hybrid» bzw. «verflochten» gesehen werden, ist m. E. fraglich, wie überhaupt von einer «Kultur», die schließlich ein Mindestmaß an Abgrenzung und Homogenität benötigt, widerspruchsfrei die Rede sein kann.

Zuvor hatte ich gegen die breite, ontologisierende Verwendung von «Identität», insbesondere «kollektiver Identität» argumentiert. Letztere kann auch als «kulturelle Identität» konstruiert werden, also etwa als «monokulturell» oder «multikulturell».<sup>244</sup> Wenn etwa Lin von «kollektiver Identität» schreibt, meint sie damit v. a. auch «kulturelle Identität», sieht also insbesondere auch im «kulturellen» Bereich die besprochenen Probleme gegeben, etwa im Sinne der Abgrenzung von «Kulturen» und der damit verbundenen Konstruktion von abgeschlossenen Entitäten im Sinne eines «puristischen und homogenen Kulturbegriffs».<sup>245</sup> Wie zuvor ausgeführt, ist insbesondere die Rede von «kollektiver Identität» nicht nur ungenau und konnotativ, sondern auch gefährlich, weil die Suche nach ihr «[...] mit der Abwertung ganzer anderer Kollektive dialektisch verbunden [ist], indem sie diese zugleich forciert und sich aus ihr nährt».<sup>246</sup> Bereits durch das Betonen der einen Seite (der «Identität» Europas oder des Westens), d. h. durch das Festhalten an einem Teil der Dichotomie, wird diese automatisch verstärkt. Die Gegenüberstellung von «nichtwestlicher Philosophie» zu «europäischer Philosophie» läuft also prinzipiell Gefahr, genau dort eine Trennung oder Dichotomie zu betonen, wo sie eigentlich im Sinne der IKP<sub>C</sub> interkulturell überbrückt werden soll – dies wird durch das Festhalten am Kulturbegriff und den damit einhergehenden Identitätskonstruktionen nur noch verstärkt.

Zugleich gibt es auch Verständnisse von «Kultur», die eine gewisse Einheit, eine Identität, Essenz oder andere Formen einer Reifikation suggerieren können. Diese Missverständlichkeit findet sich etwa bei Cesana:

Der Mensch ist Kulturwesen, doch lebt nicht einfach in *der* Kultur schlechthin, sondern in jener besonderen, der er jeweils angehört. [...] Menschsein ist an Kultur in je spezifischer Gestalt gebunden. [...] Es gibt keinen Standpunkt jenseits der Kultur, der man angehört.<sup>247</sup>

Ganz klingt es so, als könnten die Kulturen scharf getrennt und eindeutig zugeordnet werden. Doch auch die Autoren der IKP<sub>C</sub> sind sich im Allgemeinen dieser

---

<sup>243</sup> Vgl. Vasilache 2003, 28.

<sup>244</sup> Vgl. Kapitel 4.4.1. Das kann durchaus auch gegen den Eurozentrismus verwendet werden, wie Antweiler schreibt: «Gegen jeden Universalismus, der immer verdächtig ist, ein verkappter Eurozentrismus zu sein, werden vielfache Identitäten betont.» (Antweiler 2011, 58.) Auch Antweiler kritisiert essentialistische Kulturmodelle.

<sup>245</sup> Vgl. Lin 2010, 38 f. sowie allgemeiner auch 27–49.

<sup>246</sup> Niethammer 2000, 11

<sup>247</sup> Cesana 2007, 59 f. Kursivschreibung im Original.

Gefahr durchaus bewusst und versuchen dagegenzusteuern: Mall etwa betont wiederholt, dass sich keine Kultur verabsolutieren solle und dass es weder die «reine eigene» noch die «reine andere» Kultur gebe.<sup>248</sup> Fornet-Betancourt hebt hervor, dass interkulturelle Philosophie nicht eine «Ontologisierung der Kulturen» vertrete, sie also Kulturen nicht als «unantastbare Entitäten» verstehe, sondern vielmehr als

[...] ambivalente Prozesse, die Widersprüche der verschiedensten Denkart [sic] zwischen ihren eigenen Mitgliedern widerspiegeln und kritisch von diesen gesehen werden müssen. Daher sind Kulturen nicht als homogene Blöcke von rigiden, kohärenten Bedeutungshorizonten zu sehen. Im Gegenteil, aufgrund ihrer ambivalenten Geschichte erfordern sie eine kontinuierliche hermeneutische Arbeit.<sup>249</sup>

Gerade aber «Kultur» nicht essentialisierend zu verstehen, sie nicht fixieren zu wollen etc., also nach einem flexiblen Kulturbegriff zu streben, der der Variabilität von «Kultur» gerecht wird, erhöht die Komplexität des Umgangs mit «Kultur» nochmals im Vergleich zu einem wie auch immer zu denkenden starren Begriff, wie auch Vasilache betont:

Wenn fortdauernde Bewegung und damit Veränderung ein zentrales Charakteristikum von Kulturen ist, ist es schwer, den Kulturbegriff definitorisch zu *fixieren*. Jede Definition ist beständig in Gefahr, entweder aussagelos zu sein oder von ihrem Definitionsobjekt (der Kultur) überwunden zu werden.<sup>250</sup>

Es ist fraglich, wie «Kulturen» derart flexibel verstanden überhaupt effektiv begrifflich operationalisiert werden und ob diese Bemühungen um «Kultur» tatsächlich Früchte tragen können, wenn der Kulturbegriff selbst doch grundsätzlich auf die Konstruktion von Einheiten durch Grenzziehungen angelegt ist, auch in einem reformierten Begriffsverständnis. Dadurch führe er, wie Diehm hervorhebt, schnell

[...] zu Einheitsannahmen, die Kulturen als geschlossene Gebilde, als Entitäten imaginieren, die der Abgrenzung nach außen und der Identitätsstiftung nach innen dienen. Sie [...] verleiten – weil sie so sehr auf Einheitlichkeit bestehen – zu Essentialisierungen und ziehen mithin leicht Simplifizierungen und Stereotypisierungen nach sich.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> Vgl. Mall 2005a, 127 und 103.

<sup>249</sup> Fornet-Betancourt 2005, 71. Vgl. ebd., 71 f. Die IKP sehe «Kulturen» laut ihm nicht als «[...] Monumente eines unberührbaren Kunstschatzes, sondern [als] historische Konfigurationen im Dienst der vollen Verwirklichung des Menschen». (Fornet-Betancourt 2005, 72. Vgl. Yousefi im Interview, Braun und Scheidgen 2008, 28 f.)

<sup>250</sup> Vasilache 2003, 28. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 27 ff.

<sup>251</sup> Diehm 2010, 74. Vgl. ebd., 73 ff. Vgl. Weber 2013a, 601 zur Reifizierung als ein Problem mit «Kulturen».



In jedem Falle aber läuft auch die IKP<sub>C</sub> Gefahr, ungeachtet ihrer gegenteiligen Bemühungen, bestimmte «kulturelle Einheiten» präzise durch das Ansprechen und Hervorheben dieser «Kulturen» und den Versuch, eine «Inter-Kulturalität» herzustellen, zu verfestigen – dazu mehr in Kapitel 6.2.3.

### Kultur als «Wertbegriff»

Bereits zuvor hatte ich mit Jörg Fisch die Auffassung von «Kultur» als «Wertbegriff» kurz angesprochen, sowie auch mit Mitterauer darauf hingewiesen, dass die Betonung von kulturellen Differenzen stets Gefahr laufe, diese Differenzen zu bewerten.<sup>252</sup> «Wertbegriff» bedeutet zum einen, dass dem, was «Kultur» ist, ein Wert innewohnt, was durchaus auch positiv sein kann, etwa wenn Osterhammel darauf hinweist, dass von anderen Menschen als «Kulturen» zu sprechen bereits einen Fortschritt zur Rede von «Wilden» darstellen könne.<sup>253</sup>

Zum anderen bedeutet «Wertbegriff» aber auch, *dass* bewertet wird und damit, insbesondere wenn zwei «Kulturen» gegenübergestellt werden, auch die Frage nach einem Mehr und Weniger an Wert gestellt ist. Damit ist also etwa anderes gemeint als etwa bei Jürgen Hengelbrock, der in einem anderen Kontext *gegen* die Assoziation von «Kultur» und Wert argumentiert und beklagt, dass «Kultur» heute häufig als Identität stiftendes und daher zu schützendes Element erachtet werde. Er formuliert:

Kulturen bzw. deren Elemente haben aber *an sich* keinen Wert und verdienen *eo ipso* keinen Respekt. Ihre Wertschätzung muss davon abhängig sein, dass sie die freie Entfaltung des Menschen ermöglichen und dem Einzelnen *seinen* Weg eröffnen, die Bedingungen der *conditio humana* zu bewältigen. [...] Wenn das so richtig ist, gibt es keinen Grund, den Untergang von Kulturen oder den Verlust kultureller Artenvielfalt zu bedauern.<sup>254</sup>

Geht es bei Hengelbrock um Wert und Wertschätzung, die erst verdient werden müsse und «Kulturen» nicht per se zukomme, geht es hier v.a. um andere Aspekte wie den der Bewertung, denn: Die Verbindung von «Kultur» und «Wert» im Sinne von «Bewertung» stellt Teil der komplexen Gründe dar, warum «Kultur» wie auch «Interkulturalität» eher ungeeignete Begriffe der Deskription sind.

Fisch argumentiert, dass «Kultur» ein letztlich «positiv besetzter Wertbegriff» sei und niemals neutral oder gänzlich negativ sein könne, weil der Mensch

---

<sup>252</sup> Vgl. Kapitel 5.5.1. und Kapitel 4.3.1.

<sup>253</sup> Vgl. Osterhammel 1995, 101 ff.

<sup>254</sup> Hengelbrock 2012, 101. Vgl. ebd., 100–102. Kursivschreibungen im Original. Hengelbrocks Argumentation zielt darauf ab, die Individuen in den Vordergrund zu rücken, die die Träger alles Menschlichen und auch die Schöpfer von Kultur seien, nicht das Produkt.

seine Leistungen «grundsätzlich stets positiv» bewerte – ohne dass damit in konkreten Fällen Kritik an oder sogar «umfassende Ablehnung» einer bestimmten Kultur ausgeschlossen sei. Er weist damit auf den stark normativen Charakter hin:

Würde die Kultur strikt wertfrei und rein deskriptiv betrachtet, dann wäre sie nicht mehr Kultur, sondern Natur im Sinne dessen, was unabhängig vom Menschen vorhanden ist, was er einfach hinzunehmen hat, und auch der Mensch selber wäre nur noch ein Stück Natur.<sup>255</sup>

Zwar sieht Fisch auch den deskriptiven Aspekt des «Kulturbegriffs», der ihm zufolge allerdings nicht unabhängig vom Wertbegriff gedacht werden könne. Vielmehr ergebe sich in der konkreten Anwendung die «besondere Spannung» durch die ausgeprägten Überschneidungen zum normativen Aspekt:

Im Namen der «wahren» wird dann jeweils die konkrete Kultur bzw. Zivilisation der Kritik unterworfen, sofern für die beiden Aspekte nicht unterschiedliche Ausdrücke verwendet werden.<sup>256</sup>

Das Argument Fishs wiegt schwer, steht es doch letztlich dem Begriffsverständnis der IKP<sub>C</sub> diametral entgegen, in deren Sinne «Kultur» eine geeignete Beschreibungsebene darstellt, um eine Gleichwertigkeit zwischen den «Kulturen» zu betonen. Fisch hingegen argumentiert, dass genau das durch den Kulturbegriff selbst bereits nicht gegeben sein könne: Als Wertbegriff, d. h. durch «die unlösliche Verbindung des Begriffs mit Wertungen» ist «Kultur» für Fisch auch ein «Kampfbegriff», da von höher oder weniger hoch entwickelten Kulturen die Rede sei. Es komme zu Abstufungen und Binnendifferenzierungen mit Bezug auf Gruppen oder Individuen, denen mehr oder weniger (oder mitunter gar keine) Kultur zuerkannt werde, und somit zu Auseinandersetzungen:

Wenn die Kultur einen Wert verkörpert, dann ergeben sich notwendig auch Abstufungen dieses Werts. Zu erklären, alle Kultur sei gleich wertvoll, würde ihr ihren spezifischen Wert gerade entziehen und sie wieder zu einem Bestandteil der Natur machen. Es wäre dasselbe, wie wenn man das Geld einführen wollte, sich aber weigern würde, eine Maßeinheit dafür festzulegen. Das bedeutet nicht, daß die jeweils verwendeten Maßstäbe absolut oder zwingend sind.<sup>257</sup>

---

255 Fisch 1992, 680. Vgl. ebd., 680f. Dort argumentiert er: «Solange der Mensch sich selber nicht als absolut überflüssig und als bloße Störung oder gar Schwächung der Schöpfung betrachtet, sich also die eigene Existenzberechtigung abspricht, wird er seine spezifischen Leistungen grundsätzlich stets positiv bewerten.»

256 Fisch 1992, 681. Vgl. ebd., 680f.

257 Fisch 1992, 681. Vgl. ebd.

Dieses schlüssige Argument zeigt die Unstimmigkeit des Unterfangens der IKP<sub>C</sub> u. a., mittels «Kultur» für «Augenhöhe» und Gleichrangigkeit argumentieren zu wollen.

Ein möglicher Einwand von Seiten der IKP<sub>C</sub> wäre der Hinweis auf die Relativität von «Kultur» und die Unmöglichkeit eines absoluten Standpunkts, von dem aus der «Wert» einer Kultur festgelegt oder an dem sie gemessen werden könnte. So könnte argumentiert werden, dass der Kulturbegriff stets relativ zu denken sei und daher auch eine Möglichkeit der neutralen Verwendung bestehen müsse. Fisch argumentiert jedoch, dass auch die Erkenntnis der Relativität nichts an der Eigenschaft als «Wertbegriff» verändere:

Das Faktum, daß sich jemand eines Urteils aus Einsicht in die Relativität der Maßstäbe enthält, darf nicht mit der Behauptung objektiver Gleichwertigkeit verwechselt werden. Durch das Dilemma stets ungenügender und ungerechter und dennoch notwendiger Maßstäbe enthält der Begriff seine Dynamik.<sup>258</sup>

Der mögliche Einwand der IKP<sub>C</sub> liefe also ins Leere. Fishs differenzierte Argumentation geht keinesfalls von einem absoluten Standpunkt aus, sondern macht sich die Relativität durchaus zu eigen und folgt logischen Implikationen eines als von «Natur» differenzierten Kulturbegriffs: Kultur werde negativ bewertet, nicht weil sie als «Kultur» schlecht sei, sondern weil sie im Vergleich eben weniger an positiv zu Bewertendem aufweise, deswegen herabgestuft und als «weniger entwickelte Kultur» wahrgenommen werde.<sup>259</sup>

Ein anderer Einwand könnte etwa mit Kimmerle lauten, dass alle heute noch bestehenden «Kulturen» gleich alt seien und, insofern sie je auf ihre Art «die Aufgabe einer Kultur erfüllt» hätten, sie auch gleichberechtigt seien.<sup>260</sup> Dieses m. E. schwer zugängliche Argument ist auch abhängig von einer «Neubestimmung des Kulturbegriffs», die Kimmerle vornehmen will, um «[...] jede hierarchische und prinzipiell auf ständige Höherentwicklung angelegte Auffassung von Kultur als Ganzem [zu] vermeiden».<sup>261</sup> Sein Ansatz stünde also in direktem Gegensatz zu der allgemeinen Bestimmung von «Kultur» als «Wertbegriff», insofern dieser immerzu mit Bewertung und damit auch Formen von Hierarchisierung einhergeht. Auch Mall betont, dass «alle Kulturen als Kulturen gleichwertig» seien und bestehende Differenzen nicht zu Diskriminierungen führen dürften.<sup>262</sup> Jene Argumente sind wohlmeinend, m. E. aber letztlich doch verfehlt, da sie in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zum Bewertungsaspekt des Kulturbegriffs selbst stehen. Ver-

---

<sup>258</sup> Fisch 1992, 681. Vgl. ebd.

<sup>259</sup> Vgl. Fisch 1992, 680 f.

<sup>260</sup> Vgl. Kimmerle 2002, 44. Vgl. auch Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 145.

<sup>261</sup> Kimmerle 2002, 43. Vgl. ebd., 43 f.

<sup>262</sup> Vgl. Mall 2005a, 103.

suche, den Kulturbegriff auch deswegen neu bestimmen zu wollen (wie etwa in der IKP<sub>C</sub>), werfen m. E. die Frage auf, wieso am Kulturbegriff überhaupt festgehalten werden sollte, gerade wenn die unerwünschten Implikationen desselben ebenso mühevoll wie letztlich vergeblich wegdefiniert werden müssten?

Das weist nicht nur auf die mangelnde Eignung des Begriffs zur Beschreibung und Kategorisierung hin, sondern auch auf den Widerspruch, in den sich die IKP<sub>C</sub> durch ihre Definition des Kulturbegriffs zu dessen Begriffsgeschichte, aber auch zu dessen logischen Implikationen begibt. Eine Enthaltung von der Bewertung von «Kultur(en)» durch die IKP<sub>C</sub> ist nicht gleichbedeutend mit einer tatsächlichen Gleichwertigkeit, und eine postulierte Gleichwertigkeit aller Kultur(en) läuft den Implikationen des Kulturbegriffs zuwider. Das bedeutet freilich nicht, dass der Ansatz einer weitgehenden Enthaltung von Bewertungen und Abstufungen von anderen Gesellschaften etc. kein verfolgenswerter wäre (unabhängig davon ob das überhaupt möglich bzw. sinnvoll ist) – das Festhalten am Kulturbegriff jedoch droht diesen grundsätzlich sympathischen Ansatz bereits zunichtezumachen.<sup>263</sup>

Wie zuvor gezeigt, will sich die IKP<sub>C</sub> von Komparativer Philosophie abgrenzen, u. a. weil sie die Bewertung, die durch einen Vergleich implizit vorgenommen zu werden drohe, ablehnt. Zudem sieht sie dadurch auch die Unterschiede zu sehr in den Vordergrund gerückt, zu Ungunsten der Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten, die die IKP<sub>C</sub> ja herausstellen will. Dieses Argument mit Fisch weitergedacht bedeutet jedoch, dass jene Differenzen nicht erst durch einen expliziten Vergleich festgestellt und betont werden und somit Bewertung entsteht, sondern bereits durch den Kulturbegriff selbst.<sup>264</sup> Die IKP<sub>C</sub> bringt also selbst stets die «Wertung» mit in die Debatte, solange sie den Kulturbegriff bemüht, gleichwohl sie ihn neutral verstehen will und die Mehrheit der Autoren alle «Kulturen» als gleichwertig erachtet. Auf diese Weise tritt, zusätzlich zum diffizilen Umgang mit dem Eurozentrismus, in den Auseinandersetzungen der IKP<sub>C</sub> die Problematik des Kulturbegriffs hinzu.

Wie oben bereits angedeutet, sieht Luhmann eine sehr überzeugende Erklärung für das historische Aufkommen des Kulturbegriffs im späten 18. Jahrhundert gerade in der sich dadurch bietenden, weltweiten Vergleichsmöglichkeit. Durch die andauernde Erweiterung des Weltbildes und der Kenntnisse durch die europäische Expansion seien die «klassischen Muster» wie «Christen», «Heiden», «zivilisierte Barbaren» als Beschreibung nicht mehr differenziert genug gewesen:

263 Obgleich ich hier v. a. anhand von «Kultur» schreibe, gilt dies auch für «Zivilisation» als nicht minder «wertend aufgeladenem Begriff». Vgl. Osterhammel 2005, 363. Vgl. Kapitel 5.5.1.

264 Vgl. auch Mitterauer 2004, 8 f. und Kapitel 3.3.

[...] [M]an sieht zu viele Unterschiede innerhalb der Weltbevölkerung, innerhalb [...] des Bereiches, den man dann eben als «Kultur» bezeichnen und so einem Vergleich zuführen kann.<sup>265</sup>

Auch hier wird evident, dass die ablehnende Haltung gegenüber reinen Vergleichen in der IKP<sub>C</sub> durch ihren prominenten Gebrauch von «Kultur» unterminiert wird, die als Begriff gerade zu Vergleichszwecken (wie zur Bewertung) eingeführt wird.<sup>266</sup> «Kultur» ist in Luhmanns Worten ein «Rahmen-» oder «Dachbegriff», der es erleichtert oder überhaupt erst ermöglicht habe, die vielen weltweit beobachteten Phänomene besser vergleichend nebeneinander stellen zu können, also die sich «abzeichnende Globalität» des Menschen vergleichend zu registrieren und die Unterschiede festhalten zu können.<sup>267</sup> Ein Kulturvergleich habe so die «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen» deutlich zum Vorschein bringen und zur Beschreibung von «Fortschritt» als auch von «Primitivem» dienen können.<sup>268</sup> Luhmann stellt auch fest, dass es bei jenen Kulturvergleichen in der Literatur eine starke Europazentrierung (und Modernezentrierung) gegeben habe, die auch noch im 20. Jahrhundert zu finden sei, etwa bei Husserl als «wohl letzte[m] Fall einer so markanten Europazentrierung» unter Einbezug eines Kulturvergleichs.<sup>269</sup> Auch Fisch schreibt entsprechend, dass die Begriffe «Kultur» wie auch «Zivilisation» «primär ein europäisches Selbstbewusstsein und Überlegenheitsgefühl» ausgedrückt hätten.<sup>270</sup>

Angesichts der deutlichen Europa- und Neuzeitzentrierung von «Kultur» in vergleichender Perspektive folgert Luhmann, dass die Frage gestellt werden müsse,

[...] ob wir damit noch zurechtkommen, ob wir damit noch so weiter fahren können, wenn wir ständig die Erfahrung machen, dass die europäische Typik des Vergleichs, die

<sup>265</sup> Luhmann 1995b, ca. 16:11–16:26. Vgl. ebd., ab ca. 14:53.

<sup>266</sup> Vielleicht liegt gerade in diesem Umstand die kritische Haltung der IKP<sub>C</sub> begründet, die zumindest implizit diesen Zusammenhang wahrnimmt und daher gewissermaßen zur «Verteidigung» des Kulturbegriffs Vergleiche kritisch sieht. Für diese Vermutung habe ich jedoch keine textliche Evidenz finden können – zumal auch hier fraglich bliebe, warum «Kultur» als zentraler Begriff behalten werden sollte, wenn historisch wie begrifflich derart viele Gründe dagegen stehen.

<sup>267</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 17:08–17:40. Vgl. Luhmann 1995a, 25 ff.

<sup>268</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 19:23–19:52, sowie im Kontext ab ca. 17:41.

<sup>269</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 19:54–25:02, zu Husserl ab ca. 24:03, zu Modernezentrierung ab ca. 25:12. Luhmann nennt etwa Husserl als Beispiel, der die «selbstkritische Vernunft» als europäische Errungenschaft gesehen habe, während «Zigeuner» von ihm nicht zur europäischen Kultur gezählt worden seien.

<sup>270</sup> Vgl. Fisch 1992, 681.

europäische Voreingenommenheit in Bezug auf spezifische Figuren sich nicht mehr weltweit verkaufen lässt [...].<sup>271</sup>

Luhmann führt das am Beispiel der Menschenrechte aus, die von der europäischen Besonderheit einer beträchtlichen «Rechtskultur» geprägt seien.<sup>272</sup> Entscheidend ist, dass Luhmann diese Verbindung zum Eurozentrismus etc. direkt mit dem Kulturbegriff verknüpft und eine inhärente Verbindung auch der bisherigen Verwendung von «Kultur» mit dem Eurozentrismus herausstellt, die weiterhin weltweit prägend ist. Auch die Denker der IKP<sub>C</sub> argumentieren mit Leidenschaft für die universale Gültigkeit der Menschenrechte – was mit Luhmanns Gedanken in sich bereits einen stark europäisch geprägten Zugang darstellt. Das bedeutet nicht, dass der Kulturbegriff per se nicht verwendet werden könnte – zeigt aber erneut, warum eine Verwendung auch in historischer Perspektive stark belastet ist und eine weitgehende Vermeidung des Begriffs in der Sache helfen könnte, weniger eurozentrisch zu agieren und zu denken.

### 6.2.2. «Kontext» statt «Kultur»?

Es ist nicht mein Anliegen, idealsprachliche Vorschläge zur Verwendung des Wortfelds «Kultur» zu erbringen, ebenso wenig wie zu «Interkulturalität». Die Feststellung, dass «Kultur» ebenfalls ein sehr weiter und ambiger Begriff ist, fungiert nicht als absolute Kritik an der Verwendung der Begriffe selbst, sondern vielmehr: Als ein Anlass, darüber nachzudenken, ob sie überhaupt geeignet sind, die gewünschten Inhalte zu transportieren. Es geht darum, sie von ihrer Überbenutzung und Überforderung zu entlasten, damit ihre begrifflich problematischen Implikationen zu vermeiden und sie weniger in den Vordergrund der Auseinandersetzung zu stellen. In meiner bisherigen Argumentation ist bereits evident geworden, dass es berechtigte Gründe zum Zweifel an der Wahl dieser Begriffe gibt. Zu den wertvollen Einsichten, die sich aus der Debatte um «Kultur» und «Interkulturalität» ergeben können, gehört so m. E. auch, dass die Kategorien selbst nur bedingt zum Erkenntnisgewinn beitragen, u. a. weil das, was damit gesagt werden soll, von den zahlreichen Konnotationen und Bedeutungsebenen überdeckt wird.

Sogar Wimmer zweifelt mittlerweile die Wahl von «Kultur» als Fokus an, wenn er selbstkritisch zu Protokoll gibt, dass er für seine Agenda zwar noch eine Formulierung mit «inter» verwenden würde, womöglich aber nicht mehr mit «Kultur»:

<sup>271</sup> Luhmann 1995b, ca. 26:58–27:28. Vgl. ebd. ab ca. 26:42.

<sup>272</sup> Vgl. Luhmann 1995b, ca. 27:31–29:10, sowie meine weiteren Ausführungen dazu in Kapitel 7.5.

Ich weiß überhaupt nicht, welches Wort an die Stelle des Wortes Kultur treten könnte. Aber da es sich um eine kommunikative, prozessuale Angelegenheit handelt – das in ein Wort zu fassen, ist schwer. Da fällt mir kein passendes ein. Kultur würde ich wahrscheinlich gar nicht mehr in Erwägung ziehen. Ich würde vielleicht gar nicht auf die Idee kommen, von Kultur zu reden. Aber ich weiß nicht wirklich die Alternative.<sup>273</sup>

Anstatt «Kultur» könnten natürlich zahlreiche andere Begriffe Verwendung finden, etwa «Gesellschaft» oder «System», obgleich auch diese mit ihren ganz eigenen Problematiken behaftet sein mögen.<sup>274</sup> Letztlich jedoch scheint mir, gerade in Anbetracht dessen, was die Denker der IKP<sub>C</sub> motiviert, «Kontext» die geeignetste Formulierung zu sein, die den Eurozentrismus der Philosophie ebenso beschreibt wie jede «Kulturalität» des Denkens, und die weitaus weniger als der konzeptionelle Umwege über das Wortfeld «Kultur» (und dem folgend auch «interkulturell») geneigt ist, die oben wie unten skizzierten Probleme zu evozieren.<sup>275</sup> Damit soll nicht gesagt sein, dass dieser, wie alle alternativen Begriffe, nicht ebenfalls problematisch sein könnte.

In der Tat sprechen auch einzelne IKP<sub>C</sub>-Denker von «Kontext». Yousefi gibt zur Auskunft, dass er mit dem Kompositum «Interkulturelle Philosophie» die Relevanz mehrerer «Bühnen des Denkens» hervorheben wolle und sein Gebrauch einen «kontextuellen Ansatz» meine:

Kontextuell verfahren bedeutet, [...] Traditionen mit ihren jeweils eigenen Terminologien, Fragestellungen und Lösungsansätzen als gleichberechtigte Diskursbeiträge von ihren verschiedenen Positionen her zur Sprache kommen zu lassen, um gemeinsame Perspektiven entwickeln zu können.<sup>276</sup>

Yousefi scheint «Kontext» mit «Kulturalität» gleichzusetzen, woraus umso mehr die Frage erwächst, wieso das Wortfeld «Kultur» zusätzlich eingeführt wird, wenn doch mit «Kontext» bereits ähnlich vage angedeutet wird, was durch «Kultur» problematisch überhöht zu werden droht. «Kontext» – egal, worauf sich dieser bezieht – steht im Kern dessen, was mit der Kritik der IKP<sub>C</sub> gemeint ist, etwa wenn auch Wimmer in seiner Auseinandersetzung mit der «Ethnophilosophie» argumentiert, dass es zwar «fatal» wäre, wenn die Ergebnisse von Philosophie «[...] nur unter Hinsicht auf den jeweiligen Kontext verstanden, einge-

273 Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 410. Vgl. ebd.

274 Elberfeld untersucht in anderem Zusammenhang, ob die Rede von verschiedenen «Kulturen» womöglich durch die Rede von verschiedenen «Modernen» abgelöst werden könnte. Vgl. Elberfeld 2017b, 230, sowie allgemeiner zu Kulturen und Modernen als Paradigmata der Beschreibung von globaler Differenzierung vgl. ebd., 220–272.

275 Siehe zur Beachtung des Kontexts bzw. der Kontextualität von Denken auch Collins 1998 und kurz Heisig et al. 2011, 4f. sowie deren Besprechung und Anwendung in Kapitel 7.6.3.

276 Yousefi 2013, 43. Vgl. ebd., 43 f.

schätzt und beurteilt werden können».<sup>277</sup> Zugleich schreibt Wimmer aber eben auch treffend: «Es wird zu Recht betont, dass Philosophieren außerhalb eines konkreten Kontexts nicht möglich ist [...]».<sup>278</sup>

Es geht mir mit diesem Hinweis nicht darum, zu plädieren, dass «Kontext» die Begriffe «Kultur» o. ä. generell ersetzen möge – das wäre in seiner Allgemeinheit nicht zielführend, allein bei Betrachtung der «Kulturwissenschaft», die als «Kontextwissenschaft» offensichtlich nicht mehr das wäre, was mit der Benennung ursprünglich gemeint war. Aber im *Kontext* der grundlegenden globalphilosophischen Argumentation gegen den Eurozentrismus und die Diskriminierung von Denkern aus anderen «Kontexten» ist diese Alternative durchaus treffend. Wimmer erachtet es im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem «Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie» auch präzise deswegen für notwendig, den Gegenstand der Philosophiegeschichte auszuweiten, weil «[...] Philosophie zwar nach Allgemeingültigkeit strebt, aber nur in einem kulturellen Kontext möglich ist».<sup>279</sup> Diese Auffassung kann so jedoch m. E. nicht aufrechterhalten werden: Der «kulturelle Kontext» ist schließlich nicht das Gegenteil zu einer «Allgemeingültigkeit», sondern stellt vielmehr bereits eine spezifische Beschreibung bzw. Interpretation des Kontextes dar, der hier als «kulturell» gesehen wird. Der «Kontext» alleine ist bereits in gewissem Sinne das Gegenteil von «Allgemeingültigkeit» – weder bedarf er des Zusatzes «Kultur», noch gewinnt er dadurch. Wimmers Sentenz müsste also vielmehr lauten, dass Philosophie zwar nach Allgemeingültigkeit strebe, aber stets nur in einem Kontext möglich sei, es sich also nachgerade nicht um ein «Dilemma der Kulturalität» handelt, sondern um ein «Dilemma der Kontextualität», wenn man diese Formulierung denn übernehmen möchte.

Auf ähnliche Weise sieht Bernreuter die «kulturelle Bedingtheit des Denkens» als eine «vielfach akzeptierte Grundannahme» und kritisiert Gegner dieser These scharf, weil er die Gegner des Kulturbegriffs als «Verfechter einer universalen Philosophie» ausmacht (d. h. von einer Philosophie, die «von allem Kulturellen unberührt» sei), die

[...] nicht darlegen können, wie in der kritischen Reflexion über die Welt selbst bei Annahme einer reinen Vernunft von den immer kulturell situierten Erfahrungen der Welt sinnvoll abstrahiert werden könnte, ohne auf Kriterien und Kategorien zurückzugreifen, die seitens einer kulturellen Tradition axiomatisch gesetzt sind. [...] Ihre Basis und Daseinsberechtigung gelten in den Geistes, Sozial und Kulturwissenschaften zumeist als schrulliges Überbleibsel längst vergangener Zeiten eurozentristischer Selbstüberhebung.<sup>280</sup>

---

277 Wimmer 2004, 58. Vgl. ebd.

278 Wimmer 2004, 58. Vgl. ebd., 58 ff.

279 Wimmer 2004, 42. Vgl. ebd.

280 Bernreuter 2011, 101. Vgl. ebd., 101 f.



Mag das ein treffendes Argument sein bezüglich des Eurozentrismus und einer einseitigen Universalisierung, bleibt m. E. die Frage bestehen, wieso «kulturell» (womöglich gleichermaßen als «schrulliges Überbleibsel») vorangestellt ist, wenn doch «die kulturelle Bedingtheit» auch hier treffender und direkter als «kontextuelle Bedingtheit» formuliert werden kann?

Schelkshorn formuliert, wie zuvor angemerkt, dass die Erfahrung der «kontextuellen Situiertheit» der Ausgangspunkt für die «radikale Umorientierung» der IKP<sub>C</sub> sei.<sup>281</sup> Waldenfels formuliert den Konflikt um interkulturelle Diskurse, um Verständigung und die Frage nach Universalität oder «Kulturalität» anhand der Bewertung der «Kontextualität»:

Auf der einen Seite stehen, aus ‹kontinentaler› Sicht gesprochen, ‹Neoaristoteliker›, die den Akzent auf die *Kontextualität* von Verstehen und Verständigung und auf die *Vielfalt* von Lebensformen legen, während auf der anderen Seite ‹Neokantianer› zu finden sind, die auf *kontextfreie* Bedingungen des Verstehens und der Verständigung drängen und auf einer Einheit in der Vielfalt konkurrierender Vernunft- und Lebensformen beharren.<sup>282</sup>

Stenger bezeichnet den Streit zwischen «Universalismus» und «Kontextualismus» (bzw. «Relativismus») als einen unsinnigen, da beide «Vereinseitigungen» und voneinander abhängig seien, und definiert dabei die «Kontextualisten» als Streiter «[...] für jene Gesichtspunkte, die auf die Besonderheiten und Eigenheiten der Kulturen achten [...]».<sup>283</sup> Damit wird nicht nur klar, dass bei der Betonung des «Kontexts» ein «Ismus» vermieden werden muss, sondern zudem, auf welche Weise auch Stenger «Kontext» und «Kultur» hier verschränkt. Auch an anderer Stelle schreibt er davon, dass jegliches Denken «kontext- und kulturabhängig» sei.<sup>284</sup>

Wenn bei Stenger ebenfalls die Rede ist von einem «kulturellen Kontext»<sup>285</sup>, muss die Frage nicht nur lauten, ob es sich dabei nicht überwiegend um eine sprachliche Redundanz handelt und von welchen anderen Kontexten er damit sinnvoll unterschieden sein kann, sondern v. a. auch, warum ein Kontext gerade «kulturell» genannt wird, wenn «Kultur» doch begrifflich so opak ist? Zugleich muss weiterführend auch die Frage gestellt werden, dass wenn ein «kultureller Kontext» sinnvoll unterschieden werden kann von etwa einem «gesellschaftlichen», «sprachlichen» oder «regionalen Kontext» u. v. m., warum dann eine einseitige Einschränkung auf nur den «kulturellen Kontext» der Philosophie favorisiert wird und nicht auch die anderen kontextuellen Aspekte, in dem Philo-

<sup>281</sup> Vgl. Schelkshorn 2009, 15. Vgl. u. a. Kapitel 2.3.

<sup>282</sup> Waldenfels 1997, 112. Vgl. ebd., 110 ff. Kursivschreibungen im Original.

<sup>283</sup> Stenger 2006, 964. Vgl. ebd., 964 f.

<sup>284</sup> Vgl. Stenger 2006, 121.

<sup>285</sup> Stenger 2006, 172.

sophierende bzw. die Philosophie stehen oder stehen können, berücksichtigt werden?

Auch Connolly betont die Wichtigkeit der Kontextualisierung zur Vermeidung von Einseitigkeit:

Interpretive projection and ignorance of context are mutually reinforcing. [...] Being a good interlocutor means trying to comprehend where the other party in the dialogue is coming from. Without the context, we won't understand the text.<sup>286</sup>

Scheint das auch beinahe eine banale Aussage zu sein, ist sie zugleich alles andere als unumstritten. Auch Connolly selbst mahnt zur Vorsicht vor der übertriebenen Betonung oder Beachtung des historischen oder «kulturellen» Kontexts eines Texts, weil das dazu führen könne, Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Denkern o. ä. zu übersehen. Nichtsdestotrotz gilt für ihn: «[...] [C]ontextualisation is the single most important thing we can do to avoid projecting our own interests onto non-Western thinkers.»<sup>287</sup> Mit seiner Betonung einer ökologisch basierten (*environmentally grounded*) Darstellung findet Marks in der Geschichtswissenschaft noch eine ganz andere Ebene des Kontextualisierens, nämlich die eines buchstäblichen Einordnens nicht nur in menschengemachte (kulturelle, politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche etc.), sondern auch «natürliche» Zusammenhänge – und damit vielleicht auch ein Stück weit diese Dichotomie überwindend.<sup>288</sup>

Die Überlegungen zur Kontextualität sowie zur Vermeidung des Kulturbegriffs als Begründung für die Unterschiedlichkeit des Denkens weltweit, bieten m. E. ein geeignetes Feld für weitere Forschung und Argumentation. Vielleicht liegt darin ein guter Ansatz, einigen Problemen der IKP<sub>C</sub> einen Ausweg aus dem wittgensteinschen Fliegenglas der selbstgewählten Begriffe zu zeigen. Da ich in dieser Arbeit eher bestrebt bin, einen grundsätzlichen Überblick zu geben und dann auf den Philosophiebegriff zu fokussieren, werde ich es nicht weiter explizit vertiefen können, obgleich die weitere Behandlung der anderen Themen auch diese Frage streift. Über einen «kulturellen Kontext» zu sprechen scheint jedenfalls i. d. R. eine sprachliche Redundanz zu bedeuten, die sich oft verlustfrei auf den bloßen «Kontext» reduzieren lässt. Doch auch damit nicht genug: Ist der «Kontext» bzw. die Kontextualität bereits implizit mitgedacht, kann auch seine explizite Erwähnung getrost ausbleiben. Schirilla schreibt mit Bezug auf Dhawan 2007, dass diese vorschläge, «[...] unterschiedliche philosophische Entwürfe in der ganzen Welt nicht als *kulturell* diferente wahrzunehmen oder zu analysieren,

<sup>286</sup> Connolly 2015, 114. Vgl. ebd.

<sup>287</sup> Connolly 2015, 115. Vgl. ebd., 114 f.

<sup>288</sup> Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 14, 10–17 passim sowie 210 ff.

sondern nur als differente».<sup>289</sup> Das ist m. E. ein sehr sinnvoller Ansatz, da durch den Wegfall des «kulturell» kein wesentlicher Unterschied oder gar Nachteil für die Durchführung einer solchen Untersuchung entstünde, wohl aber die Einschränkungen und Unzulänglichkeiten des Kulturbegriffs wegfallen, ohne dass gleichzeitig der «Kontext» explizit betont werden müsste. Ein solcher begrifflicher «Befreiungsschlag» verhindert zugleich nicht, wenn es denn dann im Einzelfall geboten sein sollte, gewissermaßen «nachträglich» auch mit einem reflektierten Kontext- oder Kulturbegriff zu operieren.

### Das Beispiel «Willensfreiheit»

Ein praktisches Beispiel zur Verdeutlichung einiger erbrachter Argumente zur «Kulturalität» wie auch «Kontextualität» des Denkens, ist das akademisch ebenso wie gesellschaftlich populäre des «Freien Willens». Die Formulierung des Problems der Willensfreiheit entstammt ursprünglich dem christlichen Denken, obgleich es etwa in der griechischen Antike in verwandter, jedoch nicht gleicher Form als Problem der «Willensschwäche» (*akrasia*) behandelt wurde. Diese geläufige Übersetzung ist jedoch bereits weit von der eigentlichen Wortbedeutung entfernt und wird von Seebaß als zwar «gängig», aber «historisch irreführend» bezeichnet: Im Sinne des *a* als verneinendes Alpha privativum und des *kratia* als «Kraft» und *kratein* als «herrschen» geht es in der Antike wörtlich um «Kraft- oder Machtlosigkeit».<sup>290</sup> Damit ist eine mangelnde Selbstbeherrschung oder Selbstkontrolle gemeint, v. a. in Bezug auf ein rational getroffenes Urteil, dem entgegen man, seinen Affekten oder Gelüsten nachgebend «gegen bessere Einsicht» handle, wie Seebaß hervorhebt.<sup>291</sup>

In der griechischen Antike geht es also noch vermehrt um irrationale Handlungen, wobei zugleich der «Wille» im Sinne eines unabhängigen psychologischen Entscheidungsvermögens verstanden überhaupt nicht gedacht worden sei, wie das später ab dem christlichen Mittelalter, vermutlich ab Augustinus, der Fall gewesen sei, sondern lediglich als eine «Strebenstendenz».<sup>292</sup> Das verdeutlicht bereits die Wichtigkeit des «Kontexts», selbst innerhalb vermeintlich einer «Kultur» wie der der «westlichen Philosophie»: Der «Wille» wird nicht nur stark unterschiedlich aufgefasst, sondern als eigene Instanz überhaupt erst im Mittelalter eingeführt, und wird dann in die griechische Antike, deutlich «historisch irreführend» rückprojiziert.

---

<sup>289</sup> Vgl. Schirilla 2012, 168. Kursivschreibung im Original. Sie bezieht sich ohne genauere Angaben auf Dhawan 2007.

<sup>290</sup> Vgl. Seebaß 2005, 59. Vgl. Garfield 2014, 165 f.

<sup>291</sup> Vgl. Seebaß 2005, 59 ff. Vgl. Horn 2002, 294.

<sup>292</sup> Vgl. Horn 2002, 293 f.

Das Problem der Willensfreiheit ist nicht eindeutig umgrenzt und unterliegt historischem Wandel – oft wird es auch mit «Freiheit» per se gleichgesetzt diskutiert, und in der Tat ist der Begriff ebenso abhängig von einer Definition von «Wille» wie von «Freiheit».<sup>293</sup> Speziell die Vorstellung eines freien Willens ist zunächst eine spezifisch christliche (etwa bei Augustinus), d. h. sie wird in einem christlichen Kontext artikuliert. Der freie Wille dient als Erklärung der Möglichkeit des Menschen, Schlechtes zu tun, bei gleichzeitiger Existenz eines allmächtigen und liebenden Gottes, der das Böse nicht zu verhindern, sondern zuzulassen scheint: Durch seinen freien Willen ist es dem Menschen möglich, sich gegen Gott zu wenden und zu sündigen.<sup>294</sup> Das ist natürlich eine stark vereinfachte Darstellung, trifft aber doch den entscheidenden Punkt, den auch Connolly ähnlich argumentierend äußert und treffend formuliert:

The idea of free will depends on certain philosophical presuppositions: that there is a faculty of willing, and a «self» or «soul» that possesses this faculty [...] [and] is capable of initiating action independently of the events going on in the world around it. The question of whether or not we are free cannot even be stated in [...] traditions that do not share these presuppositions.<sup>295</sup>

Connolly zeigt damit gelungen, dass die Beantwortung der Frage nicht von den kontextabhängigen Vorannahmen getrennt werden kann, die nötig sind, um die Frage überhaupt stellen zu können. Das muss auch und gerade dann beachtet werden, wenn die Fragestellung – wie in der Geschichte der Philosophie geschehen – aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst und verallgemeinert gestellt wird, als universelle Frage nach Willensfreiheit als Gegenteil zu einer wie auch immer zu denkenden Determinierung. Das bedeutet dabei weder, dass die Frage nicht gestellt werden kann, noch, dass eine universale Beantwortung per se ausgeschlossen ist, sondern, dass sie davon profitiert, wenn sie im Bewusstsein der kontextuellen Ursprünge und der Herleitung der Problematik gestellt wird, v. a. auch angesichts der Ausmaße dieser sehr erbittert geführten Debatte. Denn ein Teil der Erbitterung resultiert m. E. auch aus der binären Unterscheidung von Freiheit und Determiniertheit, die aus einem bestimmten Kontext herausgelöst wurde, zugleich aber, auch in der Konstruktion von «Freiheit» als Gegenteil von determinierenden Faktoren, abhängig von bestimmten Vorannahmen bleibt.

Die Frage nach «Freiheit» von determinierenden Faktoren kommt in anderen Kontexten hingegen gar keine Rolle zu und wird dementsprechend auch nicht gestellt: Z. B. geht es in buddhistischen Schulen des Denkens weniger um «Freiheit» als um «Befreiung» (im Sinne von *mokṣa* und schließlich *nirvāṇa*), was auf ausgesprochen andere Art gedacht wird – ganz abgesehen davon, dass

<sup>293</sup> Vgl. Horn 2002, 293 f.

<sup>294</sup> Vgl. Connolly 2015, 50. Vgl. Horn 2002, 293 f.

<sup>295</sup> Connolly 2015, 50. Vgl. ebd.

weder das Konzept der «Seele» oder des «Selbst» hier vorkommen, denen ein «Wille» zugeordnet werden könnte.<sup>296</sup> Wie Jay Garfield betont, werde im buddhistischen Denken Handlung durch Intentionen verursacht, «[...] but this causation does not require mediation by any special conative faculty».<sup>297</sup> Der entscheidende Punkt dabei ist also, dass sich in diesem Kontext die Frage nach «Willensfreiheit» letztlich gar nicht stellt bzw. gestellt werden kann und «Freiheit», wenn überhaupt, auf ganz andere Weise thematisiert wird. Ähnlich formuliert Garfield:

So without a truly existent personal agent, without a category of uncaused events, and without a faculty of will, the «problem of the freedom of the will», let alone the question of whether a free will is compatible or not with determinism, can't be formulated. The problem seems just as weird from the perspective of a Mādhyamika as would the problem of explaining the Buddha's omniscience be to a Catholic.<sup>298</sup>

Auch hier zeigt sich m. E., dass «Kontext» in diesen Fällen viel allgemeiner und genau dadurch viel präziser die Problematik beschreibt, als «Kultur» es vermag.

### 6.2.3. Probleme der Interkulturalität durch das «Inter» / «Zwischen»

Warum aber überhaupt von *Interkulturalität* sprechen? Denn bereits der Bestandteil «inter» allein kann durchaus problematisch sein, wenn er etwa ein essentialisiertes, bisweilen geradezu reifiziertes «Zwischen» zu suggerieren droht. «Inter» legt den Fokus auf etwas, das nicht ohne die Positionen, zwischen denen es etabliert werden soll, auszukommen vermag, wie auch Hengelbrock anmerkt:

Im Glauben, ganz Neues zu leisten, haben die interkulturell Philosophierenden zu ausschließlich auf das «inter» geblickt und zu wenig bedacht, was die Pfeiler des Brückenschlages tragen.<sup>299</sup>

Geht es bei Hengelbrock v. a. um die Problematisierung von «Identität», so macht seine Bemerkung auch ein generelles, logisches Problem mit «inter» deutlich, nämlich, dass das «Zwischen», um als ein «Zwischen» fungieren zu können, ja notwendigerweise mindestens zwei «Bezugspunkte» (Kulturen, Gesellschaften,

---

<sup>296</sup> Siehe für eine knize Auseinandersetzung mit Willensfreiheit und Madhyamaka-Buddhismus Garfield 2014.

<sup>297</sup> Garfield 2014, 174. Vgl. ebd.

<sup>298</sup> Garfield 2014, 174. Vgl. ebd., 172–175. Vgl. Connolly 2015, 50. Bei Garfield folgt eine kurze, kritische Besprechung von scheinbarer Vereinbarkeit von buddhistischen Doktrinen und Thesen der Willensfreiheit. Vgl. ebd., 175 ff.

<sup>299</sup> Hengelbrock 2012, 96.

Personen o. ä.) oder eben «Brückenpfeiler» benötigt, die – um im Bild zu bleiben – entsprechend gefestigt und tragfähig sein müssen.

Das grundlegende Problem, das hier zu entstehen droht, ist also, dass binäre Unterscheidungen, durchaus stereotype Klassifizierungen des «Eigenen» wie des «Anderen» prinzipiell benötigt werden, um ein «Zwischen» überhaupt konstruieren zu können. Geht es etwa um einen «interkulturellen» Dialog zwischen deutschen und japanischen Philosophen, müssen gewisse Grundannahmen, Einstellungen oder Überzeugungen existieren, die die «Identität» oder «Position» der jeweils Beteiligten festmachen – insbesondere ein Problem, weil es dabei um kollektive Identitäten gehen soll, die nicht umhinkommen, nahezu immer stereotyp und hochgradig konnotativ zu sein. Bereits zuvor hatte ich die Probleme kollektiver Identitätskonstruktionen – oder vielmehr: Imaginationen – beschrieben, v. a. das Ausgrenzen von vermeintlich «Anderen» und dem Etablieren einer (eigenen) kollektiven «Identität» durch selektives Betonen bestimmter, vorgeblich geteilter Eigenschaften, Werte, geschichtlicher Hintergründe o. ä.<sup>300</sup> Wird nun also «Interkulturalität» angestrebt zwischen beispielsweise «westlicher» und «japanischer Philosophie», dann müssen diese beiden «Pfeiler», zwischen denen «interkulturell» philosophiert werden soll, als «Kulturen» o. ä. definiert und abgegrenzt werden. In diesem Sinne schreibt Lin Kuan-wu,

[...] dass die kollektive Identität bzw. Kulturelle Identität durch ein mächtiges Verfahren der Grenzziehung und Ausgrenzung konstruiert wird, die das Eigene und damit auch die Norm kennzeichnet und festigt. Sie bestimmt nicht nur das Verhältnis zu anderen Gruppen [...], sondern baut damit auch eine politische, soziale und kulturelle Hierarchie auf.<sup>301</sup>

Die «Grenzziehung und Ausgrenzung» könne mitunter dazu beitragen, wie Lin formuliert, dass «innere Konflikte» verleugnet würden zugunsten einer «inneren Kohärenz» und «kollektiven Solidarität gegenüber Fremdeinflüssen», was die «kulturellen Werte und Grenzen» trotz aller Fiktion als letztlich «unüberbrückbare Gegensätze» und als «essentielle Gegebenheiten» etabliere:

Diese imaginäre Abgrenzung sorgt nicht nur für Missverständnisse und Konflikte bei interkulturellen Begegnungen, sondern verhindert auch den transkulturellen Prozess.<sup>302</sup>

Während Lin und andere schließlich für «Hybridität» – auch im Sinne hybrider Identitäten – argumentieren, zielt die IKP<sub>C</sub> als Lösung v. a. auf «Interkulturalität» ab, die ihr zufolge ohnehin bereits gegeben sei und noch mehr in den Vordergrund gerückt werden müsse, zur Überwindung einseitiger Identitätskonstruktionen der Philosophie als europäisch, westlich etc.

<sup>300</sup> Vgl. u. a. Kapitel 4.4.1. zu «Identität». Vgl. Niethammer 2000.

<sup>301</sup> Lin 2010, 37.

<sup>302</sup> Lin 2010, 37. Vgl. Kapitel 4.4.1.

### Zwischen was?

Da IKP<sub>C</sub>-Denker nicht an «Kulturen» als starren oder als strikt voneinander zu trennenden Entitäten festhalten wollen, gerade weil von einer Mischung, zahlreichen Verbindungen, Verknüpfungen oder «Überlappungen» bereits ausgegangen wird, die auch durch das Wortfeld «interkulturell» beschrieben sein soll, ist m. E. fragwürdig, wieso durch die Betonung des «Zwischen» letztlich erneut eine schärfere Trennung eingeführt wird. Denn die Interkulturalitäts-Rhetorik läuft grundlegend Gefahr, durch das «Inter» zumindest implizit erst zwei (oder mehr) Pole definieren zu müssen, zwischen denen sich das «Zwischen» entfalten kann. In diesem Sinne wird durch das Ideal des interkulturellen Austauschs erst das endgültig konstruiert oder gefestigt, was doch eigentlich überwunden werden soll, nämlich die Vorstellung deutlich getrennter «Kulturen». Wäre eine solche Trennung vielleicht zu Analysezwecken durchaus sinnvoll, etwa um die Bestandteile hybrider Formationen besser im Einzelnen untersuchen zu können, geschieht es hier doch v. a. zum Zweck der Betonung der Verbindungen, was nicht nur kontraintuitiv, sondern letztlich auch kontraproduktiv ist. In diesem Sinne schließe ich mich der Kritik Welschs an, der «interkulturell» genau deswegen scharf ablehnt, weil es für ihn gerade an einer Vorstellung von Kultur im Sinne des «Kugelmodells» und damit einzelnen, abgetrennten Kulturen verhaftet sei. Anders als seine Formulierung als «transkulturell» sei «interkulturell» Welsch zufolge nicht in der Lage, tatsächlichen kulturellen Austausch, Verflechtungen o. ä. adäquat oder überhaupt zu beschreiben.<sup>303</sup>

Die IKP<sub>C</sub> weist ein solches Verständnis von «Interkulturalität» bzw. Kultur scharf von sich. Etwa Mall zufolge orientiere sich interkulturelle Kompetenz

[...] nicht an irgendeinem klassischen (z. B. Herderschen), vereinheitlichenden, zentristischen, homogenen, durch Abgrenzung bestimmten und fiktiv-puristisch festgelegten Kulturbegriff.<sup>304</sup>

Nichtsdestotrotz weist Welschs Kritik doch auf eine ganz grundlegende Problematik des «inter» und auf ein damit verbundenes Spannungsverhältnis in den Argumenten der IKP<sub>C</sub> hin: Einerseits soll «Kultur» als nicht fixiert oder «kugelförmig» gedacht werden, sondern grundsätzlich als relational und sich im Austausch und gegenseitiger Beeinflussung befindend. Andererseits muss es dennoch gewisse Eckpunkte geben, zwischen denen ein «inter» stattfinden kann. Ein

<sup>303</sup> Vgl. Welsch 2010, 39–52. Vgl. Welsch 2012, 147–151. Vgl. u. a. Kapitel 3.1.2. zu «transkulturell» und Welsch. Ich teile Welschs Auffassung bezüglich «Transkulturalität» nicht. Zur Kritik an Welsch siehe auch Mecklenburg 2008, 94–98, der Welschs Thesen als «undurchdachten Vorschlag», u. a. mit dem Resultat eines «diffusen» und «unpraktikablen» Transkulturalitäts-Begriffs kritisiert.

<sup>304</sup> Mall 2006b, 111. Vgl. ebd., 109–113.

«Zwischen» kann schließlich nicht ohne bestimmte Pole, Bezugspunkte oder «Brückenköpfe» gedacht werden, *zwischen* denen es in Erscheinung tritt.

Auch in der IKP<sub>C</sub> wird deutlich vor einer Verfestigung der «kulturellen» Unterschiede gewarnt, etwa wenn Mall zur Hypostasierung des Gegensatzes Europa/Asien schreibt:

Gerade der heutige interkulturelle Diskurs muß sich vor solchen Zementierungen hüten, trotz der [...] nicht zu leugnenden Spannungen in den Kulturbegegnungen. Kulturvielfalt mag ein glattes Verstehen erschweren, und dies um so mehr, wenn man im Namen des Verstehens die eigenen Verhaltensmuster zu Paradigmen erhebt.<sup>305</sup>

Yousefi argumentiert mit Bezug auf Lucien Goldman, dass es «niemals sichere Ausgangspunkte» gebe und Interkulturelle Philosophie u. a. auf genau dieser Grundhaltung basiere.<sup>306</sup> Zugleich sieht Fornet-Betancourt die «Vision» der IKP<sub>C</sub> darin, «[...] die philosophische Reflexion in der ‹Ver-binding›, in der Interkommunikation anzusiedeln und so der *interdiskursiven Vernunft* den Weg zu bereiten».<sup>307</sup> Dabei betont auch Fornet-Betancourt, dass es darum gehe, nicht die «eigene Kultur» ethnozentrisch verstehen, sondern als «Übergang» oder «Brücke zur Interkommunikation», die nicht übersprungen werden könne, sondern überquert werden müsse.<sup>308</sup>

Damit wird der Widerspruch deutlich: Das «inter» soll Verbindung bewirken, benötigt dafür aber eine Trennung. Es ist m. E. in einem dezidiert interkulturellen Ansatz unausweichlich, dass es zu «Zementierungen» kommt. Hier eignet sich der Vergleich zu «interdisziplinär»: Es gibt bereits eine große Anzahl (akademischer) Disziplinen, die sehr deutlich voneinander getrennt sind, zwischen denen interdisziplinäre «Brücken» und Verbindungen gebaut werden können und durchaus auch, im Sinne der inhaltlichen Auseinandersetzung, sollen. Im Fall der «Interkulturalität» müssten hingegen die diversen «Kulturen» erst sauber getrennt und etabliert und in ihrer Abtrennung zumindest rhetorisch verstärkt werden – verbunden u. a. mit der Problematik, ab wann eine «Kultur» als eine Kultur feststeht, wie viel Fluktuation und Flexibilität zulässig sein kann etc. Das ist, obgleich es nicht automatisch zum Scheitern des Unternehmens führen muss, doch bestenfalls unübersichtlich und führt zu Komplikationen; das Unternehmen beschäftigt sich so vorrangig mit sich selbst.

Jamal stellt als zentralen Kritikpunkt treffend die Frage, von welchem Standpunkt aus das «Zwischen», das «Interkulturelle» denn betrachtet werden solle, von wo aus die Analysen, Vergleiche etc. angestellt werden könnten.<sup>309</sup>

305 Mall 1995, 56. Vgl. ebd.

306 Vgl. Yousefi 2005, 31.

307 Fornet-Betancourt 1997, 104. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original.

308 Vgl. Fornet-Betancourt 1997, 104.

309 Vgl. Jammal 2012, 13.



Nicht nur muss also die Frage nach den «Standpunkten», zwischen denen das «Inter» der Kulturen sich erstrecken kann, gestellt werden, sondern auch nach dem Standpunkt, von dem aus diese «Kulturen» und die «Interkulturalität» beobachtet werden können, wenn zugleich jeder Beobachtende ja ebenfalls als Teil einer «Kultur» gedacht werden muss.<sup>310</sup>

### Das «Zwischen»

Weidtmann und Stenger setzen sich mit dem substantivierten «Zwischen» metaphysisch-phänomenologisch tiefgehender auseinander. Weidtmann zufolge sei das «Zwischen» kein Bereich zwischen Menschen oder zwischen Menschen und Dingen,

[...] sondern die Weise, wie die verschiedenen Umstände einer Situation so aufeinander eingehen und zusammenspielen, dass sie durch dieses Zusammenspiel jenes Geschehen in Gang bringen, das sie selbst über sich hinaushebt und ihnen die Erfahrung ihrer eigenen Wirklichkeit schenkt. Die Erfahrung der eigentlichen Wirklichkeit hängt am «Dazwischen-sein», an der Teilhabe. Das heißt, dass sich der Mensch dann als wirklich erfährt, wenn er sich selbst vom Zwischen her erfährt. Das Zwischen ist der eigentliche Quell aller Wirklichkeit.<sup>311</sup>

Das Problem der Ausgangspunkte, Brückenköpfe etc. umgeht Weidtmann damit zumindest insofern, als er nun das «Zwischen» selbst zum Ausgangspunkt macht, obgleich m. E. immer noch fraglich bleibt, *zwischen* was (oder wem) das geschehen soll, wenn man die wörtliche Bedeutung des *inter* ernst nehmen will.

Weidtmann wie Stenger thematisieren das «Zwischen» auch in Anlehnung an das «Inter-esse», erinnern an das «Zwischen-sein» / «Drin-Sein» im Sinne des sich ganz Auf-Etwas-Einlassens bei Tätigkeiten wie Musik machen, Arbeit oder Sport als die ursprüngliche Bedeutung des «Interesses»:

Das «Inter-esse» meint, dass wir selbst inmitten der Dinge und Ereignisse leben und uns ganz von diesem «Dazwischen-sein» her verstehen. [...] Wir erfahren uns nicht einfach vor dem Hintergrund des Geschehens, sondern durch das Geschehen hindurch [...]. In der Teilhabe erfahren wir uns nicht der Wirklichkeit als einer äußeren gegenüberstehen, sondern in sie aufgenommen, ja mehr noch, wir erfahren, wie die Wirklichkeit sich durch uns hindurch realisiert. Wir sind wirklich. Tatsächlich ist das Interesse die Grundform menschlichen Daseins.<sup>312</sup>

310 Hier setzen wohl Versuche wie die zuvor besprochenen bei Wimmer an, der mit einem «tentativen Zentrismus» der kulturellen Gebundenheit jedes Beobachters gerecht werden und damit im Bewusstsein der eigenen kulturellen Bedingtheit die Beteiligung am «Interkulturellen» ermöglichen will. Vgl. Kapitel 6.1.

311 Weidtmann 2016, 180. Vgl. ebd., 179 f. sowie seine weiteren Ausführungen zum «Zwischen» ebd., 176–182.

312 Weidtmann 2016, 177. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

Weidtmann beschreibt hier also «Interesse» auch m. E. als eine Art Erfahrung des «Flows» und bezieht das auch ausdrücklich und insbesondere auf zwischenmenschliche Beziehungen.<sup>313</sup> Der Mensch gewinne ihm zufolge durch «Teilhabe an einem Geschehen» erst seine Existenz, wobei das Geschehen nichts von den vielen daran Teilhabenden Unterschiedenes sei, sondern sich durch das Zusammenwirken der Teilhabenden entwickle: «[...] [D]er Mensch [...] lebt im und aus dem Zwischen.»<sup>314</sup> Weidtmann argumentiert, dass sich aus der «Erfahrung des Zwischen» auch erst ergebe, wer der Einzelne sei, etwa in der sozialen Rolle als Bürger (durch die Teilhabe am Staat) oder als Familienmitglied durch die Teilhabe an der Familie:

[...] [D]ie Kulturen [werden] erst durch die Teilhabe an der interkulturellen Begegnung überhaupt zu Kulturen [...]. Erst in dieser Begegnung können sie sich selbst in ihrer kulturellen Wirklichkeit erfahren. Das heißt konkret, dass sie sich erst in der Begegnung mit anderen Kulturen und deren Grunderfahrungen als jene Selbstgestaltungen von Mensch und Welt erfahren, die sie zu dem machen, was sie sind.<sup>315</sup>

Damit präsentiert Weidtmann letztlich eine positive Interpretation dessen, was ich im vorherigen Abschnitt kritisiert hatte: Durch die Interkulturalität werden die vorgeblich einzelnen Kulturen verfestigt, da sich durch die Begegnung oftmals erst das «Eigene» oder vielmehr, das «Gewohnte», deutlich zeigt im Kontrast zum «Anderen» oder «Ungewohnten», die Eigenwahrnehmung also durch die Fremdwahrnehmung geprägt wird. So interpretiert bilden sich die «Eckpunkte», «Brückenpfeiler» o. ä. aus dem «Zwischen» heraus, gehen diesem also nicht vorweg.

Weidtmanns Zugang verschiebt die Perspektive durchaus und kann als schlüssiges Argument gegen die Essentialisierung oder Reifizierung von Kulturen fungieren, die so eben nicht als «Kugeln» ihren Ursprung haben. Auch Weidtmann warnt vor einer «Verdinglichung» des «Zwischen» und argumentiert, dass das «Zwischen» der «Quell der Wirklichkeit» für jede Form von Erfahrung sei.<sup>316</sup> Zugleich ändert auch dieser ebenso ansprechende wie anspruchsvolle Perspektivwechsel nichts am Kern meines Arguments: Auch wenn durch das Zwischen die «Kulturen» erst gebildet werden sollten, stehen sie sich dann doch gegenüber und werden gleichermaßen durch die Betonung der Unterschiede wie der Gemeinsamkeiten in sich verfestigt. Sie drohen, spätestens so, doch wiederum einer Essentialisierung und Reifizierung anheim zu fallen, ganz abgesehen davon, dass auch dann noch immer nicht klar ist, was mit «Kulturen» eigentlich beschrieben sein soll. Diese Gefahr ist m. E. durch Weidtmanns durchaus treffenden Ausführ-

313 Vgl. Weidtmann 2016, 178.

314 Weidtmann 2016, 179. Vgl. ebd., 178 f.

315 Weidtmann 2016, 180. Vgl. ebd.

316 Vgl. Weidtmann 2016, 180–182. Kurzzitat von 181.

rungen zum «Zwischen» nicht gebannt, sondern wirft auch diesen Ansatz auf die grundlegenden begrifflichen Probleme der Interkulturalität zurück.

Ähnlich zu Weidtmann argumentiert auch Stenger, dass «das Eigene» und «das Fremde» keine festen, sondern offene und flexible, sich gegenseitig durchdringende Bezeichnungen seien. Man könne also von beiden nicht als festen Bezugspunkten ausgehen, da sich je nach Situation neue Erfahrungen des Fremden und des Eigenen zeigten:

Es liegt eine eigentümliche Beziehung der Nichtbeziehung vor, eine ‹Asymmetrie›, die sich jeglichem Reziprozitätsversuch verweigert. [...] Wichtig zu sehen, dass sich hier ‹Welt› als ein eigentümliches ‹Zwischen› konstituiert, das das Eigene und das Fremde in ihren notwendigen Verwobenheiten aufzeigt, die niemals übersprungen werden können. Dieses Zwischen bildet sozusagen das entscheidende Untersuchungsfeld, es wird zur eigentlichen ‹Welt›, von woher alles andere seine Zuordnung erfährt.<sup>317</sup>

Auch bei Stenger wird das «Zwischen» also weder räumlich noch zeitlich verstanden, sondern als der «[...] eigentliche Ursprung jener Realität, die *als solche erfahren* wird [...]».<sup>318</sup> Laut Stenger sei das «Zwischen» eher kein Begriff (den er u. a. als Abstraktion versteht, mit der das «Allgemeine» erfasst werden solle), aber ebenfalls keine simple Präposition, sondern: «Es macht auf eine Beziehungsstruktur aufmerksam, in der Positionen und Entitäten aufeinander bezogen werden.»<sup>319</sup> Mit Bezug auf Kultur geht Stenger davon aus, dass es den Menschen nur als «Kulturwesen» geben könne: «‹Mensch› und ‹Kultur›, das ist im Grund ein und dasselbe Wort.»<sup>320</sup> Das sei keinesfalls abstrakt und allgemein gemeint, sondern sehr konkret, in der jeweiligen «Kultur», in der sich ein Mensch befinde:

Kultur und Menschsein werden sich erst aneinander klar, genauer gesagt, sie gehen auseinander hervor. Die Kultur gestaltet den Menschen wie der Mensch die Kultur. [...] Das ‹Zwischen› gestaltet hier.<sup>321</sup>

Dieses «Zwischen» stelle laut Stenger also keine «Verhältnisbeziehung zweier Pole» dar, sondern es entziehe sich einer genaueren Bestimmung bzw. «Situierung». Er mutmaßt, dass es vielleicht noch am ehesten dem «Nichts» einiger asiatischen Traditionen entspreche.<sup>322</sup> Stenger schließt daran eine ausführlichere Betrachtung bezüglich des «Zwischen» und des damit verbundenen «Drin-

317 Stenger 2006, 671. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original.

318 Stenger 2006, 281. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 281, 362 und 442.

319 Stenger 2006, 417. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 416–419. Vgl. ausführlicher und auch weit über den Fokus meiner Auseinandersetzung hinausgehend zum «Zwischen» bei Stenger ebd., 416–459.

320 Stenger 2006, 441. Vgl. ebd., 440 f.

321 Stenger 2006, 441 f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

322 Vgl. Stenger 2006, 442 f.

Seins» mit Hilfe einiger asiatischer Denker wie Kimura Bin oder auch Texten wie dem *Zhuangzi* an, etwa auch mit Verweis auf das japanische 間 *aida* (u. a. «Zwischenraum», «Beziehung», «Intervall») als einen anderen Zugang zum Verständnis des «Zwischen». <sup>323</sup> Ohne dass ich auf diese weiterführenden Themen hier eingehen kann und ohne dass Stenger inhaltlich im Einzelnen notwendigerweise zuzustimmen wäre, zeigt Stenger hier mit seinem Verständnis des «Zwischen» doch geeignete Ansätze für eine tatsächlich globalphilosophische Auseinandersetzung. Zugleich spannt die Interpretation des «Zwischens» als ein Äquivalent zur asiatischen Vorstellung von «Nichts» m. E. einen sehr weiten Bogen, bei dem sorgfältig untersucht werden muss, ob und wie hier derartige Gleichsetzungen vorgenommen werden können, also zunächst etwa, ob sich Stenger darin eher auf das 無 (jap. *mu*) beziehen will, oder eher auf die *śūnyatā* (jap. *kū* 空), oder anderes. Sodann müsste weiterführend begründet werden, wieso das durch diese Begriffe Beschriebene durch die Formulierung «Zwischen» appropriiert werden sollte.

Die mit der «Leere» verbundene Erkenntnis über die *pratītyasamutpāda* (jap. *engi* 縁起), also die Lehre vom «Bedingten Entstehen» bzw. der Entstehung aller Phänomene in Abhängigkeit voneinander, hat zwar durchaus oberflächlich Ähnlichkeiten mit den Vorstellungen Stengers und Weidtmanns vom «Zwischen» und Entstehung der Phänomene aus dem Zwischen heraus. Warum aber sollten diese buddhistischen Theoreme nun durch Bezüge auf ein «Inter», und letztlich auch wiederum auf die «Kultur», aus ihren eigentlichen Kontexten gezogen werden und den konzeptionellen Problemen von «Inter», «Kultur» und «Interkulturalität» ausgesetzt werden? <sup>324</sup> So scheint mir die Rede von einem «Zwischen» hier ausgesprochen künstlich, auch gerade zur Beschreibung von Beziehungen, Verbindungen oder auch gegenseitiger Abhängigkeit o. ä. Auch wenn Stenger und Weidtmann das «Zwischen» etablieren wollen und zugleich betonen, dass sie an keinem starren Kulturbegriff festhalten wollen, entsteht ein Dilemma: Kann ein «Zwischen» gedacht werden, wenn es nicht zwischen festen Ankeren liegt, sondern «driftet»? Oder noch weiter gefragt: Wenn alle Philosophie als «interkulturell» gedacht wird und dann alle Philosophie im «Zwischen» ist, welchen Sinn ergibt es dann noch, von eben jenem «Zwischen» zu reden?

Stenger jedenfalls schreibt: «Das <Zwischen> oder <Inter> hat vielleicht keinen eigenen <Stand>, aber nur deshalb, weil es überhaupt erst Boden- und Stand-

<sup>323</sup> Vgl. Stenger 2006, 442–459.

<sup>324</sup> Die Betonung liegt hier durchaus auf dem Plural «Kontexten», um zu verdeutlichen, dass die Vorstellungen und Konzeptionalisierungen der *pratītyasamutpāda* in den verschiedenen buddhistischen Schulen und Zeitperioden unterschiedliche Ausprägungen und Interpretationen hatten, etwa in frühbuddhistischen Texten des Pali-Kanons oder dem späteren Avatamsaka-Sūtra, also auch diese Differenzen beachtet werden müssen.

festigkeit verleiht.»<sup>325</sup> Auf dem «Zwischen» baut für ihn also alles andere auf – das «Zwischen», das als zwischen den nicht abgeschlossenen, abgetrennten, sondern konstitutiv im Austausch verstandenen Kulturen gedacht wird. Auch wenn man dieses Bild akzeptiert, dann steht dieses «Zwischen» in der Philosophie doch nicht im leeren Raum, «schwebt nicht in der Luft», sondern steht selbst, um im Bild zu bleiben, auf festem «Grund und Boden» in Form der *graecoromanisch-abrahamitischen* Tradition, die für die Inhalte und Strukturen der Philosophie ebenso konstitutiv ist wie für die Strukturierung und Kompartimentalisierung der akademischen Landschaft.

Zudem kommt «Zwischen» als Substantiv in der deutschen gewöhnlichen Sprache nicht vor, lediglich als einzelne Präposition sowie in Verbindung mit Adjektiven und anderen Substantiven: Wir sprechen von «zwischenmenschlich» in adjektivischer Verwendung, in freier präpositionaler Verwendung als «zwischen» etwa in «Ich stehe vor einer Entscheidung zwischen Option A und Option B», daran angelehnt auch als feste Redewendung des «zwischen den Stühlen» Stehens oder Sitzens, einem «Zwischenraum» oder einer «Zwischenlösung» in nominaler Verwendung, dazu noch temporal auch «zwischenzeitlich» o. ä. Das, was «zwischen» bezeichnet, ist also selbst weitgehend unbestimmt und flexibel und einladend zu einer Interpretation im Stile Weidtmanns und Stengers – die dennoch eine deutliche Entfernung von der alltagssprachlichen Verwendung darstellt, da sie nominalisiert ist und so Gefahr läuft, in einem essentialistischen oder reifizierenden Verständnis zu enden, was so in den alltagssprachlichen Sprachspielen weder angelegt ist, noch ihnen entspricht. «Zwischen» ist in seiner Verwendung in der Alltagssprache, bei aller Unbestimmtheit, doch recht konkret; es handelt sich stets um einen auf zwei oder mehr Pole bezogenen Raum. Eine Nominalisierung, insbesondere in den besprochenen Interpretationen als eben ohne feste Pole bestehend, scheint mir daher mit Wittgenstein eine «Verhexung unsres [sic] Verstandes durch die Mittel unserer Sprache» zu sein, eine jener «Verhexungen», durch die (philosophische) Probleme erst entstehen, nicht aber gelöst werden, eine jener «Verhexungen», die, um im Bild zu bleiben, die Philosophie (zumindest im sprachanalytischen Verständnis) zu «entzaubern» sucht.<sup>326</sup>

### ***Inter* in anderen Verwendungen**

Die Kritik an der Interkulturalität soll nicht so weit führen, das Präfix «inter» selbst abzulehnen, das alleine m. E. weniger problematisch ist als «Kultur», zumindest solange nicht versucht wird, in quasi-essentialisierender Manier ein

---

325 Stenger 2006, 418. Vgl. ebd., 417f.

326 Vgl. PU, §109. Vgl. auch Kapitel 7.6, v. a. 7.6.1., zur Methode der Ordinary Language Philosophy.

«Zwischen» zu betonen. Andere Verwendungen von *inter* zeigen deutlich seine Wichtigkeit, z. B. im Fall von «Interdisziplinarität».

Welsch hingegen wendet sich nicht nur, wie zuvor dargestellt, scharf gegen die begriffliche Fassung als «Interkulturalität» zu Gunsten von «Transkulturalität» auf gesellschaftlicher Ebene, sondern auch gegen «Interdisziplinarität». Er argumentiert für «Transdisziplinarität» als «das fällige Äquivalent der Transkulturalität» auf universitärer Ebene, weil er durch «Interdisziplinarität» noch die Trennung der Disziplinen und «verschiedenen Rationalitätstypen» zu sehr betont sieht. Es sei ihm zufolge vielmehr notwendig, die «Übergänge und Verflechtungen» in den Mittelpunkt zu stellen und das antiquierte «Trennungdenken» der Disziplinen, bei dem diese als «monaden- oder kugelartig» verstanden und praktiziert würden, zu überwinden. Wissen müsse laut Welsch heutzutage transdisziplinär organisiert werden, was mehr als «Interdisziplinarität» bedeute, also seines Erachtens mehr als

[...] jene Abendveranstaltungs-Kosmetik, die das tägliche Festhalten an der disziplinären Trennung verdeckt und beschönigt. [...] Aber so ist und bleibt Interdisziplinarität etwas Sekundäres und Aufgesetztes; [...] Vertreter unterschiedlicher Fächer kommen auf Zeit, durch guten Willen, im Sinn eines humanistischen Bildungsideals, wegen weitgespannter Interessen etc. zusammen, tauschen sich aus – und gehen dann wieder an ihre disziplinär getrennten Plätze zurück, als wäre nichts gewesen. Es war auch nichts.<sup>327</sup>

Das zeigt deutlich, dass Welschs Kritik nicht nur auf die Interkulturalität bezogen ist, sondern vielmehr generell auf das Präfix «inter», das nicht seinen Vorstellungen genügt, obgleich er mit den «Verflechtungen» etc. letztlich das Gleiche behandeln will wie die Befürworter des «inter», und mit einem gleichermaßen hohen Reformanspruch. Welsch will «Transkulturalität» als «Strukturprinzip» und als «selbstverständliche Praxis» in der Wissenschaft, «[...] aber nicht gegen die einzelnen Fächer, sondern *in* ihnen».<sup>328</sup>

Es geht hier m. E. überwiegend um eine Präferenz der Wortwahl; Welschs Ablehnung scheint auch aus Frustration über bestehende Versuche der «Interdisziplinarität» zu resultieren, die eben nicht in einer tatsächlichen Zusammenarbeit resultierten und den «Verflechtungen» gerecht würden, was sich m. E. nicht nur einer bestimmten Vorsilbe allein anlasten lässt. «Inter» als Präfix findet in vielen weiteren Begriffen Verwendungen, und das auch durchaus stimmig, etwa in Fällen wie «Interview», «Interdependenz», «international» oder m. E. auch «interdisziplinär»; Stenger spricht mit Thich Nhat Hanh auch von «Inter-Being».<sup>329</sup>

<sup>327</sup> Welsch 2010, 57. Vgl. ebd., 57–59. Zur Kritik am «Kugelmodell» der Kulturen siehe Kapitel 3.1.2.

<sup>328</sup> Welsch 2010, 57. Vgl. ebd., 57 f. Kursivschreibungen im Original.

<sup>329</sup> Vgl. Stenger 2006, 459. Vgl. ebd., 417 für andere Verwendungen. Für «Intermundaneität» vgl. ebd., 1023 ff.

«Interaktion» könnte als eine alternative Formulierung auch in der IKP<sub>C</sub> die Prozesse des Austauschs und der Begegnung beschreiben. Wenn aber insbesondere «Kultur» ein in vielerlei Hinsicht problematischer Begriff ist und das «Inter» für einige Denker der IKP<sub>C</sub> so zentral wichtig ist, ergibt sich m. E. die Frage, wieso überhaupt von einer «interkulturellen» Philosophie oder einem «interkulturellen» Diskurs in der Philosophie die Rede ist, und nicht gleich von einem «interphilosophischen Diskurs», insbesondere wenn man Philosophie in der IKP<sub>C</sub> ohnehin als Gattungsbegriff sieht und die Ausführungen zum «Zwischen» ernst nimmt. Es blieben jedoch auch hier Probleme bestehen – etwa, dass die Formulierung als «interphilosophisch» ebenso sehr voraussetzte, dass es sich bei allen Beteiligten um «Philosophien» oder «Philosophen» handelte.<sup>330</sup>

Zugleich bleibt der Gedanke des «inter» durchaus ansprechend, bezeichnet er doch auch Austausch, Auseinandersetzung und Verbindung, stehe für, wie Burik mit Bezug auf «intercultural» formuliert, «[...] the openness toward what is other and the willingness to step outside one's own comfortable sphere».<sup>331</sup> Zugleich bezieht Burik das auf *comparative philosophy*, die sich auf interkulturelle Weise zwischen den Differenzen platzieren solle – «Interkulturalität» ist also weit weniger im Vordergrund und programmatisch als im Falle der IKP<sub>C</sub>. Auch andere globalphilosophische Denker verwenden «interkulturell» oder «intercultural» lose, etwa im Sinne eines Methodenbegriffs: Nelson 2017 etwa, der die Rezeption chinesischer und buddhistischer Quellen bei deutsche Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschreibt, verwendet *intercultural*, spricht auch von *intercultural turn*, stellt also Ähnliches wie die IKP<sub>C</sub> fest, und fordert in gewissem Sinne «interkulturelles Philosophieren», bezieht sich dabei jedoch nicht auf die deutsche IKP<sub>C</sub>.<sup>332</sup> Damit soll nicht gesagt sein, dass das Wort *intercultural*/«interkulturell» hier per se weniger kritisch wäre als in den Schriften der IKP<sub>C</sub>, sondern vielmehr, dass Nelson es gewissermaßen beiläufig verwendet, ohne es ins Zentrum der Analyse zu stellen oder es zum Fokuspunkt des Diskurses zu machen. Das nimmt der grundsätzlichen Kritik am Begriff «Interkulturalität» nicht ihre Relevanz: Durch die zentrale Betonung in der IKP<sub>C</sub> wird sogar

---

330 Daher plädiere ich, meinen Ausführungen in Kapitel 7 zum Philosophiebegriff entsprechend, *nicht* dafür, von «interphilosophisch» o.ä. zu sprechen. Abgesehen davon könnte «interphilosophisch» als Bezeichnung für Austausch oder Kollaboration zwischen philosophischen Teildisziplinen, etwa der Ethik, Sprachphilosophie und Metaphysik, missverstanden werden. In den Kreisen der IKP<sub>C</sub> wird lediglich vereinzelt von «interphilosophisch» gesprochen, etwa bei Kimmerle et al. (o.J.), wo die Autoren «Stellungnahmen» zu bestimmten Fragestellungen abgeben, wovon eine die Bezeichnung «interphilosophisch» verwendet. Demenchonok schreibt in einem Beitrag in Fornet-Betancourt 2015a: «Der interkulturelle Dialog sollte sich auf einen inter-philosophischen globalen Dialog als epistemologische und ontologische Grundlage stützen.» (Ebd., 229).

331 Burik 2009, 2. Vgl. ebd.

332 Vgl. Nelson 2017, 259 zum *intercultural turn*.

eher deutlich, worin die begrifflichen Probleme liegen und warum eine Vermeidung des Wortfelds von Vorteil zu sein verspricht.

### Inter- und Intrakulturell

Manchmal ist auch von «intrakulturell» als Differenzierung von «interkulturell» die Rede, womit gemeint ist, dass ein Austausch, ein Kommunikationsvorgang oder eine Beziehung innerhalb einer bestimmten «Kultur» besteht oder von staten geht, anstatt zwischen zwei oder mehreren «Kulturen». «Intrakulturell» ist insofern durchaus begrifflich problematisch, als es an Vorstellungen von Kulturen als geschlossenen, mehr oder weniger fixierten Entitäten anschließen kann und damit im Widerspruch zur These der IKP<sub>C</sub> steht, dass Kulturen eben nicht fixiert zu denken sind. Zumindest wirft sie aber die Frage auf, wie sich zwei «Kulturen» letztlich trennend bestimmen lassen? Ralph Weber fragt treffend im Rahmen seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff in diesem Sinne, wo die Grenzen zwischen zwei Kulturen verlaufen:

One rather odd consequence of presupposing culture as the philosophically relevant *tertium* is that comparing Mengzi and Aristotle turns out to be «comparative philosophy», while comparing Plato and Aristotle does not (unless of course one is willing to make the case that Plato and Aristotle are authors within two different cultures [...]). What about Derrida and Heidegger or Plato and Heidegger? Are we dealing with one or two cultures?<sup>333</sup>

Mall argumentiert, dass es sich beim Aufeinandertreffen zweier «griechischer Traditionen» wie etwa von Sophisten und Platonikern tatsächlich auch um eine interkulturelle Begegnung handle im Sinne «zweier Kulturen der Philosophie».<sup>334</sup> Antweiler spricht sogar von einem «Methodenfehler», wenn

[...] kulturelle Gegensätze typischerweise zu inter-kulturellen Kontrasten erhoben [werden], obwohl ähnliche Kontraste auch intra-kulturell auszumachen sind. Das ist ein allgemeiner Methodenfehler. Die Menschenrechtsdebatte wird oft als Kulturkonflikt, als «Kampf der Kulturen», dargestellt. Es gibt jedoch weder eine einheitlich islamische, noch eine allgemeine westliche, noch eine einfache christliche Position.<sup>335</sup>

Was bedeutet «intra», wenn Kulturen nicht als Entitäten gesehen werden, sondern etwa als Prozesse? Diese Problematik mit «intra» hebt etwa Mall geschickt aus, wenn er am Beispiel der Auseinandersetzung der aus der gleichen «Kultur» stammenden Rechts- und Linkshegelianern schreibt, dass «[...] hier die so genannte intra-kulturelle Unterscheidung eigentlich ein [sic] inter-kulturelle [ist],

333 Weber 2014, 168. Vgl. ebd., 167 f. Kursivschreibung im Original.

334 Vgl. Mall 2006a, 150.

335 Antweiler 2012a, 193. Vgl. ebd.



weil es hier um zwei Denkkulturen geht».<sup>336</sup> Mit Mall wird hier also eine gewisse «Kleinteiligkeit» von «Kulturen» erneut deutlich, sowie, dass auch vermeintliche Elemente einer «Kultur» so different sein können, dass sie auch als je eigene «Kulturen» gelten können. Bernreuter spricht von der «ideologischen Schablone», die gerne angelegt werde und mit der die interkulturelle Pluralität negiert werde: «Homogenität nach innen, Heterogenität nach außen.»<sup>337</sup> Bernreuter betont hingegen, dass intrakulturelle Unterschiede häufig gravierender seien als interkulturelle, und mahnt zur Beachtung der intrakulturellen Vielfalt und Differenzen, insbesondere um nicht die Unterschiede zu anderen Kulturen zu einem vermeintlichen «Kampf der Kulturen» zu dramatisieren, und sieht hier auch insbesondere die IKP in der Pflicht, sich hier nicht zur «Erfüllungsgehilfin» machen zu lassen.<sup>338</sup>

Wenn Mall sogar formuliert, dass die «interkulturelle Sicht» das Gleiche wie die «intrakulturelle» sei, meint er damit, dass es auch

[...] innerhalb der gleichen Kultur [...] unterschiedliche erkenntnistheoretische, ethische und politische Modelle [gibt]. Die interkulturelle Sicht macht die Palette der Modelle jedoch bunter, reicher und weist unter ihnen grundsätzliche Ähnlichkeiten und erhellende Differenzen auf. Daher wirkt die interkulturelle Sicht befreiend von der Enge der kulturellen Sicht.<sup>339</sup>

Wenn es Mall zufolge also auch innerhalb einer «Kultur» Austausch oder Kontakt verschiedener Positionen gebe, dann klingt das doch nach einer recht banalen Feststellung. Zugleich verweist er damit auch generell zurück auf die inhärente Problematik des «Kulturbegriffs» und verleiht seiner Formulierung der «Enge der kulturellen Sicht» unbeabsichtigt eine doppelte Bedeutung: Auch wenn von «interkulturell» die Rede ist, wird durch den Bezug auf «Kulturen» eine begriffliche wie inhaltliche Enge evoziert, die deutlich macht, dass der Begriff entweder weitgehend problematisch oder weitgehend unnötig ist.

Letztlich scheint Mall die Vorstellung von «intrakulturell» als eine Art Vorstufe mit nahtlosem Übergang und großteiliger Überschneidung zu «interkulturell» zu haben, eben weil seines Erachtens intrakulturelle Verständigungsprobleme letztlich interkulturelle seien. Mall zufolge hebe sich «intra» also im «inter» auf, weil das «Zwischen» auch auf der Ebene des «intrakulturellen philosophischen Diskurses» vorhanden sei, lediglich mit anderen Abstufungen bzw. Graden

---

<sup>336</sup> Mall 2006b, 112. Vgl. ebd. Er fährt fort: «Hinzu kommt, dass ein deutscher Idealist mit einem indischen Idealisten eine größere Gemeinsamkeit besitzt als mit einem Materialisten aus der eigenen Kultur.»

<sup>337</sup> Bernreuter 2007, 120. Vgl. ebd., 119f.

<sup>338</sup> Bernreuter 2007, 119f.

<sup>339</sup> Mall 2000a, 309. Vgl. Mall 2006a, 149 ff.

an «Fremdheit», die wahrgenommen würden.<sup>340</sup> Das führt m. E. letztlich zurück zur Frage, warum dann überhaupt auf «Kulturen» fokussiert wird bzw. von inter- oder intrakulturellen Vergleichen oder Begegnungen gesprochen wird, und nicht schlicht von Vergleichen und Begegnungen verschiedener Positionen?

### 6.3. Von «Interkulturalität» zu «Entanglements»

Die deskriptive und normative Verwendung des Wortfelds «Interkulturalität» ist oftmals ineinander verschränkt. Da das mitunter problematisch ist, wäre eine getrennte Betrachtung beider Ebenen m. E. von Vorteil: Die deskriptive Ebene orientiert sich häufig in die Vergangenheit und will aufzeigen, wie de facto Gesellschaften, «Kulturen», «Philosophien» etc. eine «interkulturelle» Genese aufweisen, wie also «interkultureller» Kontakt, Austausch und Beeinflussung ohnehin bereits konstitutiv für eben diese Gesellschaften etc. gewesen seien. Die normative Ebene fordert, mit einem durchaus stark adhortativen Charakter, sowohl die Anerkennung der deskriptiven Ebene als auch die verstärkte «interkulturelle» Betätigung, mithin bis zu einer tatsächlichen Standard-Normierung des Fokus auf «interkulturelle» Aspekte. Eine klare Trennung der Ebenen zumindest zum Zweck ihrer Untersuchung erlaubt eine differenziertere Einschätzung der Argumente: Ich argumentiere daher, dass, auch wenn «Interkulturalität» begrifflich verworfen wird, wesentliche Aspekte, die es zu beschreiben versucht, mit anderen Begriffen sogar besser zur Geltung kommen können und nicht von den Implikationen von «Kultur» oder den inneren Widersprüchen des «Inter» verdeckt werden. Es geht dabei um den tatsächlichen Austausch, den Transfer, die Verbindungen, «Verwebungen», «Verstrickungen», «Überlappungen», die gegenseitigen Beeinflussungen zwischen Individuen ebenso wie zwischen Nationen, Gesellschaften, Völkern und – wenn man den Begriff unbedingt verwenden will – «Kulturen».

#### Entanglements, Verflechtungen, *histoire croisée*

Wie zuvor skizziert fokussieren Ansätze der IKP<sub>C</sub> und anderer sehr häufig auf alternativen Darstellungen zur Philosophiegeschichte, die betonen, dass «Interkulturalität» (als Beschreibung von tatsächlicher Interaktion, also von Austauschprozessen und gegenseitiger Beeinflussung) kein Novum darstelle. Vielmehr werde historische Realität in ihren Augen so zutreffender abgebildet als durch eurozentrische Darstellungen, die den Einfluss Außereuropas entweder marginalisierten oder gar ganz ausblendeten und ohnehin die Geschichte philosophischen Denkens außerhalb Europas unzulässig ignorierten.

340 Vgl. Mall 2006a, 149 f. Vgl. Mall 2005a, 105 f.

Damit knüpfen IKP<sub>C</sub>-Denker, zumindest implizit, auch an geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse und Darstellungen im Rahmen von Welt- oder Globalgeschichte an, die historische *entanglements* zwischen Gesellschaften und Kontinenten vermehrt in den Mittelpunkt rücken. Globalgeschichte entwickelt mit den Verknüpfungen und Verbindungen zwischen den globalen Akteuren neue, nichteurozentrische Narrative der Entstehung der modernen Welt bzw. der Geschichte der letzten Jahrhunderte (oder wahlweise: Jahrtausende), die eine akkuratere Darstellung als eurozentrische Narrative versprechen sowie überhaupt die Darstellung nichtwestlicher Geschichten verstärkt in den Mittelpunkt rücken. Völkel schreibt vom

[...] berechtigte[n] Wunsch heutiger Globalhistoriker [...], den eurozentrischen ›Realprozeß‹ der historischen Globalisierung nicht auch noch durch eine eurozentrisch verfaßte Historiographie fortzusetzen und damit unfreiwillig zu legitimieren.<sup>341</sup>

Da das Vokabular der «Interkulturalität» auch in der Geschichtswissenschaft verwendet wird, etwa bei Jörn Rüsen, stehen Wimmer und andere IKP<sub>C</sub>-Denker mit ihrer Fokussierung auf Geschichte unter dem Aspekt der «Interkulturalität» also nicht alleine.<sup>342</sup> Gleichwohl scheint mir in der Geschichtswissenschaft das Wortfeld «interkulturell» bei weitem nicht so prävalent. Historische *entanglements*, Verflechtungen etc. als «interkulturelle» Begegnungen zu beschreiben ist m. E. auch weder unbedingt naheliegend noch gerechtfertigt, nicht zuletzt etwa weil mit «Interkulturalität» oftmals nur ein als «positiv» bewerteter Austausch beschrieben wird, nicht aber ein «negativer», etwa aggressive oder repressive Formen des Kontakts. Hingegen ermöglicht die Beschreibung etwa als *entanglement* o. ä. ohne «programmatische Brille»<sup>343</sup> die klare Darstellung auch asymmetrischer Verhältnisse, die wohl überwiegend konstitutiv für diese Begegnungen, Interaktionen und «Verflechtungen» sind, und somit einen offeneren, weniger voreingenommenen Blick.

Shohat und Stam betonen etwa mit Bezug auf wissenschaftliche und technologische Entwicklungen, dass weder die Existenz derselben außerhalb des Westens noch v. a. die «interdependence of the diverse worlds» ignoriert werden dürfe. Auch wenn wissenschaftliche Entwicklungen in den letzten Jahrhunderten eher im Westen stattgefunden hätten, sei dies doch

[...] very much a ›joint venture‹ (in which the First World owned most of the shares) facilitated by colonial exploitation then and neocolonial ›brain draining‹ of the ›Third World‹ now. [...] The ›West‹ and the ›non-West‹ cannot, in sum, be posited as anto-

341 Völkel 2006, 344. Er fügt an: «Und selbstverständlich wollen dies auch die Historiker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas nicht.»

342 Vgl. z. B. Rüsen 1998a, 12 und Rüsen 1998b.

343 Vgl. zur Formulierung als «Brille» Wittgenstein, PU §103 und Kapitel 7.5.1.

nym, for in fact the two worlds interpenetrate in an unstable space of creolization and syncretism.<sup>344</sup>

Mit Shohat und Stam wird so deutlich, dass Verflechtungen auch ganz klar und zuvörderst auf sehr konkreter, d. h. materieller, technologischer o. ä. Ebene bestehen, auch im weitesten Sinne naturwissenschaftliche Erkenntnis betreffen und nicht nur die abstrakt-ominösen «Kulturen» in Austausch treten. Die Verflechtungen sind nicht auf die Kolonialzeit bzw. die europäische Expansion beschränkt, sondern durchziehen, letztlich wenig überraschend, die gesamte Weltgeschichte.<sup>345</sup> So mag zwar stets auch Abgrenzung und Ethnozentrismus bestanden haben, zugleich doch aber auch gut dokumentierter Austausch, etwa von Waren und Gütern.<sup>346</sup>

Conrad betont die Wichtigkeit von «Globalgeschichte» als einen Ansatz der Geschichtswissenschaft, bei dem eine Einordnung der zu untersuchenden Phänomene etc. in globale Kontexte erfolge und der sich für bestimmte Fragestellungen besonders eigne:

Im Mittelpunkt stehen grenzüberschreitende Prozesse, Austauschbeziehungen, aber auch Vergleiche im Rahmen globaler Zusammenhänge. Die Verflechtung der Welt ist dabei stets der Ausgangspunkt, und die Zirkulation von und der Austausch zwischen Dingen, Menschen, Ideen und Institutionen gehören zu den wichtigsten Gegenständen dieses Zugriffs.<sup>347</sup>

Conrad sieht dabei «Globalgeschichte» hauptsächlich als eine «Perspektive», mittels derer bestimmte Fragestellungen, Aspekte, Zusammenhänge in den Vordergrund gestellt würden.<sup>348</sup> Er argumentiert, dass Globalgeschichte durchaus ein Trend in Forschung und Lehre sei und sich als Teil des Fachs Geschichte etabliert habe, d. h. im Gegensatz zum 20. Jahrhundert keinen «Luxus» mehr darstelle. Es sei zudem auffällig, wie themenübergreifend globalgeschichtlich gearbeitet werde:

<sup>344</sup> Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14f. Vgl. ebd. und ebd., 4f. wo sie u. a. schreiben: «Virtually all countries and regions are multicultural in a purely descriptive sense.» (Ebd., 5.)

<sup>345</sup> Siehe dazu auch Bentley 2011.

<sup>346</sup> Ich denke hier z. B. an wirtschaftlichen Austausch (Salzhandel) bereits in prähistorischer Zeit (Jungsteinzeit).

<sup>347</sup> Conrad 2013, 9. Vgl. ebd., 9ff. Conrad unterscheidet drei idealtypische Formen der Globalgeschichte, nämlich «Geschichte mit globalem Horizont», «Geschichte globaler Verflechtungen» und «Geschichte vor dem Hintergrund globaler Integration». Vgl. ebd., 10–12.

<sup>348</sup> Vgl. Conrad 2013, 12. So könne ein bestimmter Bereich – Conrad nennt den Kulturkampf in Bayern im 19. Jahrhundert als Beispiel – sowohl lokalgeschichtlich analysiert werden, auch etwa als Teil der deutschen Geschichte oder in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, oder eben globalgeschichtlich, als Teil weltweiter Konflikte zwischen Kirchen und liberalem Staatswesen.

Umwelt- und Wirtschaftshistoriker erheben den Anspruch auf globalgeschichtliche Einordnung ebenso wie Sozial- und Kulturhistoriker. Im Prinzip lässt sich eine globalgeschichtliche Perspektive mit allen Zugängen der Geschichtswissenschaft verbinden.<sup>349</sup>

Anders als in der Philosophie ist in der Geschichtswissenschaft eine globale Betrachtung historischer Entwicklungen also tiefer und breiter verankert. Conrad betont zugleich treffend, dass globalgeschichtliche Untersuchungen nicht notwendigerweise auf «die ganze Welt» ausgedehnt werden bzw. «die ganze Welt» umfassen müssten, sondern die «Reichweite» je nach Fragestellung und thematischer Relevanz variieren könne. Es gehe nicht darum,

[...] das etablierte nationalgeschichtliche Paradigma durch eine abstrakte Totalität der <Welt> zu ersetzen, also eine Totalgeschichte des Globus zu schreiben. Häufig geht es eher um die Geschichtsschreibung begrenzter, also nicht <globaler> Räume, aber doch mit einem Bewusstsein für globale Zusammenhänge.<sup>350</sup>

Das ist eine wichtige Differenzierung, die m. E. auch für globalphilosophische Ansätze eine zentrale Rolle spielen muss: Es kann nicht um einen «totalen» Einbezug aller Traditionen oder «Stimmen» gehen, sondern es geht im Sinne Conrads um ein «Bewusstsein für globale Zusammenhänge». Conrad und Randeria zufolge stelle Globalgeschichte als Geschichte globaler Verflechtungen und Interaktionen also «Geschichte als *entanglement*» in den Vordergrund, wolle einen gewissen «Tunnelblick» und einseitige Fokussierung überwinden sowie eine «relationale Perspektive» etablieren:

Auch die Einheiten einer <Verflechtungsgeschichte> sind [...] selbst historische Konstrukte, die vom jeweiligen Thema und Kontext abhängen. Es ist nicht davon auszugehen, dass alles und jeder im gleichen Maße, auf die gleiche Weise und zu jeder Zeit miteinander verbunden und *entangled* war [...]; der Grad der Verwobenheit variiert. Eine Verflechtungsgeschichte wird daher eher fragmentarisch sein [...]. Sie erlaubt es, nationale und kulturelle Grenzen zu übertreten und den Austausch und Fluss von Ideen, Institutionen und Praktiken als Ausgangspunkt der Analyse zu wählen.<sup>351</sup>

Daran wird ein Problembewusstsein deutlich, das die Probleme der zuvor dargestellten Reifizierung von bestimmten Kulturen durch die «Interkulturalität» etc. gar nicht erst aufkommen lässt. Zudem entwickelt sich aus der Darstellung von *entanglements* und Wechselwirkungen als grundlegender Teil historischer Prozesse noch kein normativer Anspruch, sehr wohl aber eine korrigierende Perspektive auf eurozentrische Überlegenheitsgefühle oder Absolutheitsansprüche.

349 Conrad 2013, 13. Vgl. ebd.

350 Conrad 2013, 9f. Vgl. ebd. Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 40.

351 Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 40. Vgl. ebd., 39ff. Die Autoren schreiben auch zu Randerias Konzept der «geteilten Geschichten», was die Konnotation von sowohl *shared* als auch *divided* zum Ausdruck bringen sollte.

Beschreibungen mit dem Wortfeld «Interkulturalität» und dem Wortfeld der *entanglements* bzw. *entangled histories* beziehen sich zwar auf den gleichen Gegenstand, bedeuten aber nur scheinbar dasselbe, da sie sich durch ihre Art der Beschreibung und ihrer theoretischen Implikationen in grundlegend andere Richtungen entwickeln. Die *entanglements* beschreiben historische Verwebungen, Verstrickungen und Wechselwirkungen, die auch als Ausbeutung, Genozid oder Herabwürdigung in Erscheinung treten können. Die Darstellung der *entanglements* als interkulturelle Verbindungen bedeutet hingegen eine Aufladung mit den vagen Konnotationen des Interkulturalitätsbegriffs und mit der einseitigen Wertung als Positivum (d. h. als ein Ausklammern von gewaltvollen, negativen, unerwünschten Aspekten o. ä.) sowie eine Assoziierung mit den Problemen des «Kulturbegriffs».

Das ist eine wichtige Erkenntnis auch für die weitere Auseinandersetzung mit der IKP<sub>C</sub>: Ist die Anerkennung einer gewissen «Verwobenheit» weniger problematisch – nicht zuletzt, da es offensichtlich unmöglich ist, die Geschichte der kolonisierenden Mächte ohne die Kolonien zu erzählen – entsteht ein Problem hingegen eher durch die Bewertung der Qualität der Interaktionen und die Bedeutung der gegenseitigen Beeinflussung.<sup>352</sup> Die Betonung der Verflechtungen etc. verändert in diesem Sinne auch den Blick auf die europäische Expansion und ihr Verhältnis zum Eurozentrismus. Juterczenka und Burschel verstehen «Europäische Expansion» als prinzipiell «globale Interaktion», zumindest in der Frühen Neuzeit:

Wir gehen [...] davon aus, dass Deutungen der europäischen Expansion als Prozess der «Europäisierung der Welt» unbefriedigend bleiben müssen, weil sie politische, wirtschaftliche und nicht zuletzt auch kulturelle Vollendungsnarrative bedienen, die auf «Weltgeschichte Europas» hinauslaufen.<sup>353</sup>

Angemessen sei den Autoren zufolge daher eine Darstellung der Expansion und ihrer spezifischen Dynamik nur, wenn sie sowohl die Konkurrenz und globale Vernetzung europäischer Mächte als auch die nichteuropäischer Mächte und ihrer Eroberungen (wie etwa Indiens oder dem Osmanischen Reich) im Blick behalte. Durch diese, durchaus «komparatistische Perspektive» könne erkannt werden,

[...] dass die europäische Expansion ein Prozess von wechselseitigen Transfers und Transformationen war, dessen Geschichte nur als «entangled history» geschrieben werden kann.<sup>354</sup>

<sup>352</sup> Siehe auch Kapitel 6.2. Vgl. auch Elberfeld 2017b, 21–127.

<sup>353</sup> Juterczenka und Burschel 2016, 9.

<sup>354</sup> Juterczenka und Burschel 2016, 10. Vgl. ebd., 9–12. Vgl. Kaelble 2005.

Auch Juterczenka und Burschel ergänzen, dass sie damit jedoch nicht die europäische Expansion auf den Aspekt der Wechselseitigkeit und globalen Interaktion reduzieren oder die Asymmetrien, die «erschreckend aggressive Dynamik» der Expansion bzw. den Export von Gewalt, Genozid und anderen durch die Expansion bedingten Katastrophen in Abrede stellen oder relativieren wollen würden.<sup>355</sup> Das betonen ähnlich auch Osterhammel und Jansen:

Die grundlegende Asymmetrie im Verhältnis zwischen Kolonie und Metropole schließt dessen Wechselseitigkeit nicht aus. Seine Folgen und Wirkungen gingen keineswegs nur in eine Richtung – von einem (produktiven) ›Zentrum‹ an die (rezeptive) ›Peripherie‹. Vielmehr hatte der jeweilige Kolonialbesitz auch auf die ›Mutterländer‹ vielfältige und nicht immer intendierte Auswirkungen.<sup>356</sup>

Damit ist ausführlich gezeigt, dass in den geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzungen ein vergleichsweise sehr reflektierter, umsichtiger Umgang mit der Rolle Europas anzutreffen ist, der nicht selbst per se in einen Eurozentrismus ausschlägt, obgleich es solche Formen immer noch gibt.<sup>357</sup>

Neben *entanglements* und *entangled history* gibt es noch zahlreiche weitere, begriffliche Annäherungen an die Thematik (etwa «Transfergeschichte», «histoire croisée», «Verschränkungen» u. a.) der globalen Beziehungen und ihrer Geschichte, die genauer zu differenzieren an anderer Stelle sinnvoll sein wird, auch mit Bezug auf die Philosophie.<sup>358</sup> Die Behandlung von *entangled histories* hier steht also auch stellvertretend für alternative Möglichkeiten der Beschreibung von Austausch und Interaktion, an der «Interkulturalität» begrifflich zum Scheitern verurteilt ist.

*To entangle* im Wortsinn als «verschränken», «verwickeln», «sich verfangen» deutet auch treffend darauf hin, dass der Austausch in weiten Teilen nicht planvoll und geordnet ablief, sondern stark von kontingenten Entwicklungen, Zufälligkeiten o. ä. geprägt war. Beispiele für *entanglements* finden sich auch bei Robert Marks, wenn er wie zuvor besprochen argumentiert, dass der Aufstieg des Westens hochgradig kontingent gewesen sei, etwa durch klimatische Bedingungen (und damit z. B. gute Ernten und Wirtschaftswachstum) oder durch den Zugang und das Wissen um die Nutzung von Kohle, etwa in Großbritannien, wo durch prähistorische Prozesse entstandene, große und leicht abbaubare Kohle-

<sup>355</sup> Vgl. Juterczenka und Burschel 2016, 11.

<sup>356</sup> Osterhammel und Jansen 2012, 16.

<sup>357</sup> Conrad weist darauf hin, dass bis in die 1990er Jahre in der «Weltgeschichtsschreibung» eurozentrische Deutungsmuster, die Europa als einzige gestaltende Kraft begriffen, noch weit verbreitet gewesen seien, aber auch noch im 21. Jahrhundert anzutreffen seien. Vgl. Conrad 2013, 137 f. Siehe dazu auch meine kurze Besprechung von Niall Ferguson (Ferguson 2011) oder Ricardo Duchesne (Duchesne 2011) in Kapitel 4.3.1.

<sup>358</sup> Vgl. Kaelble 2005. Vgl. Bauck und Maier 2015.

vorkommen das wirtschaftliche und politische Wachstum begünstigt hätten, mit gewichtigen Auswirkungen für den Beginn der Industrialisierung.<sup>359</sup> Der Aufstieg des Westens könne so nicht nur als einer der militärischen Erfolge, der ökonomischen Ausnutzung oder der intellektuellen Vermessung der Welt erzählt werden, sondern auch als einer der «Zufälle», ohne damit die Errungenschaften Europas und des Westens zu unterminieren. Es geht auch Marks um ein neues, nichteurozentrisches Narrativ, das nicht nur den Fokus stark erweitern, sondern ebenso vermehrt kontingente Entwicklungen (u. a. ökologische Faktoren) sowie das Zusammenspiel mit den Entwicklungen in anderen Teilen der Welt in den Blick rücken soll.<sup>360</sup>

Waldenfels, der von vielen Denkern der IKP<sub>C</sub> als interkultureller Philosoph gewertet wird, argumentiert, dass die Vielfalt an Begriffen genau das mit «Interkulturalität» Gemeinte beschreibe:

Ein Zwischenbereich, der mehr bedeutet als einen Zwischenraum zwischen zwei Relationsgliedern, eine Interlokution oder Interaktion [...], eine Interkulturalität schließlich, die mehr enthält als die Zusammenfügung vorhandener Kulturen – all das setzt etwas voraus, was man mit Helmut Plessner und Viktor von Weizsäcker als «Verschränkung», mit Norbert Elias und Maurice Merleau-Ponty als «Verflechtung» oder «Überkreuzung» (Chiasmus, Chiasma), mit Wilhelm Schapp als «Verstrickung» oder mit R. A. Mall als «Überlappung» bezeichnen kann.<sup>361</sup>

Auch in der IKP<sub>C</sub> werden entsprechend andere Ausdrücke gepflegt, um die Natur der Interkulturalität zu betonen: Kimmerle sieht die «Verflochtenheit des europäisch-westlichen Denkens mit außereuropäischen Philosophien», Mall schreibt eben häufig von «Überlappungen».<sup>362</sup> Insofern von der IKP<sub>C</sub> «Verflochtenheit» oder *entanglements* betont werden, ist sie sehr anschlussfähig an die Debatte zahlreicher Fächer. Insbesondere Elberfeld tut sich hier m. E. hervor durch auch begrifflich sehr differenzierte Betrachtungen, etwa wenn er sich in *Philosophieren in einer globalisierten Welt* ausführlich den «Verflechtungsgeschichten des Denkens» widmet und auch europäische Expansion als «Eroberungs- und Verflechtungsgeschichte» bespricht, ohne dabei zentral auf Interkulturalität zu rekurrieren.<sup>363</sup>

<sup>359</sup> Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 11–14. Vgl. Kapitel u. a. 6.1.2. und Kapitel 4.3. Er unterscheidet dabei verschiedene Formen von «Zufälligkeit» nämlich *accidents*, *historical contingency* und *conjuncture*.

<sup>360</sup> Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 10–15.

<sup>361</sup> Waldenfels 1997, 67. Vgl. ebd., 66ff. Waldenfels selbst betitelt seine Ausführungen mit «Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt».

<sup>362</sup> Vgl. Kimmerle 2002, 47. Vgl. z. B. Mall und Peikert 2017, 31ff.

<sup>363</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 21–127 sowie vgl. ebd., 95–110. An anderer Stelle im gleichen Band behandelt Elberfeld allerdings die Interkulturalität sehr wohl, wenngleich nur als eines von vielen Themen.



## Entanglements in alle Richtungen

Kolonialismus im engeren Sinne verstanden ist zwar ein sehr wirkmächtiger und langwieriger, aber bei weitem nicht der einzige Faktor, der nichteuropäische Gesellschaften stark verändert hat oder immer noch verändert: Osterhammel und Jansen schätzen, dass «Massenmedien und westliche Konsumangebote[...] in den letzten Jahrzehnten» mehr prägenden Einfluss gehabt hätten als die Jahrhunderte des Kolonialismus.<sup>364</sup> Ein ähnlicher Gedanke bildet die Grundlage von Shohat und Stams Monographie *Unthinking Eurocentrism*, in der sie eine «theorized and historized discussion of Eurocentrism as shaped and challenged by the media» anregen wollen.<sup>365</sup>

An den Gedanken Osterhammel und Jansens anknüpfend erscheint es mir wichtig, auch den Einfluss nichteuropäischer Gesellschaften auf westliche außerhalb «kolonialer Prozesse» zu erwähnen, da sie selbstverständlich auch Massenmedien und Konsumangebote prägen – gerade etwa in und durch Japan. Das reicht, um im Bereich der Medien zu bleiben, von den frühen Filmen von Kurosawa Akira 黒澤明, die weitreichenden Einfluss auf klassische Hollywood-Produktionen hatten, bis zu Innovationen in der Robotik oder im Design.<sup>366</sup> Shohat

---

Auch wenn er das Verhältnis von «Kultur/Kulturen» und «Moderne/Modernen» behandelt, geht es ihm gleichermaßen um ein Paradigma, globale Differenzierungen wie Verflechtungen beschreiben zu können. (Vgl. Elberfeld 2017b, 220–272, v. a. 220 ff.) Das verknüpft er auch mit Verweisen auf *entangled modernity/modernities* als einer neuen begrifflichen «Suchbewegung» und ergänzenden Begriffen zu *entangled history/histories*. (Vgl. Elberfeld 2017b, 232 f.)

<sup>364</sup> Vgl. Osterhammel und Jansen 2012, 100.

<sup>365</sup> Vgl. Shohat und Stam 2014. Zitat von ebd., 7. Dort schreiben sie: «What narrative and cinematic strategies have privileged Eurocentric perspectives, and how have these perspectives been interrogated? [...] We do suggest [...] that there is «more in heaven and earth» than is dreamed of in the world of Hollywoodcentrism.» An anderer Stelle definieren sie letzteres als einen Namen für «Eurozentrismus» in *Film Studies*. Vgl. ebd., 29 f.

<sup>366</sup> Zum Kurosawa Beispiel: Sein *Shichinin no samurai* 七人の侍 («Die sieben Samurai», 1954) ist direkte Vorlage für John Sturges genreprägenden Western *The Magnificent Seven* («Die glorreichen Sieben», 1960); Kurosawas *Yōjimbō* 用心棒 («Yojimbo», 1961) ist direkte Vorlage für Sergio Leones *A Fistful of Dollars / Per un pugno di dollari* («Für eine Handvoll Dollar», 1964). Motive aus Kurosawas *Kakushi toride no san akunin* 隠し砦の三悪人 («Die verborgene Festung», 1958) sind narrative Inspiration und teilweise auch Vorlage für George Lukas *Star Wars* (ab 1977) ebenso wie stilistische Inspiration, etwa in der an die Helme der portraitierten Samurai angelehnten Helme der Storm Trooper und Darth Vaders. Zu letzterem siehe Kaminski 2008, 46–60.

Diese Beispiele werfen natürlich nicht nur Fragen in Sachen Wechselwirkungen, *entanglement* oder «Interkulturalität» auf, sondern auch schlicht über die Aneignung und den Diebstahl geistigen Eigentums – was sich vielleicht nicht immer sauber trennen lässt, hier aber nicht der entscheidende Punkt ist: Vielmehr geht es um die Transformationen und Veränderungen, die in diesem Beispiel ein japanischer Künstler für westliche Kulturschaffende angeregt hat – und sei es in einem im Westen entstandenen Medium wie dem (*Western*-)Film –, und Kurosawa

und Stam fassen zusammen: «Western art has always been indebted to and transformed by non-Western art [...]»<sup>367</sup>

Die Wechselwirkungen und *entanglements* erschöpfen sich aber nicht im Medien- und Kunstbereich oder ähnlichen Konsumangeboten – obgleich sie hier häufig besonders leicht zu identifizieren sind – sondern gehen weit darüber hinaus. Jan Nederveen Pieterse formuliert sogar, dass der Westen mit seinem eigenen, kollektiven Erbe nichtwestliche Einflüsse nicht einfach nur aufgenommen habe, sondern sogar von ihnen konstituiert worden sei.<sup>368</sup> Ähnlich formuliert Hobson bereits im Titel *The Eastern Origins of Western Civilisation* mit der einprägsamen Gegenüberstellung des «oriental West» und des «Eurocentric myth of the West».<sup>369</sup> Conrad bezeichnet es mit Verweis auf die *Postcolonial Studies* als naheliegend, das «Einbahnstraßen-Paradigma der Kolonialgeschichte» zugunsten einer Darstellung der Komplexität der Wechselwirkungen zu überwinden.<sup>370</sup> Nederveen Pieterse formuliert treffend:

Imperialism, domination and imposition are but one side of the story, relatively late and of brief duration; absorption, assimilation, and adaption are the other side of the coin, obscured by the narcissism of imperialism. European culture is a hybrid culture.<sup>371</sup>

In diesem Sinne wird in der IKP<sub>C</sub> die Auffassung, dass Philosophie «immer schon interkulturell» gewesen sei, durch die Suche nach Beispielen historischer Interaktionen, Begegnungen und Austauschprozesse zu untermauern versucht, wie schon in Kapitel 2.1.1. ausgeführt. Aber auch ohne Bezug auf die IKP<sub>C</sub> und ihre Rhetorik sind mögliche geistesgeschichtliche Verbindungen zu erkennen, wie etwa anhand des, den Eroberungen Alexanders des Großen folgenden, grie-

---

selbst natürlich auch von westlichen Quellen beeinflusst wurde. Zugleich stellt auch die Arbeit etwa Leones u. a. an «Italo-Western» eine «interkulturelle» Transformation für das amerikanische Western-Genre dar.

**367** Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14. Vgl. ebd. Sie nennen dort Beispiele wie etwa maurische Einflüsse auf Poesie, afrikanische auf moderne Malerei, Einflüsse aus dem Kabuki oder Nō auf europäisches Theater und Film, u. v. m.

**368** Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 14. Sie zitieren Nederveen Pieterse: «[...] it was constituted by them.» Dieses Zitat stammt laut Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 49, Endnote 4 und Endnote 2 aus einem nicht publizierten Paper aus dem Jahr 1992 mit dem Titel «Unpacking the West: How European is Europe?» Mit Nederveen Pieterse 1994 hat der Autor einen gleichnamigen Artikel veröffentlicht, bei dem es sich laut ihm um eine überarbeitete Fassung eines Vortrags aus dem Jahr 1992 handle, in dem ich diese exakte Formulierung nicht wiedergefunden habe, obgleich sie übereinstimmend mit dem Tenor des Artikels ist.

**369** Siehe Hobson 2004.

**370** Vgl. Conrad 2005, 247.

**371** Nederveen Pieterse 1994, 146.

chisch-indischen Austauschs und der graeco-indischen/graeco-buddhistischen Synthesen.<sup>372</sup>

Zugleich muss auch hier beachtet werden, nicht zu stark vereinfachend den «Westen» und «Nichtwesten» o. ä. gegenüberzustellen oder sogar verflechtend zu reifizieren, sondern vielmehr die diversen Schattierungen und Vagheiten der *entanglements* innerhalb und zwischen bestimmten Gruppen zu beachten, wie Gassmann et al. ganz ähnlich betonen:

While there are many «entangled histories» to be taken into account (not only between Asia and Europe, but also within Asia and Europe), the extent of interaction has differed considerably, and included disentanglements and parallel or tangential histories. Thus, while some common tendencies can be observed in the Eurocentric reception and interpretation of all traditions concerned, when we look across the complete spectrum of traditions surveyed, they have played out quite differently and engendered diverging, even paradoxical results.<sup>373</sup>

Aus dem «komplexen Beziehungsgeflecht zwischen den Weltregionen» erwächst auch eine Herausforderung für die Wissenschaft: Wie Randeria und Römhild argumentieren, werde dadurch auch stark die disziplinäre Aufteilung insbesondere in den Regionalwissenschaften in Frage gestellt, bei gleichzeitiger Nutzbarmachung deren Expertise:

Auch der Blick auf die Entwicklung Europas verschiebt sich damit von einer insularen, autozentrischen Betrachtung auf die Interaktionen und Austauschprozesse mit der postkolonialen Welt: Mit einer solchen Perspektive, die noch umfassender einzulösen ist, wäre eine nachhaltige Dezentrierung verbunden, in der die «Peripherie» der «Anderen» in den Mittelpunkt einer verflechtungsgeschichtlichen Europaforschung rückt.<sup>374</sup>

Mit «Dezentrierung» und dem Überwinden einer «autozentrischen Betrachtung» korrespondiert natürlich der Sprachgebrauch der IKP<sub>C</sub>, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass er mit «Interkulturalität» einseitig positiv ausgerichtet zu werden droht.

Conrad und Randeria betonen angesichts der Wechselwirkungen, der Einflüsse der europäischen Expansion auf Europa selbst und der «Hybridität des kolonialen Austauschs» treffend, dass das jedoch nicht impliziere, «[...] dass es sich dabei um eine gleichwertige, egalitäre Beziehung handelte».<sup>375</sup> «Interkulturalität» als durchweg positiv bzw. konstruktiv verstandene Form von Interaktion

---

372 Siehe z. B. Beckwith 2005, der einen buddhistischen Einfluss auf Vorsokratiker am Beispiel von Pyrrhon von Elis diskutiert, dem Begründer der pyrrhonischen Skepsis, dessen Denken laut Beckwith an der Begegnung mit dem frühen Buddhismus geformt worden sei.

373 Gassmann et al. 2018, 40. Vgl. ebd., 40 f.

374 Randeria und Römhild 2013, 17. Vgl. ebd., 17 ff.

375 Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 47. Vgl. ebd.

oder «Verflechtungen» geht also vollständig an den historischen (und gegenwärtigen) Gegebenheiten vorbei:

Das Paradigma der Interaktion darf jedoch nicht dazu verleiten, die Reziprozität von Beziehungen zu einem Ideal von Gleichberechtigung und Äquivalenz zu stilisieren. Die Verbundenheit der Welt impliziert keineswegs die Abwesenheit von Ungleichheit, Macht und Gewalt. Im Gegenteil: Die Mehrzahl der Kontakte erfolgte unter ungleichen Voraussetzungen; Interaktionen waren häufig hierarchisch oder gar repressiv. Die Betonung der Verbundenheit sagt zunächst noch nichts über die Modalitäten der Interaktion aus, die von erzwungener Übernahme, freiwilliger Assimilation, gewaltsamer Zerstörung bis zu wechselseitiger Umstrukturierung reichen können.<sup>376</sup>

Conrad und Randeria betonen also treffend, dass die Tatsache der Verbundenheit an sich noch gar nichts über die Form der Interaktion aussage. Schreiben sie das natürlich allgemein historisch, ist diese Erkenntnis für die Geschichte der Philosophie und die versuchte Etablierung von interkultureller Philosophiegeschichte nicht weniger valide. Interaktionen sind eben auch denkbar als Formen von Gewalt, Plünderungen, Aneignung etc., oder wie Nederveen Pieterse auch schreibt, als europäischer «cultural cannibalism» und «cultural indigestion»: Aus Formen des «borrowing» seien schnell «appropriation» und «plunder» geworden.<sup>377</sup> Damit ist eine ganze Skala aufgezeigt, auf der «Aneignung» funktioniert – von einem simplen «Erlernen» hin zu äußerst gewaltsamen Formen.

Darin liegt ein entscheidender Punkt meiner Argumentation zur Trennung von deskriptiver und normativer Ebene der «Interkulturalität», insbesondere in der IKP<sub>C</sub>: Durch das einseitige, positive Framing von «Interkulturalität» kommt der Begriff nicht in Frage für eine deskriptive Verwendung, also zur Beschreibung von Austauschprozessen, *entanglements* etc., die oftmals von Ungleichheit, Gewalt und Aneignung geprägt waren (und sind). Auch bei denkbaren, weniger positiven Definitionen von «interkulturell» ist der Begriff durch das Festhalten an «Kultur» und deren inhärenten, begrifflichen Problemen wenig zur Deskription geeignet. Als normativer Begriff leidet «interkulturell» ebenfalls unter diesen Vorbelastungen. Nicht zuletzt deswegen ist der Interkulturalitätsbegriff und seine Anwendung in der IKP<sub>C</sub> nicht geeignet, eine Lösung für die Problematik des (Euro-)Zentrismus darzustellen oder zumindest weiterführende Lösungsperspektiven aufzuzeigen. Vielmehr läuft diese Verwendung Gefahr, die vorhandenen Probleme nicht nur zu verstärken, sondern auch neue zu evozieren.

<sup>376</sup> Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 40.

<sup>377</sup> Vgl. Nederveen Pieterse 1994, 139–144. Vgl. auch ebd., 132–139 für Beispiele des «borrowing».



## 7. Zur Problematik des Philosophiebegriffs

Die Bedeutung von «Philosophie» ist stark umstritten: Das Begriffs-Verständnis variiert von einem engen Eurozentrismus, der «Philosophie» nur in der «westlichen Zivilisation» sieht, bis hin zu globalphilosophischen, etwa «interkulturellen» Ansätzen, die einen alternativen Philosophiebegriff etablieren wollen. James Maffie fragt treffend:

Why does this issue generate so much heat? Why does it matter who is, and who is not, deemed a philosopher? As countless scholars have argued, philosophy plays a vital role in the modern West's conception of itself and of the non-Western *Other*. What is at stake here is nothing less than the modern West's self-image as rational, self-conscious, civilized, cultured, human, disciplined, modern, and masculine in contrast with the non-West as irrational, appetitive, emotional, instinctive, uncivilized, savage, primitive, non-human, undisciplined, backward, feminine, and closer to nature.<sup>1</sup>

In den Augen vieler geht es mit «Philosophie» also um einen zentralen Pfeiler des westlichen Selbstverständnisses. Mall kommentiert, dass die europäische Philosophie seit Langem die «hausgemachte Angst» hege, in einem «gleichberechtigten Gespräch» mit anderen «philosophischen Traditionen» ihre «Identität» zu verlieren, was laut ihm auf einem Anspruch beruhe, der gar nicht erst hätte erhoben werden dürfen.<sup>2</sup> Maffie schreibt pointiert vom «chauvinistic chorus denying membership in Club Philosophy to non-Western thinkers»<sup>3</sup> – ein Chor, zu dem neben akademischen Philosophen (wie Husserl, Levinas oder Rorty) auch Anthropologen, Historiker und Religionswissenschaftler zählten. Diesen zufolge seien andere Völker zwar zu «religious and mythopoetic thought» in der Lage, nicht aber zu philosophischem Denken:

As though channeling sixteenth-century European «discoverers», these modern-day schoolmen argue that non-Western peoples are in effect unreasoning, philosophical sleepwalkers.<sup>4</sup>

---

1 Maffie 2014, 5 f. Kursivschreibung im Original.

2 Vgl. Mall 1995, 12.

3 Maffie 2014, 6. Vgl. ebd.

4 Maffie 2014, 5. Vgl. ebd., 4–8. Vgl. auch Kimmerle, demzufolge «[a]ndere Kulturen [...] als unfähig erachtet [werden], die besondere geistige Anstrengung der Philosophie zu vollbringen». (Kimmerle 2002, 8 f. Vgl. ebd. Vgl. auch Kapitel 5.1.) Ob die von Maffie genannten Den-

In der Tat wirkt es seltsam aus der Zeit gefallen, wenn so vehement das potentiell Philosophische nichtwestlicher Quellen verneint oder ignoriert wird, in der Regel ohne stichhaltige Begründung. «Aufgeladen» und «hitzig» im Sinne Maffies ist die Debatte um den Philosophiebegriff mitunter auch, weil die Argumentation derer, die sich für interkulturelle o. ä. Ansätze in der akademischen Philosophie einsetzen, oftmals sehr persönlich, hartnäckig leidenschaftlich und nachgerade emotional wirken. Die Frage nach der «Hitzigkeit» ist ebenfalls berechtigt, wenn man bedenkt, wie etwa Rorty treffend anmerkt, dass die akademische Disziplin «Philosophie» zudem «very little relevance to anything going on outside itself»<sup>5</sup> habe. Diese Einschätzung teilen globalphilosophisch Denkende sehr häufig jedoch nicht: Vielmehr ist hier «Philosophie» Teil der Hierarchisierungen, die mit der europäischen Expansion und insbesondere den Zivilisierungsmissionen die Welt geprägt haben und immer noch prägen, sowie Ausdruck der vorgeblichen Synonymität des «Westens» mit «Zivilisation» o. ä.<sup>6</sup> Maffie formuliert pointiert:

Philosophy, «the queen of sciences», as Aristotle so marvelously characterized it, represents *the pinnacle of humanity's intellectual and rational achievement*. For the European Enlightenment, philosophy represents *the intellect's emancipation* from the fantasies of myth and shackles of religious dogma. Western culture's philosophy versus nonphilosophy binary is thus a social-historical tool constructed to celebrate and legitimize the West and its imperial hegemony while at the same time denigrating «the Rest» and legitimizing its heteronomy.<sup>7</sup>

Hierin liegt der Kern des Argumentierens für Philosophie außerhalb Europas auch in der IKP<sub>C</sub>: Als Zeichen der Anerkennung, als Beweis der Gleichwertigkeit und «Augenhöhe». Denn dem Denken anderer «Kulturen» und Gesellschaften das Prädikat «Philosophie» zu verweigern, ist für die meisten globalphilosophischen Autoren letztlich gleichbedeutend damit, dieses Denken als «nicht gleichrangig» o. ä., d. h. als nicht gut genug, um «Philosophie» zu sein, zu erachten.

---

ker tatsächlich «chauvinistisch», eurozentrisch o. ä. argumentieren oder lediglich die historische Genese der akademischen Philosophie betonen, die eine Übertragung auf nichtwestliches Denken erschwere oder ausschließe, «westliche Philosophie» also nachgerade tautologisch sei (wie bei Husserl), wird im Einzelfall genauer zu prüfen sein.

<sup>5</sup> Richard Rorty im Interview mit McReynolds 2015, 28. Vgl. ebd. Rorty trifft diese Aussage im Kontext der Kontroversen der McCarthy-Ära und der Frage, warum nur wenige Philosophen davon betroffen gewesen seien. Maffie hingegen sieht auch Rorty als Teil des zitierten «chauvinistic chorus». Vgl. Maffie 2014, 6.

<sup>6</sup> Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143 f. Vgl. Kapitel 4.4.

<sup>7</sup> Maffie 2014, 6. Meine Hervorhebungen durch Kursivschreibung. Vgl. ebd., 6f. Die Grundlagen der Problematik der binären Konstruktion von «Philosophie» und «Nichtphilosophie» habe ich in Kapitel 4 und 5 dargelegt.

## Die Problematik

Auch über die Probleme der IKP<sub>C</sub> hinaus ist die Frage zentral, wie mit dem Philosophiebegriff im 21. Jahrhundert und damit automatisch in globaler Perspektive operiert werden kann.<sup>8</sup> Durch ihren Anspruch als Universalwissenschaft und in ihrem historischen Verständnis als Ursprung aller Wissenschaft, sowie in ihrer Verbindung zur europäischen Expansion, sieht sich die akademische Philosophie heute nicht nur durch andere Wissenschaftszweige herausgefordert, sondern v. a. auch durch globale Stimmen jenseits ihrer selbstgezogenen Grenzen. Philosophie wird weltweit als europäische, graecoromanisch-abrahamitisch gedachte «Tradition» an den Universitäten betrieben, während andere «intellektuelle Traditionen» nicht Teil dieses Curriculums sind. Was zunächst wie eine banale Feststellung klingen mag, erweist sich nicht nur durch den thematischen Kontext sehr schnell als problematisch. Wenn etwa Kimmerle Empörung darüber zum Ausdruck bringt, dass Philosophie für die westliche Geistesgeschichte reklamiert werde, dann ist damit eine ganz bestimmte Auffassung von «Philosophie» verbunden.<sup>9</sup> Schließlich halten die IKP<sub>C</sub> und andere globalphilosophische Orientierungen «Philosophie» für eine Kategorie, die an vielen Orten weltweit anzutreffen sein müsse, während die akademische Philosophie das dezidiert anders sieht. Ganz offensichtlich liegen hier auch andere Definitionen von «Philosophie» zu Grunde und eine wittgensteinsche Verhexung des Verstandes durch die Sprache scheint auch mit Bezug auf den Philosophiebegriff selbst nahe zu liegen.<sup>10</sup>

Dieses Kapitel dient dazu, Teile dieser «Verhexung» zu besprechen und Vorschläge zu ihrer Lösung zu diskutieren: Denn nicht nur die Verwendung von «Interkulturalität» ist problembehaftet, wie im vorherigen Kapitel gezeigt, viel mehr noch ist das mit «Philosophie» der Fall. Insbesondere gilt das m. E. in der Verwendung globalphilosophischer Ansätze wie der IKP<sub>C</sub>, präzise weil das zu integrierende Denken notwendigerweise an dem etablierten, philosophischen Denken gemessen bzw. damit verglichen wird. Bernasconi hebt hier die dilemmatische Doppelbotschaft der westlichen Philosophie an «nichtwestliche Philosophie» hervor: Letztere sei entweder

[...] so similar to Western philosophy that it makes no distinctive contribution and effectively disappears; or it is so different that its credentials to be genuine philosophy will always be in doubt.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Wie zuvor in Kapitel 3.4. zitiert schlägt Richard King die Entwicklung eines «postwesternism» (statt einer eurozentrischen «Postmoderne») vor. Vgl. King 1999b, 230–234. Vgl. auch Dhawan 2007, 26–36.

<sup>9</sup> Vgl. Kimmerle 2002, 8.

<sup>10</sup> Vgl. PU, §109.

<sup>11</sup> Bernasconi 1997b, 188. Vgl. ebd. und vgl. Maffie 2014, 5 ff., der sich auch auf Bernasconi bezieht.



Nicht zuletzt erfährt das «fremde» Denken so eine Aneignung und Entfernung aus dem Kontext seiner Entstehung und wird, an Webers treffende Formulierung angelehnt, inkludierend exkludiert, auch weil es durch die Ergänzung als «japanische» o. ä. Philosophie in einer Nische platziert wird.<sup>12</sup> Ganz ähnlich betont Obert, dass die Inhalte «fremden Denkens» zeitgenössisch wie historisch

[w]ie selbstverständlich [...] zuerst einmal in eine *abendländische Art und Weise philosophischer Rede* gegossen werden [müssen], bevor sie für interkulturelle und vergleichende Philosophie belangvoll werden. Alle «Traditionen» wie [...] Gesprächspartner eines «Polyloges» etwa müssen sich nicht nur sprachlich sondern auch rein formal einer [...] «Übersetzung» ins Gewand europäischer Philosophie unterziehen, bevor sie Beachtung finden.<sup>13</sup>

Entsprechend leichtfertig erscheint es also, den Begriff «Philosophie» schlicht durch eine Vielzahl von Attributen ergänzen zu wollen, um Philosophie in globaler Perspektive zu betreiben. Obert findet daher deutliche Worte für die Rezeption Ostasiens in der akademischen Philosophie (welche sich m. E. auch ohne weiteres auf die Rezeption anderer Regionen ausweiten lässt), die von «Ignoranz und Fehleinschätzung» geprägt sei:

So geht man immer noch davon aus, im chinesischsprachigen Raum werde heute entweder «chinesische Philosophie» getrieben, welche meist als «traditionelles Denken» abgetan wird, oder aber Philosophie nach westlichem Muster – nur un kreativ und ohne Niveau.<sup>14</sup>

Connolly sieht entsprechend für die Auffassung, dass es keine nichtwestliche Philosophie gebe, als Hauptquellen (neben der quasi herkömmlichen Behauptung, dass nichtwestliches Denken nicht das Niveau von Philosophie erreiche) eben auch, dass «[...] many outside the West have been skeptical of the attempt to make a Western cultural product the standard for the rest of the world».<sup>15</sup>

Das Problem besteht also sowohl darin, nichtwestliches Denken als «Philosophie» zu bezeichnen, als auch darin, es nicht als «Philosophie» zu bezeichnen. Dieses quasi tragische Spannungsverhältnis entsteht aus der erwünschten und mitunter erforderlichen Integration «anderen» Denkens und dem Problem der Aneignung bzw. Umformung. Denn zugleich kann das außereuropäische Denken auch nicht einfach unübersetzt bleiben oder außer Acht gelassen werden, nicht zuletzt, weil der Eurozentrismus in der Philosophie, wie auch in anderen Bereichen, insofern ein «Auslaufmodell» ist, als er den Herausforderungen glo-

12 Vgl. z. B. Weber 2013a, 601 f. («inclusionary exclusion»). Vgl. u. a. Kapitel 6.2.1. und Kapitel 7 passim.

13 Obert 2009, 315. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

14 Obert 2009, 317. Vgl. ebd., 315–317.

15 Connolly 2015, 12.

balen Denkens unter Wahrung philosophischer Ansprüche gar nicht gerecht werden kann. Obert formuliert prägnant:

Außereuropäische Lebenswelten und Schriftzeugnisse bedeuten heute eine unverzichtbare Quelle kritischer Reflexion – wie tief und bewußt auch immer die Kenntnisse vom sogenannten Anderen sein mögen. Immerhin sollte die Philosophie jene Chance zur Öffnung und Selbstbesinnung nicht länger ungenutzt lassen, die sich ihr der Gestalt eines *gegenwärtigen* Philosophierens in außereuropäischen Lebenswelten und fremden Sprachen bietet.<sup>16</sup>

Damit weist Obert in eine entscheidende Richtung: Es geht um den Gegenwartsbezug (und nicht primär um die Suche nach z. B. «Interkulturalität» in der Vergangenheit), um Vielsprachigkeit und damit um Vielfalt in der Welterfahrung sowie Konstruktion der Wirklichkeit. Es geht auch um die «Chancen», die der Philosophie damit gegeben werden: Zur Selbstbesinnung und Klärung ihres Selbstverständnisses, ebenso wie zu Öffnung und Wachstum durch die kritische Auseinandersetzung *mit* außereuropäischem Denken und dem kritischen «Ausinandergesetzt-Werden» *durch* außereuropäisches Denken.

Der entscheidende Punkt Oberts dabei ist aber, dass dies nicht mit interkulturellem Philosophieren gelingen werde, denn es bedürfe

[...] gerade nicht eines eigenen Vermittlers, einer Disziplin namens «vergleichende Philosophie» oder «interkulturelle Philosophie». Beide Ausrichtungen tragen bis heute ganz unverkennbar das *signum* der europäischen Fachphilosophie, von deren Grundbefindlichkeit sie durchstimmt sind, deren methodologische Errungenschaften und Beschränkungen sie verpflichtet sind und aus deren Grundanliegen einer Vermittlung des Partikularen mit dem Allgemeinen sie ihren ganzen Sinn schöpfen.<sup>17</sup>

Auch m. E. wird die IKP<sub>C</sub> ihren eigenen Ansprüchen und Zielen letztlich nicht gerecht, obgleich sie redlich bemüht ist und einige interessante Ansätze hervorgebracht hat. Viele in der IKP<sub>C</sub> argumentieren, wie etwa Mall oder Elberfeld, für einen nicht zuvor festgelegten Philosophiebegriff, d. h. der nicht von einem Vorverständnis zumeist einer bestimmten westlichen Tradition geprägt sein soll.<sup>18</sup> Ihre Arbeiten präsentieren das Ideal einer unvoreingenommenen Suche nach «Philosophie», die nicht vom historisch geformten Verständnis einer philosophischen Tradition geprägt ist. Fraglich ist, wie das möglich sein kann: Wonach sollte denn gesucht werden, wenn nicht bereits ein Verständnis davon bestünde, was Philosophie ist? Und wie kann überhaupt das Problem der Projektion umgangen bzw. damit umgegangen werden?

16 Obert 2009, 314. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

17 Obert 2009, 314. Kursivschreibung im Original.

18 Vgl. z. B. Elberfeld 2017b, 155.

Weidtmann betont die gleichzeitige Globalisierung und Regionalisierung im alltäglichen Leben, in Wirtschaft, Politik und eben auch in der Philosophie: Durch moderne Kommunikationsmöglichkeiten sei der internationale Diskurs erleichtert worden, und es

[...] melden sich zunehmend viele eigenständige Stimmen zu Wort, die sich auf nicht-europäische und nicht-westliche Erfahrungstraditionen berufen und Philosophien entwerfen, die sich nicht in den Bedeutungsrahmen der europäisch-westlichen Philosophietradition einfügen.<sup>19</sup>

Der tatsächliche Einbezug nichtwestlicher Stimmen in der akademischen Philosophie, die nicht dezidiert westliche Inhalte transportieren, gestaltet sich jedoch weiterhin schwierig.

Insbesondere gilt dies auch, wenn jene Stimmen neue Perspektiven anregen, die eine gewisse etablierte, eurozentrische Perspektive in Frage stellen:

Noch immer scheint es heute für Philosophierende in Europa so zu sein, dass nur Europäer die nicht-westlichen Philosophien interpretieren. Diese einseitige Perspektive ist aber mindestens seit über hundert Jahren bereits durchbrochen durch die vielfältigen Interpretationen zur europäischen Philosophie, die vor allem in Indien, China und Japan geleistet wurden [...]. Somit ist das europäische Denken selber zum Gegenstand der Analyse und Bewertung geworden.<sup>20</sup>

Was ist damit gemeint? Schließlich ist das «europäische Denken» von *europäischen* (bzw. «westlichen») Denkern andauernd kritisch analysiert, bewertet und interpretiert worden. Welchen Unterschied macht also eine z. B. ostasiatische Interpretation? Gemeint ist mit derartigen Aussagen wohl, dass europäisches Denken qua europäisches Denken kontextualisiert und als solches analysiert wird, dass also der Bezugsrahmen, von dem aus die Interpretation durchgeführt wird, ein nicht mehr ausschließlich europäischer ist. Europa ist somit nicht mehr der Ausgangspunkt des Denkens, der «Nullmeridian», von dem aus die Abweichung des «Fremden» gemessen und bewertet wird, sondern ist selbst Teil dieser Bewertungen geworden.

Diese Ansicht ist in mehrfacher Hinsicht problematisch – allein bereits dadurch, dass sich die geographischen und «kulturellen» Kategorien nicht so leicht aufrechterhalten lassen, wie das noch zu kolonialen Zeiten der europäischen Expansion der Fall gewesen sein mag. Vielmehr verschwimmen die Kategorien, wenn etwa Elberfeld die Kyōto-Schule als Beispiel par excellence für eine vielfältige und kritische Auseinandersetzung mit Europa nennt. Der Wichtigkeit und Geltung ihrer Kritik unbenommen sind die Denker der Kyōto-Schule, wie akademische Philosophen weltweit, jedoch stark geprägt von ihrer Ausbildung in

19 Weidtmann 2016, 10. Vgl. ebd., 9–11.

20 Elberfeld 2017b, 168. Vgl. ebd., 167–170, 179–182 und 218.

«westlicher» Philosophie und der Auseinandersetzung damit. Sie vertreten also nicht eine überwiegende (oder gar «rein») «japanische» oder «nichtwestliche» Perspektive, wenn man diese Kategorien bemühen möchte: Ihre Ausgangslage ist zwar bereits die eines erweiterten Kontexts, der aber nichtsdestotrotz auf vornehmlich westlich-europäischer Grundlage aufbaut.

Zugleich kann es in einer wahrhaft «globalen Perspektive» nicht nur um binäre Kontrastierungen wie die vom «West and the rest» oder von «Philosophie» und «Nichtphilosophie» gehen. Das heißt auch, dass die Debatte über «Philosophie» nur einen Teil einer größeren darstellen kann, in der es um die Auseinandersetzung zwischen Denktraditionen weltweit geht, worauf etwa Burik treffend hinweist:

Non-Western cultures are not only realizing the importance of coming to terms with the West in a more profound way by advocating their own traditions in the philosophical discourse, but they are also aware that their own philosophies and cultures per se are very much worth further exploring and comparing with other non-Western ways of thinking.<sup>21</sup>

Bleibt der Fokus hingegen einseitig nur bei «Philosophie», besteht die Gefahr einer Replikation der eurozentrischen Auffassung des «Sonderstatus» der Philosophie.

### Ausblick auf das Kapitel

Es ist in der Literatur durchaus üblich, etwa mittels eines Vergleichs der Methoden oder der Ideen, Ähnlichkeiten zwischen westlichen und beispielsweise japanischen Denkern aufzeigen und so beweisen zu wollen, dass es eben auch im vor-modernen Japan Philosophie *sui iuris* gegeben habe. Andere Ansätze suchen nach ähnlichen Begriffen, wie Panikkar nach «homöomorphen Äquivalenten», die das Gleiche oder doch etwas sehr Ähnliches in anderen «Kulturen» beschreiben, was im Westen als Philosophie gilt. All diesen Strategien und Ansätzen folge ich nicht, ohne damit ihre grundsätzliche Legitimität in Frage zu stellen: Vielmehr versuche ich zu argumentieren, dass die Fixierung darauf, Philosophie in anderen Begriffen oder Traditionen zu suchen, das eigentliche Ziel verfehlt. Die philosophische Auseinandersetzung ist unabhängig davon möglich, als was der Untersuchungsgegenstand oder Dialogpartner kategorisiert wird. Dass das Fehlen eines korrespondierenden Begriffs oder Worts für «Philosophie» entweder als Defizit gilt oder als Anlass für Nachforschungen, worin Philosophie unbenannt zu finden sein könnte, sind gleichermaßen Ausdruck eines Eurozentrismus, der den Begriff «Philosophie» mit Bedeutung überlädt. Einen im Ansatz differenzierteren Versuch wagen die folgenden Abschnitte, ohne dass damit der

21 Burik 2009, 1 f. Vgl. ebd.

Anspruch auf Vollständigkeit verbunden wäre; vieles wird an anderer Stelle weiter vertieft werden müssen. Das Grundmomentum dieses Kapitels ist dabei das, was von vielen Autoren als die Grundhaltung des Philosophierens selbst erachtet wird: Das Staunen – mitunter auch darüber, welche Vielfalt und auch welche Brisanz mit dem Philosophiebegriff verbunden sind.

Da es sich um eine komplexe, nuancierte und nicht leicht zugängliche Argumentation handelt, werde ich hierbei oftmals ähnliche, allerdings verschiedene Perspektiven berücksichtigende Argumente vorbringen. Dazu werde ich zunächst etwas vertiefter auf die begriffliche Vielfalt und Problematik von «Philosophie» in globaler Perspektive eingehen (Kapitel 7.1.). Anschließend werde ich, aufbauend auf die über die bisherige Arbeit verstreuten Einsichten, auf einige Aspekte des Philosophiebegriffs in der IKP<sub>C</sub> weiter eingehen, v. a. die Vorstellung von Philosophie als «generischem Begriff» (Kapitel 7.2.). Darauf folgend werde ich gegen dieses Verständnis und gegen die Zuschreibung «Philosophie» an nichteuropäisches Denken bzw. an außereuropäische Gesellschaften v. a. mit Hilfe des Beispiel Japans argumentieren, den in vielerlei analogen Fall von «Religion» ansprechen sowie einige Überlegungen zu den mit dieser Problematik verbundenen Sprachproblemen anstellen (Kapitel 7.3.). Anschließend werde ich die in globalphilosophischen Positionen oft präsentierte Argumentation zu Wittgensteins «Familienähnlichkeiten» und «Philosophie» problematisieren, und auf die Probleme des *tertium comparationis* sowie auf Ralph Webers prä-komparatives Tertium zurückkommen (Kapitel 7.4.). Davon ausgehend werde ich argumentieren, dass die IKP<sub>C</sub> Gefahr läuft, durch ihre Argumente und Haltung selbst eine Art anti-eurozentrischen Eurozentrismus zu vertreten (Kapitel 7.5.). Abschließend erbringe ich mit Bezugnahme auf die *Ordinary Language Philosophy* einen Vorschlag zum Umgang mit «Philosophie» und reflektiere über daraus erwachsende Aspekte für Philosophie als Wissenschaft in globaler Perspektive (Kapitel 7.6.).

### **7.1. Begriffliche Probleme mit «Philosophie» I: Vielfalt der «Philosophien»?**

Den mannigfachen Versuchen der Begriffsbestimmung von «Philosophie» in der Literatur werde ich im Einzelnen ebenso wenig nachgehen wie ein historisches Bild der Entwicklung und Veränderungen des Philosophiebegriffs zeichnen.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Siehe dazu, unter zahllosen Einführungen in und Reflexionen über den Begriff der Philosophie, z. B. Elberfeld 2006 als konzise Übersicht, wo er zahlreiche Quellentexte von westlichen Philosophen zur titelgebenden Frage «Was ist Philosophie?» präsentiert. Im Nachwort mit dem Titel «Philosophie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert» kommt er u. a. kurz auf asiatische «Philosophen» zu sprechen.

Vielmehr geht es hier darum, einige Ansätze der Definition von «Philosophie» zu skizzieren und v. a. in globaler Perspektive zu problematisieren.<sup>23</sup>

### «Philosophie» definieren: Philosophiebegriffe

Oftmals versuchen globalphilosophische Ansätze, «Philosophie» auf eine bestimmte Art und Weise zu definieren, um damit (möglichst) viele Phänomene des Denkens beschreiben zu können. Regelmäßig ergeht auch der Verweis darauf, dass das Verständnis von «Philosophie» allein im Westen historisch sowohl diachron wie auch synchron mitunter stark divergiert habe. Elberfeld betont, dass Reichweite und Umfang des Philosophiebegriffs auch bereits in den europäischen Traditionen uneinheitlich verstanden worden seien, und dass Vorverständnisse von «Philosophie» thematisiert werden müssten, insbesondere wenn sie eben durch europäische Ansätze geprägt seien.<sup>24</sup> Die Frage lautet also nicht nur, was «Philosophie» ist, sondern auch, was «Philosophie» war, wie Flasch schreibt:

Was zählen wir in der genannten Zeitspanne zur Philosophie? Gehört Hildegard von Bingen dazu [...]? Welchen Begriff von «Philosophie» legen wir zugrunde [...]? Kann es ein heutiger [...] sein [...]? Welchen Sinn sollte es haben, im Mittelalter Texte zu suchen, die «auch schon» enthalten sollen, was jetzt als explizite Theorie vorliegt? Ein solches Verfahren läuft auf Wiedererkennen hinaus bzw. auf das Entdecken von Vorläufern [...].<sup>25</sup>

Am Beispiel englischsprachiger Logiker führt Flasch aus, dass durch deren Anwendung einer bestimmten modernen Vorstellung von Philosophie auf die europäische Vergangenheit und der daraus folgenden Unterscheidung von philosophisch «Brauchbarem» und «Unbrauchbarem» «riesige Textgruppen» einfach weggefallen seien und in entsprechend verfassten Philosophiegeschichten des Mittelalters z. B. Meister Eckhart nicht mehr vorgekommen sei.<sup>26</sup> Ähnlich argumentiert auch Elberfeld angesichts der vielfältigen, «europäischen» Philosophiebegriffe, dass nicht nur mitunter auch diverse europäische Denker gestrichen werden müssten, sondern man womöglich sogar «[...] mehr Philosophien *außerhalb* Europas findet als in Europa selber (z. B. wenn man die Philosophie in rein transformativer Absicht versteht)».<sup>27</sup>

Das gilt allerdings ebenso umgekehrt, da auch die Philosophiebegriffe vergangener Epochen nicht einfach übernommen werden können, wie Flasch äu-

23 Vgl. dazu z. B. auch Elberfeld 2017b, 155–170 oder Gassmann et al. 2018.

24 Vgl. Elberfeld 2017b, 153–156.

25 Flasch 2003, 64. Vgl. ebd., 62–65.

26 Vgl. Flasch 2003, 64 f.

27 Elberfeld 2017b, 162. Vgl. ebd., 162 f. Kursivschreibungen im Original.

berst treffend hervorhebt: Zum einen, weil nicht nur Texte, die sich selbst als philosophisch deklarierten, auch als philosophisch gelten könnten, zum anderen auch, da die Philosophiebegriffe antiker oder mittelalterlicher (sowie wie oben gezeigt auch frühneuzeitlicher) Autoren stark divergiert hätten. Flasch weist im Rahmen der Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung von «Philosophie» in historischer Hinsicht darauf hin, dass im antiken Rom unter Diokletian beispielsweise Bergbauingenieure als *philosophi* bezeichnet worden seien,<sup>28</sup> und dass «Philosophie» in der Spätantike viele Bedeutungen gehabt habe, u. a.:

Wehrwissenschaft, Grammatik, literarische Bildung, persische Theosophie, Gnosis. Diese semantische Unbestimmtheit hielt lange an. [...] Selbst für die Aristoteliker deckte «Philosophie» ein für uns heute ungewohnt weites Feld, jedenfalls «Physik» und «Poetik», «Politik» und Biologie, Kosmologie und Logik. Schließlich hatte noch Kant einen weiteren Begriff von Philosophie als den des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Deutschland. Etwas zu einfach ausgedrückt: Nicht überall, wo «Philosophie» draufsteht, ist auch Philosophie drin, und manche Autoren haben philosophiert, hielten sich aber für Theologen, Juristen oder Mediziner. In manchem Buch ist Philosophie drin, aber es steht nicht drauf.<sup>29</sup>

Dies bezieht sich wohlweislich auf westliches Denken und erinnert etwa an Wimmer, der in globaler Perspektive argumentiert, dass Philosophie in vielen Formen zum Ausdruck kommen könne.<sup>30</sup> Die Attribuierung mit der Wortfamilie «Philosophie» sagt jedenfalls nicht notwendigerweise viel über die Inhalte oder die Personen, die damit beschrieben werden sollen. Jenen Mangel an exakter Begriffsbestimmung erachtet Flasch jedenfalls als «gravierend» und die Einteilung akademischer Disziplinen als «untauglich» für die Lösungsfindung, da sie zu «Verengung» führten. Der einzige Ausweg aus dem Dilemma des Philosophiebegriffs liege laut ihm vielmehr im «Querlesen» zwischen den Disziplinen und Kategorien.<sup>31</sup>

Auch Elberfeld argumentiert, dass sich erst in der Neuzeit die Vorstellung von Philosophie als «strenger Wissenschaft» durchgesetzt habe, im Gegensatz zu vielen vorher prägenden Philosophiebegriffen bei Platon, Aristoteles oder im europäischen Mittelalter:

Wenn im 18., 19. und 20. Jahrhundert die Existenz von Philosophie außerhalb Europas gelegnet wurde, so ging man dabei häufig von dieser neuzeitlichen Form der Philosophie als Wissenschaft aus, die auf dem Prinzip des Ich und der Vernunft gründet. Umgekehrt wurde «die europäische Philosophie» aber auch von außen häufig mit dieser Form der

28 Vgl. Flasch 2003, 64f. Flasch bezieht sich damit auf E. R. Curtius als Quelle.

29 Flasch 2003, 65. Vgl. ebd., 64f.

30 Vgl. z. B. Wimmer 2004, 36 und weiter unten in diesem Kapitel.

31 Vgl. Flasch 2003, 65.

Philosophie identifiziert und man warf dieser vor, sie sei nur wissenschaftlich und habe die Menschen spirituell verkümmern lassen.<sup>32</sup>

Zugleich hat der Begriff – wie ich weiter unten zeige – alltags-sprachlich wie allgemein-wissenschaftlich eine wesentlich breitere Verwendung behalten als in fachphilosophischen Ansätzen. Chakrabarti und Weber schreiben treffend:

[...] [T]he concept of philosophy is inexhaustibly controversial (two sides across a border often do not mean the same by 'philosophy') and paradox-generatingly self-inclusive [...].<sup>33</sup>

Auffällig ist zugleich, dass in vielen namhaften, philosophischen Wörterbüchern bzw. Nachschlagewerken «Philosophie» selbst gar nicht als Lemma gelistet oder eine Erklärung versucht wird, was damit bezeichnet sein soll (was womöglich auch der Unübersichtlichkeit des Begriffs geschuldet ist). Stattdessen werden wenn, dann lediglich philosophische Teildisziplinen (wie z. B. «Philosophische Anthropologie», «Antike Philosophie» o. ä.) aufgeführt: So etwa in Robert Audis *Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)*, in der online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* oder im *Metzler Lexikon Philosophie*. In vielen anderen wird der Begriff zwar angesprochen, wenn auch mitunter nur sehr knapp und ohne Bezug auf die schillernde Begriffsgeschichte: Z. B. *The Oxford Dictionary of Philosophy* sieht Philosophie als

[t]he study of the most general and abstract features of the world and categories with which we think: [...] the concepts with which we approach the world themselves become the topic of enquiry. [...] [P]hilosophy is what happens when a practice becomes self-conscious.<sup>34</sup>

Dazu kommen allerdings zahlreiche weitere Arten, «Philosophie» zu verstehen, hinzu, etwa der Fokus auf Philosophie als «Lebensweg», als «Lebenspraxis» oder zumindest als theoretische Auseinandersetzung mit «Lebensführung», was in globaler Perspektive oft eine große Rolle spielt. Yousefi zählt einige weitere Auffassungen auf, darunter etwa «Philosophie»

[...] als Grundlagenwissenschaft (Aristoteles), als ein Weg zur Selbsterkenntnis (Sokrates) [...] [,] als Staunen (Platon), [...] als Wissenschaft von den letzten Zwecken der

32 Elberfeld 2017b, 161. Vgl. ebd., 158–162. Vgl. auch Kapitel 5.3. Zur Kritik an der «spirituellen Verkümmern» siehe auch meine Ausführungen zum «Okzidentalismus» in Kapitel 4.4.4.

33 Chakrabarti und Weber 2016, 1.

34 Blackburn 1996, 286.



menschlichen Vernunft (Kant), [...] als spekulative Wissenschaft (Hegel), als Mittel zur Weltveränderung (Marx), als Analyse der Sprache (Wittgenstein) [...].<sup>35</sup>

Andere Definitionen wie die von Martin Gessmann im *Philosophischen Wörterbuch* rücken auch die etymologische Bedeutung von «Liebe zur Weisheit», «Liebe zum Wissen» oder «Liebe zur Wissenschaft» in den Fokus, da Philosophie Gessmann zufolge nicht nur grundsätzlich «nach der Beschaffenheit der Welt [...] und den Bedingungen dieser Beschaffenheit» frage, sondern eben auch nach «den Bedingungen und der Beschaffenheit unseres Wissens». Gerade weil sie danach frage, was Wissen sei und was als gesichertes Wissen gelten dürfe, werde sie oft als «Erste aller Wissenschaften» gesehen und sei als einzige Disziplin nicht beschränkt

[...] auf [nur] einen Gegenstandsbereich (wogegen es z. B. in der Biologie nur um die belebte Natur geht [...]). Daher kann sich die geeignete Methode philos. Untersuchungen auch nicht aus der scheinbar selbstverständlichen Voraussetzung bestimmter Gegenstände ergeben. Die Frage, was Ph. ist und wie sie zu betreiben ist, gehört bereits zur Ph.: Sie kann also nur philos. beantwortet werden. Ph. muss über ihre eigenen Bedingungen stets selbst reflektieren – auch darin unterscheidet sie sich von allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen. So kann z. B. die Frage, was Biologie ist, nicht biologisch beantwortet werden, indem man etwa die Biologie zum Gegenstand einer biologischen Untersuchung macht.<sup>36</sup>

Ogleich diese Darstellung dem üblichen Selbstverständnis in der akademischen Philosophie entspricht und sie völlig zu Recht die Problematik der Definition von Philosophie aufwirft, die weder einen «spezifischen Gegenstandsbereich» noch eine «einheitliche Methode» habe, ist sie m. E. doch bereits Teil des zuvor besprochenen Narrativs des Sonderstatus der Philosophie, das – recht «unphilosophisch» – diesen Sonderstatus nicht nur nicht in Frage stellt, sondern grundlegend bekräftigt. Wenn also Gessmann schreibt, dass die Fragen nach dem Was und Wie der Philosophie nur philosophisch beantwortet werden könnten, dann ist dies bereits die Grundlage für methodische und wissenschaftliche Einschränkung: D. h., zum einen handelt es sich um eine reduktive und zudem tautologische Definition, die den Fehlschluss des *idem per idem* zu begehen droht, da das zu Definierende Teil der Definition ist, wenn «Philosophie» nur «philosophisch» bestimmt werden könne.

Zum anderen handelt es sich angesichts der Erkenntnis der vielen alternativen Zugänge und Definitionsmöglichkeiten von Philosophie m. E. ebenfalls um einen Fehlschluss, die Philosophie ausschließlich philosophisch definieren können zu wollen, wenn etwa Gessmann, den üblichen Auffassungen in der akade-

35 Yousefi 2013, 27. Vgl. ebd., 27–31.

36 Gessmann 2009, 553. Vgl. ebd., 552 f.

mischen Philosophie folgend, betont, dass Philosophie «[...] nicht definiert werden [kann], ohne damit bereits einen philos. Standpunkt zu verbinden».<sup>37</sup>

Denn einerseits führt die von Gessmann erwähnte Erkenntnis, dass Biologie nicht biologisch definiert werden könne, nicht zu der Schlussfolgerung, dass Philosophie nur philosophisch definiert werden kann. Hierbei müsste folgerichtig auch gefragt werden, auf welche Weise Biologie denn definiert wird und ob diese Form der Begriffsbestimmung dann als «Philosophie» zählte, oder wenn nicht, als was diese Form der begrifflichen Definition von Biologie dann bezeichnet werden müsste – etwa als «wissenschaftstheoretisch», «begriffstheoretisch» o. ä.? Denn andererseits wäre mit einer derartigen Antwort darauf potenziell auch ein Weg aufgezeigt, «Philosophie» zu definieren, ohne dabei selbst «philosophisch» agieren zu müssen, sondern eben z. B. «wissenschaftstheoretisch» o. ä. Zugleich, abgesehen und unabhängig davon, kann m. E. Philosophie sehr wohl auch durch die Zugänge anderer Wissenschaften definiert werden, und erst recht in Kombination derselben, also etwa sehr erfolgsversprechend auf historische oder soziologische, durchaus aber auch auf literaturwissenschaftliche oder kulturwissenschaftliche Art und Weise. Entsprechend betonten auch Gassmann et al. treffend, dass die Frage «Was ist Philosophie?» keine rein philosophische mehr sei, sondern Teil von «larger political, economic and cultural rationales».<sup>38</sup> Dass zugleich, wie zuvor erwähnt, viele Philosophen womöglich so den «Kern» o. ä. der Philosophie nicht erfasst sähen, deutet m. E. zunächst auf die Probleme des Sonderstatus-Verständnisses hin, das sich der Definition durch andere entziehen will.

Damit soll nicht gesagt sein, dass durch andere wissenschaftliche Zugänge eine eindeutige Definition von «Philosophie» erbracht werden könnte oder gar sollte: Es geht vielmehr um die Betrachtung der blinden Flecke der Philosophie, und damit um Beiträge zu ihrem Verständnis, die sie selbst nicht erbringen kann (zumindest nicht, ohne soziologische, historische etc. Zugänge selbst als Teil von «Philosophie» zu definieren). Gerade auch in globaler Perspektive, d. h. in der Auseinandersetzung mit nichtwestlichen intellektuellen Traditionen und der eurozentrischen Vergangenheit, geht es auch um eine Überwindung des eigenartig unterreflektierten Selbstverständnisses der akademischen Philosophie, insbesondere hinsichtlich ihres «Sonderstatus». Dies umso mehr, wenn auch Gessmann, wie in Kapitel 5 besprochen, eine grundlegende Gemeinsamkeit aller philosophischen Schulen in der «kritischen Prüfung bestehender Auffassungen» sieht, d. h. in der Bereitschaft, «[...] gängige Voraussetzungen nicht einfach hinzunehmen, sondern stets aufs Neue zu prüfen».<sup>39</sup> Sowohl in Hinblick auf ihren Sonderstatus

37 Gessmann 2009, 553. Vgl. ebd.

38 Vgl. Gassmann et al. 2018, 10.

39 Gessmann 2009, 553. Vgl. ebd. Vgl. Gassmann et al. 2018, v. a. 6 f., zum kritischen Anspruch der Philosophie.

unter anderen Wissenschaften als auch unter anderen (globalen) «Wissens-» oder «Weisheitsformen» o. ä wird der eklatante Selbstwiderspruch im Selbstverständnis akademischer Philosophie umso offensichtlicher, wenn sie zwar «gängige Voraussetzungen» stets überprüfen will, dies aber kaum der Fall ist, wenn es um die gängigen Vorannahmen über Philosophie selbst geht.<sup>40</sup>

### «Philosophie» außerhalb des Westens

Die Suche nach Philosophie in globaler Perspektive steht oft in Verbindung mit dem Versuch, allgemeine Kriterien für «Philosophie» zu erarbeiten, was, eingedenk der zuvor skizzierten Schwierigkeiten und vielfältigen Definitionsmöglichkeiten, diffizil ist. Karsten Schmidt benennt im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Ansätzen zur Bestimmung von «Philosophie» etwa Aspekte

[...] wie rationale Begründbarkeit, Freiheit von traditionellen Bindungen, Bestimmung von Prinzipien, Methodengeleitetheit und Interessenlosigkeit [...]. Daneben wird auch der Nutzen für das Leben häufig hervorgehoben [...].<sup>41</sup>

Zu «theoretischen» Aspekten wie kritische Analyse, Zweifel etc. treten also auch «praktische» wie Lebenspraxis, Daseinsbewältigung und andere Beschreibungsweisen des Anlasses oder der Aufgabe von Philosophie.<sup>42</sup> Angesichts solcher Faktoren mutet eine rigorose Linie, die «Philosophie» nur im Westen sehen will, ausgesprochen fragwürdig an, beschreiben sie doch recht grundlegende Operationen des menschlichen Geistes, die in variablen Kombinationen weltweit zu finden sind.

Es erscheint mir allerdings äußerst fraglich, ob mit dem Erarbeiten von Kriterien, die Philosophie formal und inhaltlich beschreiben, zugleich aber nicht per se so formuliert sind, dass sie sich nur auf die europäisch-westliche Philosophie beziehen können, ein friedliches Integrieren anderer Denktraditionen in die akademische Philosophie ermöglicht und gewissermaßen alle Probleme gelöst wären. Zwar ist es in der Tat üblich, auf inhaltliche und formale Kriterien zu verweisen, um Philosophie in globaler Perspektive denken und betreiben sowie um nichtwestliche Texte und Denker in die philosophische Debatte miteinbeziehen

---

<sup>40</sup> Zugleich ist, neben den (inter)disziplinären Beiträgen zu einer Definition, auch die Frage nach der Art von Definition relevant: Geht es um eine essentialistische Definition (wie in eurozentrischen Ansätzen), um eine begriffsgeschichtliche Definition oder auch um funktionalistische Definitionen, die «Philosophie» von der Erfüllung bestimmter funktionaler Kriterien abhängig machen? Diesen Unterscheidungen werde ich mich nicht weiter widmen können. Siehe zur ähnlichen Definitionsproblematik mit «Religion» kurz in Kapitel 7.3.2.

<sup>41</sup> Schmidt 2011, 202. Vgl. ebd., 201 f.

<sup>42</sup> Vgl. Schmidt 2011, 196–210 zu Definitionsansätzen von Philosophie. Vgl. Anzenbacher 2006, 15–53 für die Definitionsprobleme von Philosophie. Vgl. auch Gassmann et al. 2018. Vgl. Kapitel 7.6.2.

zu können. Aber wie etwa Raimon Panikkar treffend kritisiert, drohe mit dem Fokus auf den Begriff «Philosophie» die Gefahr, dass die westlichen Auffassungen von «Philosophie» das «Paradigma» für dieselbe blieben und damit auch für die globale Suche danach in anderen «Kulturen». Er argumentiert, dass von Fachleuten für nichtwestliche «Philosophien» zu selten kritisch thematisiert werde, wovon mit «Philosophie» die Rede sei und dass das «westliche Vorbild» als Ausgangspunkt bestehen bleibe, auch bei der Suche nach Äquivalenten des Begriffs.

Um dies zu vermeiden, plädiert Panikkar, in Ergänzung zur Suche nach direkten Entsprechungen, auch für die Suche nach «homöomorphen Äquivalenten» (ein von ihm geprägter Terminus) des Begriffs «Philosophie» in anderen Traditionen, was er als wichtigen «ersten Schritt zu «Interkulturalität» erachtet:

Die homöomorphen Äquivalente sind nicht bloß wörtliche Übersetzungen, noch übersetzen sie einfach die Funktion, die das Wort (Philosophie in diesem Fall) auszufüllen vorgibt, sondern sie geben eine Funktion zu verstehen, die der vermeintlichen Rolle der Philosophie entspricht. Es handelt sich also um kein begriffliches, sondern um ein funktionales Äquivalent, nämlich um eine Analogie dritten Grades. Es wird nicht dieselbe Funktion (die die Philosophie ausübt), sondern dasjenige Äquivalent gesucht, das dem entspricht, was der Originalbegriff in der entsprechenden Weltanschauung bedeutet.<sup>43</sup>

Panikkar sieht hier also die Suche nach funktionsanalogen Begriffen von «Philosophie», von «funktionalen Äquivalenten» geboten, die «homöomorph» statt isomorph sein und eine ähnliche, aber nicht dieselbe Funktion erfüllen sollen. Als Beispiele für homöomorphe Äquivalente nennt Panikkar etwa «Gott» und «Brahman» sowie «Religion» und «dharma»: Es handle sich nicht um einfache Übersetzungen, da weder die Attribute noch die Funktionen der Begriffe einander entsprächen und diese Wörter zugleich doch eine «funktionale Äquivalenz in den entsprechenden Weltanschauungen» ausdrückten, zugleich aber mitunter auch andere Wörter in Frage kämen.<sup>44</sup>

Bezüglich des Philosophiebegriffs argumentiert Panikkar entsprechend:

Wenn man also unter Philosophie diejenige intellektuelle Aktivität versteht, die den Gebrauch unserer Begriffe abklärt oder die unsere Sprache reinigt, wird man nicht dasjenige suchen, was diese Rolle in einer anderen Kultur einnimmt, sondern dasjenige, was die äquivalente Funktion ausübt, auf die sich die Abklärung der Begriffe in der ersten Konzeption bezieht. Es gibt mindestens 33 Begriffe im klassischen Sanskrit, die homöomorph der äquivalenten Funktion von Philosophie gleichgestellt werden könnten. Man kann darüber diskutieren, ob man diese Aktivität des menschlichen Geistes noch Philosophie

43 Panikkar 1998, 15 f. Vgl. ebd.

44 Vgl. Panikkar 1998, 15 f.

soll [sic]. Wir denken, daß es angemessen ist, wenn wir nicht in einen kulturellen Solipsismus verfallen wollen.<sup>45</sup>

Voraussetzung für diese Art von Suche nach Äquivalenten ist natürlich zugleich ebenfalls ein gewisses Vorverständnis von «Philosophie», dem folgend die funktionale Äquivalenz beurteilt werden kann.<sup>46</sup>

Wimmer bezeichnet Panikkars These als «sehr bemerkenswert» – gerade das Wissen von einer «teilweisen Nichtübereinstimmung» ermögliche laut ihm erst ein «wechselseitiges Gespräch» ohne Extrempositionen eines einseitigen Universalismus oder dem Glauben an die Unmöglichkeit jeglicher Kommunikation zwischen den «Kulturen».<sup>47</sup> Wimmer findet so in Panikkars These einen «konkreten Vorschlag» wieder, der sinngemäß in verschiedener Form in der IKP<sub>C</sub> immer wieder erbracht werde, etwa bei Mall, Fornet-Betancourt, Holenstein oder Paul. Auch Wimmer spricht, wie Mall, davon, dass bei einer interkulturell orientierten Philosophiegeschichte nach «Überlappungen» gesucht werde, und sieht Panikkars Ansatz auch gerade in diesem Sinne als Suche nach «Überlappungen» mit Bezug auf den Philosophiebegriff selbst.<sup>48</sup>

### «Philosophie» und «Nichtphilosophie»

Wimmer betont bezüglich der Suche nach Philosophie in globaler Perspektive: «Es kann nicht einfach um irgendwelches Denken gehen, sondern eben um philosophisches.»<sup>49</sup> Dieses «philosophische Denken» sei, wie etwa auch Wissenschaft, Kunst, Religion, ein *menschliches* Erzeugnis, d. h. nicht nur eines des «Okzidents» und habe also viele Ursprünge und könne prinzipiell weltweit gefunden werden, wenngleich nicht notwendigerweise überall:

Nicht alle Menschen betreiben Wissenschaft, schaffen Kunstwerke oder entwickeln religiöse Ideen. Nicht alle Menschen philosophieren. Nicht alle formulieren und dokumentieren explizit ihre Gedanken.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Pannikar 1998, 16. Vgl. ebd. Er fährt fort: «Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Beziehung sich immer nach beiden Richtungen hin öffnen soll: daß es z. B. von den griechischen Äquivalenten zu denen einer anderen Kultur hin geht und von diesen zu den hellenischen.»

<sup>46</sup> Siehe dazu mehr in Kapitel 7.2. und 7.3., sowie speziell zum (prä-komparativen) *tertium comparationis* auch Kapitel 7.4.

<sup>47</sup> Vgl. Wimmer 2004, 115–117. Vgl. Panikkar 1998, 17.

<sup>48</sup> Vgl. Wimmer 2004, 115–117. Vgl. z. B. Mall und Peikert 2017, 31–34. Mall formuliert entsprechend: «Jedes Bemühen um eine Philosophie aus interkultureller Sicht muß um einen philosophisch terminologischen Austausch, um eine Begriffskonkordanz, um eine Metonymie bemüht sein.» (Mall 1995, 100.)

<sup>49</sup> Wimmer 2004, 25.

<sup>50</sup> Wimmer 2004, 25. Vgl. ebd., 25 und 30–34.

Wimmer ist daran gelegen, Philosophie streng abzugrenzen von Wissenschaft, Religion und Kunst, ohne dabei die Gemeinsamkeiten dieser drei «Erzeugnisse des menschlichen Geistes» und «Orientierungsmodelle» übersehen zu wollen: Alle drei seien ihm zufolge mehrfach in verschiedenen Gesellschaften entstanden, in allen dreien seien «weitgehende Transfer-, Rezeptions- und Begegnungsprozesse» vorhanden und alle drei seien nie gänzlich «abgeschlossen».<sup>51</sup> Er betont zugleich die Unterscheidung von Philosophischem zu «Nichtphilosophischem», kritisiert aber scharf, dass «Philosophie» «im ‹strengen› oder ‹eentlichen› Sinn [...] [als] etwas Europäisches» gesehen werde:

Es sei die Errungenschaft einer einzigen, der abendländischen Kultur, grundsätzliche Fragen in radikaler Weise gedacht und auf methodische Weise zu beantworten versucht zu haben. Wo dies schon nicht ausdrücklich behauptet wird, wird es doch in Form von Studienplänen, Publikationspolitik oder bibliographischer Auswahl stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzt und praktiziert.<sup>52</sup>

Entsprechend schwierig ist es also für Denker aus nichtwestlichen Kontexten (ebenso wie für westliche, akademische Philosophen), sich dazu zu verhalten: Es bleibt einerseits die Möglichkeit, Philosophie im westlichen Sinne bzw. in den verschiedenen westlichen Stilen zu betreiben und so vermutlich als Philosoph anerkannt zu werden, oder eben andererseits Philosophie durch nichtwestliche Inhalte und Themen mindestens anzureichern und so aber Gefahr zu laufen, eben nicht als «richtiger» Philosoph zu gelten.

Ausgehend von einem traditionell «okzidental» Verständnis gehe es laut Wimmer in der Philosophie um ontologische, epistemologische oder wert- und normentheoretische Fragen, mit unterschiedlicher Gewichtung je nach Epoche und «Tradition». Von nichtphilosophischen Denktraditionen unterscheide sich Philosophie, ohne dabei auf die «okzidentale Denktradition» beschränkt zu sein, formal dadurch, dass sie

[...] Antworten auf die genannten Grundfragen [sucht], indem sie Begriffe definiert, Argumente entwickelt, Methoden des Erkenntnisgewinns und der Irrtumsvermeidung reflektiert.<sup>53</sup>

Entsprechend differenziert Wimmer «Philosophie» auch von «Kunst» und «Religion» scharf: Kunst und Philosophie seien sich zwar darin ähnlich, dass mittels Symbolen «Sinn» geschaffen werde, jedoch überwiegen die Unterschiede insofern, als auch wenn philosophische Texte literarische Qualität hätten, die philosophische Qualität doch weitgehend unabhängig davon sei. Zudem könne sich

51 Vgl. Wimmer 2004, 30–32, v. a. 32.

52 Wimmer 1996a, 167. Vgl. ebd.

53 Wimmer 2004, 26. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original. Siehe zu IKP<sub>C</sub>-Positionen auch Kapitel 7.2.

Kunst in weit mehr Medien ausdrücken als Philosophie.<sup>54</sup> Philosophie und Religion seien sich Wimmer zufolge zwar sehr nahestehend durch ihre Grundsatzfragen und die wechselseitigen Prägungen, letztlich aber doch deutlich unterscheidbar, da sich «Philosophie» auf «reflexive, vom Denken geleitete Klärung je bestimmter Fragen und Begriffe» stütze und der bisweilen religiöse Hintergrund von «Philosophie» nie ausreichend für eine Gleichsetzung sei.<sup>55</sup>

In anderem Zusammenhang argumentiert Wimmer, dass «Philosophie» nicht nur in wissenschaftlichen, dezidiert philosophischen Abhandlungen zum Ausdruck komme. Philosophische Texte trügen ihm zufolge keine «Plakette», und er formuliert pointiert: «Nicht überall dort und auch nicht nur dort, wo <Philosophie> draufsteht, ist Philosophie drin.»<sup>56</sup> Wimmer spricht von «philosophierelevanten», wenn schon nicht «philosophischen» Textformen und argumentiert so, dass «Philosophie» in einer Vielzahl von Textformen angenommen werden müsse, d. h. beispielsweise auch in Romanen, Gedichten, Fabeln, Briefen oder Aphorismen, und nennt etwa Goethes *Faust* oder Musils *Mann ohne Eigenschaften*. Es lasse sich daher ihm zufolge «nicht generell sagen», ob ein Text «philosophisch» sei, weswegen eine solche Interpretation immer der Begründung bedürfe und so zugleich auch immer die Freiheit bestehe, «[...] das philosophisch Relevante aus den unterschiedlichsten Texten zu erheben».<sup>57</sup>

In globaler Perspektive ist gerade die Frage nach der «philosophischen Relevanz» von Bedeutung, da diese auch für Texte und Denker aus anderen Traditionen behauptet werden könnte. Auch Gassmann et al. verweisen darauf und wenden treffend ein, dass man sich mit diesen Quellen zunächst gründlich vertraut machen müsse, um zu einer solchen Feststellung begründeterweise und nicht nur als «entrenched prejudice» kommen zu können. Zudem sei die Frage nach «philosophischer Relevanz» stets vom Verständnis von «Philosophie» abhängig, das als Messlatte (*measuring rod*) dieser «Relevanz» diene und daher gründlicher Reflexion bedürfe.<sup>58</sup> Sie betonen daher, dass «Philosophie» nicht nur als Beschreibung für die de facto akademische Praxis mit ihrer zentralen Bindung an «westlich-europäische Traditionen» dienen könne, sondern darüber hinaus ein normativer Anspruch an die Beschreibung als «Philosophie» bestehe, d. h. dass das so beschriebene Denken deutlich abzugrenzen sei von anderen Formen

[...] by stressing its self-reflective and critical attitude. As Graham Priest put it, to philosophy <there is nothing that may not be challenged>, but <anything is a fit topic for critical scrutiny and potential rejection>. Indeed, philosophers have often prided themselves on

---

54 Vgl. Wimmer 2004, 31.

55 Vgl. Wimmer 2004, 31 f.

56 Wimmer 2004, 139. Vgl. ebd., 139 und 96 f.

57 Wimmer 2004, 97. Vgl. ebd., 96 ff. und 139.

58 Vgl. Gassmann et al. 2018, 5. Siehe zur «Messlatte» auch Kapitel 7.5.1.

being part of a discourse or discipline that is more particularly and more fundamentally concerned with its own nature than are other disciplines.<sup>59</sup>

Gassmann et al. teilen dieses normative Verständnis von «Philosophie» und argumentieren dafür, den Kern der Philosophiedefinition *nicht* zu öffnen zu Gunsten von «other ways of seeking answers to the fundamental questions posed to the human mind», sondern vielmehr zu zeigen, dass «criticism» eben nicht das Vorrecht oder die spezifische Eigenart des Westens sei. Gassmann et al. betonen, dass wenn von jenem «normative core» abgewichen würde,

[...] we would lose the connection to the current self-definition of the field, and thereby deprive the traditions in question of their critical potential. It is certainly *technically* possible to redefine philosophy in one way or another. But our intention is to argue that philosophy, as it is currently predominantly defined in a normative sense, needs to increase its engagement with Chinese, Japanese, Indian and Islamic traditions in order to live up to its own aspirations. [...] It is, in other words, precisely because we commit to said normative description that we claim it is high time for philosophy to examine its self-conceptualizations in the light of non-Western literatures.<sup>60</sup>

Diese Auffassung teile ich grundlegend insofern, als auch ich für die verstärkte Auseinandersetzung der akademischen Philosophie mit nichtwestlichen Quellen plädiere, gerade weil so dem grundlegenden Anspruch der Philosophie überhaupt erst entsprochen wird und als kritisches Denken und Analyse sowie «Philosophierelevantes» nicht dem Westen alleine vorbehalten ist. Während Gassmann et al. jedoch mehr inhaltlich und durch große Sachkenntnis versuchen, für das globalphilosophische Anliegen zu argumentieren und die Relevanz asiatischer und islamischer Quellen für die Philosophie zu demonstrieren, argumentiere ich, durchaus auch auf Ansätzen wie jenen aufbauend, eher strukturell und begrifflich (wie im Rest dieses Kapitels).

<sup>59</sup> Gassmann et al. 2018, 6. Vgl. ebd., 5–7. Auch andere Autoren betonen das grundlegend reflektierende und kritische Denken als Definitionsmerkmal der Philosophie, wie etwa James Maffie, der in einer kleinen Literaturübersicht formuliert, dass das Denken der Azteken auch als Philosophie gelten müsse: «They engaged in self-consciously reflective and critical endeavors that satisfy the definition of philosophy advanced by North American philosopher Wilfred Sellars: <The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term.> [...] Indigenous North American philosophers Thurman Lee Hester Jr. and Dennis McPherson claim the thought systems of indigenous North American peoples satisfy the basic definition of philosophy lying at the roots of the Euro-American tradition: <a thoughtful interaction with the world.> Every culture has people who give themselves to reflecting upon the world in this manner. <These are their philosophers.>» (Maffie 2014, 7. Vgl. ebd.) Siehe auch Kapitel 7.6.3. zu Maffies weiteren Reflexionen.

<sup>60</sup> Gassmann et al. 2018, 7. Vgl. ebd., 5–7. Kursivschreibung im Original. Kurzzitat von ebd., 6.



Entsprechend wichtig ist es, dieses «Vorverständnis» von Philosophie nicht aus gutgemeinter Offenheit für anderes Denken über Bord zu werfen, auch wenn, wie Elberfeld betont, es sich in der Regel nicht einfach um ein europäisches, sondern ein von bestimmten europäischen Traditionen geprägtes Vorverständnis von Philosophie handle.<sup>61</sup> Elberfeld sieht hier eine komparative Philosophie gefordert, «in guter skeptischer Tradition» unabhängig von einer bestimmten «Philosophie» zu agieren, «[...] aber auch andererseits keiner Beliebigkeit das Wort zu reden, sondern global orientiert Möglichkeiten des Mensch- und des Wirklichseins zu erkunden».<sup>62</sup> Daraus resultiert m. E. erneut die Frage, woran erkannt werden kann, dass etwas «Philosophie» ist, wenn nicht schon mindestens eine Ahnung von «Philosophie» besteht? Es bleibt also letztlich grundlegend stets bei der Gefahr einer Übertragung von Eigenem (im Sinne des bereits Bekannten) ins Andere, d. h. es werden bestimmte Phänomene gesucht, die sich ähneln oder deckungsgleich sind, um als «philosophisch» identifiziert zu werden. Als ein normaler epistemologischer Vorgang – also «etwas als etwas erkennen» – ist das wohl nicht hintergehbär. Problematisch wird es m. E. mit der Forderung, dass das, was als «philosophisch» erkannt wird, auch als «Philosophie» bezeichnet werden soll: Denn das läuft Gefahr, Formen epistemologischer Gewalt auszuüben und das als philosophisch-identifizierte Denken mit einem Schlagwort zu versehen, das jenes Denken umformt und ggf. unverhältnismäßig aus seinem Kontext reißt.

### 7.1.1. Weitere Abgrenzungen von «Philosophie»

Interessanterweise finden sich – trotz der eurozentrischen Prägung der akademisch-philosophischen Forschung und Lehre – in enzyklopädischen Darstellungen sehr wohl Einträge zur «Philosophie» außerhalb Europas.<sup>63</sup> Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* etwa verzeichnet Einträge zur je christlichen, jüdischen und islamischen Philosophie, bezeichnet die Abhandlungen zur Philosophie der Antike als Grundlage für «abendländische Philosophie», behandelt Themen von «Dharma», «Bushidō» und «Kabbala», über «Zen», «Yügen» und «Ätman» bis hin zu «Buddhismus», «Kokugaku» und «Mohismus» u. v. m., die in aller Regel nicht Teil von Forschung und Lehre akademischer Philosophie sind. Robert Audi's *Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)* enthält

<sup>61</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 155 f. und 155–164 für verschiedene europäische Auffassungen von «Philosophie».

<sup>62</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 163. Vgl. ebd., 162 f.

<sup>63</sup> Auch Ma und van Brakel weisen darauf hin, dass in vielen Nachschlagewerken und anderen Veröffentlichungen Formen nichtwestlichen Denkens ganz selbstverständlich als «Philosophie» bezeichnet werden, und kritisieren, wenn dies nicht der Fall ist. Vgl. Ma und van Brakel 2016, 14 f.

beispielsweise Einträge zur «Bhagavad Gita», «śūnyatā» oder «hsin» (*xin*, 心), zu «Vasubandhu», «Paracelsus» oder «Mencius» bis hin zu «Neo-Confucianism», «Vijñānavāda» oder «African Philosophy». Auch dieser Umstand steht im Widerspruch zur überwiegenden Praxis der Lehre und Forschung der akademischen Philosophie an Universitäten, in der diese Konzepte, Denker und Schulen des Denkens außerhalb von spezifischen Auseinandersetzungen komparativer oder interkultureller Philosophie, sowie womöglich als randständiges Thema in Fußnoten der Religionsphilosophie o. ä., keine nennenswerte Rolle spielen.

### «Philosophie» und «Philosophien»

Van Norden verwendet, wie zuvor erwähnt, die Formulierung «less commonly taught philosophies» (LCTP) für nicht aus dem westlichen Kontext stammende «Philosophien» und nennt als Beispiele hierfür etwa chinesische, indische, islamische, aber auch feministische Philosophie.<sup>64</sup> Hier zeigt sich in der pluralen Verwendung der unterschiedliche Sprachgebrauch auf Deutsch und Englisch, wo es durchaus üblich ist, von «philosophies» für Formen des Denkens weltweit zu sprechen. Während beispielsweise Ninian Smarts Werk im Original als *World Philosophies* veröffentlicht wurde (und darin auch die Verwendung im Singular kritisiert), trägt die deutsche Übersetzung den Titel *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*.<sup>65</sup> Unabhängig von den Abweichungen der deutsch- und englischsprachigen Verwendung, kann die Frage nach «Philosophien weltweit» oder nach «Philosophie weltweit» durchaus einen Unterschied bedeuten, hinsichtlich wie «Philosophie» wahrgenommen und definiert wird. Der Plural verweist deutlich sowohl auf Ansätze in der IKP<sub>C</sub>, die Philosophie mit «vielen Geburtsorten» sehen (wie etwa bei Mall oder Yousefi), als auch außerhalb der IKP<sub>C</sub>, die das Wort «Philosophie» für Formen des Denkens weltweit gebrauchen.

Gassmann et al. argumentieren, dass es bis Anfang des 20. Jahrhunderts akzeptiert gewesen sei, auch in nichtwestlichen Gesellschaften Philosophie zu sehen. Sie beziehen sich dabei z. B. auf William James, der noch 1911 von den «frühen Philosophen» als «encyclopaedic sages» und «lovers of wisdom» geschrieben habe, von

[...] men curious beyond immediate practical needs, and no particular problems, but rather the problematic generally, was their specialty. China, Persia, Egypt, India, had such

<sup>64</sup> Vgl. van Norden 2017, 2–8, v. a. 2f. Vgl. Garfield und van Norden 2016. Vgl. Kapitel 3.1.1. Dies ist in mehrfacher Hinsicht ein interessanter Ansatz: Der Bezug auf «Kulturen» kann so umgangen und Formen bzw. Themenfelder, die von einer gewissen etablierten philosophischen Praxis abweichen, können miteinbezogen werden, und zugleich kann so der zentrale Bezug auf die Lehre und damit die Universität im Vordergrund stehen.

<sup>65</sup> Vgl. Smart 1999. Vgl. Yousefi 2010, 67.

wise men, but those of Greece are the only sages who until very recently have influenced the course of western thinking.<sup>66</sup>

Abgesehen von dem in Kapitel 5 erbrachten Argument, dass es sich ab dem 19. Jahrhundert bei derartigen Auffassungen um Einzelfälle handelt, scheint mir das Argument von Gassmann et al. v. a. ein starker Aufweis zu sein, wie der Gebrauch des Wortfeldes «Philosophie» Verwirrung zu stiften geneigt ist: Nur weil also James von weisen Männern in China, Indien oder Ägypten spricht und diese als «philosophers» bezeichnet, sagt das noch nicht viel über das Problem von «Philosophie» in globaler Perspektive aus, aber durchaus einiges über die vielseitige Verwendung des Worts. Der Westen habe, wie Yousefi betont, wie vieles letztlich auch die plurale Sicht auf «Philosophien», die von einigen Philosophen wie Leibniz, Wolff, Jaspers u. a. noch gepflegt worden sei, einer «Vereinheitlichungstendenz» unterzogen.<sup>67</sup> Der «Vereinheitlichung» und Einseitigkeit setzt auch er ein anderes Philosophieverständnis entgegen:

Aufgrund ihrer anthropologischen Verankerung lässt sich Philosophie, ob vorwiegend schriftlich oder mündlich, als ein offenes Sinn-, Kultur- und Orientierungssystem begreifen. [...] Auch [...] geht der Mathematik ihr Begriff nicht voraus. Der Sache nach ist sie uralte. [...] Mit der Philosophie verhält es sich nicht anders. Es ist deshalb festzustellen, dass es ebenso viele Begriffsbestimmungen der Philosophie gibt wie es Philosophien gibt.<sup>68</sup>

Gadamer hingegen argumentiert, dass die Philosophie «ganz und gar in Europa entstanden» sei, und während die «Weisheit des Fernen Ostens» sowie «indische Weisheit» zwar eine gewisse Einbeziehung erfahren hätten, dies jedoch keine «Verlagerung von Schwerpunkten» zur Folge gehabt habe: Philosophie sei als europäische Wissenschaft weltweit «die eine» und als Begriff

[...] noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben. Es ist im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung [...].<sup>69</sup>

Ist es wirklich «Willkür», als was z. B. chinesisches Denken bezeichnet und kategorisiert wird? Mag es u. a. angesichts der sprachlichen Vielfalt durchaus als willkürlich empfunden werden (und in einigen Fällen auch durchaus willkürlich sein), muss m. E. für eine wissenschaftlich-philosophische Auseinandersetzung genauer analysiert und differenziert werden. So bezeichnet es beispielsweise Ro-

<sup>66</sup> James 1968, 10. Vgl. Gassmann et al. 2018., 2f.

<sup>67</sup> Vgl. Yousefi 2005, 23–25.

<sup>68</sup> Yousefi 2010, 51f. Vgl. ebd.

<sup>69</sup> Gadamer 1993, 268. Vgl. ebd., 267f. Vgl. auch Wimmer 1996a, 170 und Wimmer 2004, 34.

bert Gassmann in seiner *Mengzi*-Übersetzung (bezüglich der Frage nach «chinesischer Philosophie» und ob es adäquat sei, von «Philosophie» im vormodernen China zu sprechen), als «irritierend», wenn mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von chinesischem Denken als «Philosophie» gesprochen werde.<sup>70</sup>

Gassmann selbst argumentiert dagegen, vom *Mengzi* als Beispiel chinesischen Denkens als «Philosophie» zu sprechen, ausdrücklich jedoch ohne damit eine «Geringschätzung der denkerischen Leistungen» zum Ausdruck bringen zu wollen:

Die historische Kontextualisierung fördert [...] keinen philosophischen Text zutage. Diese Dimension ist m. E. ein *rezeptionshistorisches Phänomen*: Wer immer als (in der Regel wohl eher ahistorisch) Lesender des Textes Stellen oder Lesarten fand oder findet, die philosophische Dimensionen eröffnen, mochte oder möge dies durchaus mit Gewinn tun – aber nicht um den Preis einer problematischen und interessanter Zugänge verbauenden Kategorisierung von Text, «Autor» oder Urheber.<sup>71</sup>

Damit ist bereits ein zentraler Punkt vorweggenommen, auf den ich im Laufe dieses Kapitels immer wieder zurückkehren werde. Gassmann bezieht sich hier zwar auf einen bestimmten Text (v. a. in seiner Begründung), doch gilt das Argument m. E. auch übertragen für die textübergreifende Kategorisierung von «chinesischem Denken» o. ä. im Allgemeinen als «Philosophie». Denn auch wenn sie wohlmeinend ist, läuft eine solche Kategorisierung doch stets Gefahr, mit Gassmann die «Zugänge zu verbauen» bzw. die Besonderheiten, Idiosynkrasien und spezifischen Diskurse umzuformen oder zu überschreiben. Gassmann formuliert weiter:

In die «philosophische» Ecke gestellt kann er, können auch andere m. E. eigentlich nur verlieren, weil ihnen so Leistungen abverlangt werden und würden, die sie nicht zu leisten vorhatten oder vorgeben.<sup>72</sup>

Die Kategorisierung als «Philosophie» führt also zu einer potentiellen «Überforderung» durch unangemessene Ansprüche, die an die betreffenden Quellen ge-

70 Vgl. Gassmann 2016, 128 f. Vgl. ebd., 196–199. Er ist sich bewusst, dass er sich gegen die etablierte Meinung in der Sinologie stellt, die chinesisches Denken wie im Falle des *Mengzi* durchaus als «Philosophie» bezeichnen will (was der etablierten Meinung in der wissenschaftlichen Philosophie also ganz entgegengesetzt ist).

71 Gassmann 2016, 199. Kurzzitat von ebd., 197. Vgl. ebd., 196–199. Kursivschreibung im Original. Vgl. auch ebd., 128–132.

72 Gassmann 2016, 197. Vgl. ebd., 196 f. Stattdessen erachtet er andere Untersuchungsperspektiven (als «das Philosophische») als interessanter, etwa «[...] das normenbasierte, dyadisch aufgebaute und Verpflichtungen hochhaltende soziale System [...], und die hochentwickelte geistige Reflexion dieser erprobten Ordnungsvorstellung [...]. Hier sind ideengeschichtlich interessante Gegenentwürfe und Antworten zu finden, welche durch ihre Alterität unsere aktuellen ordnungspolitischen Diskussionen durchaus befruchten könnten.» (Ebd.)

stellt werden. Damit zeigt sich ein prinzipielles Dilemma von der anderen Seite: Während die IKP<sub>C</sub> und andere globalphilosophische Ansätze dafür plädierten, die Kontextualisierung des Denkens anzuerkennen und damit auch den Status als «Philosophie» zumindest einiger nichtwestlicher Quellen, kommt Gassmann durch die Kontextualisierung gerade zu dem argumentativen Schluss, dass es sich nicht um «Philosophie» handelt und die Texte, Traditionen und Denker durch diese Beschreibung ihre Souveränität zu verlieren drohen bzw. an etwas gemessen werden, auf das sie überhaupt nicht ausgerichtet sind. Die Kategorisierung als «Philosophie» bedeutet also in dieser Lesart keine «Aufwertung» oder «Maßnahme gegen Diskriminierung», wie etwa in der IKP<sub>C</sub> argumentiert wird, sondern gerade eine Form der Diskriminierung (und gewissermaßen auch Abwertung), da in diesem Fall das Denken im *Mengzi* aus seinem Kontext gerissen wird (mitunter gewaltvoll) und durch externe, philosophische Maßstäbe zumindest in Teilen ungerecht bewertet wird. Genauso wäre es auch umgekehrt der Fall, wenn eine bestimmte westliche philosophische Schule in die Kategorien einer bestimmten, beispielsweise japanischen Denktradition umgeformt würde.

### Philosophie, Weisheit und Vernunft

Bei der Suche nach «Philosophie» außerhalb des westlichen Kontexts müssen sowohl eine mögliche Gleichsetzung als auch Differenzierung von «Vernunft» und «Philosophie», von «Weisheit» und «Philosophie» sowie weitere Begriffspaarungen beachtet werden.<sup>73</sup>

Wie zuvor ausgeführt, unterscheidet etwa Schöndorf die akademische Philosophie, in der systematisch, vernunftorientiert und traditionsungebunden argumentiert werde, streng von «irgendeiner Weisheitstradition» und definiert Philosophie so auch *ex negativo*.<sup>74</sup> Elberfeld argumentiert sogar, dass angesichts der Geschichte der Philosophie in globaler Perspektive sogar die «provokative These» vertreten werden könnte, dass gerade die neuzeitliche, wissenschaftliche Philosophie nicht mehr Philosophie im eigentlichen Sinne sei, weil sie «nur wissenschaftlich» sei, «die Menschen spirituell verkümmern» lasse und sich von den «eigentlichen Aufgaben der klassischen Philosophie» entfernt habe, wozu Elberfeld zufolge u. a. die «Liebe zur Weisheit» oder «ethische Transformation» zählten.<sup>75</sup> Kimmerle etwa fasst die in diesem Sinne überwiegende Haltung der akademischen Philosophie treffend zusammen:

---

73 Siehe dazu z. B. Moeller und Whitehead 2016 (*Wisdom and Philosophy*).

74 Vgl. Schöndorf in Brugger und Schöndorf 2010, 360. Vgl. Kapitel 5.2.

75 Vgl. Elberfeld 2017b, 161 f.

Sofern etwa in der chinesischen oder indischen Geistesgeschichte Texte von großer geistiger Tiefe angetroffen werden, werden diese als ›Weisheit‹ qualifiziert, um sie vor der besonderen intellektuellen Leistung der Philosophie abzugrenzen.<sup>76</sup>

Yousefi moniert, dass «Weisheit» oder «Religion» als Namen für «asiatisch-islamische» Philosophien *en vogue* seien und dass «östliche Philosophie» bei Heidegger und Gadamer als «religiös-mystisch orientierte Weisheit» abgetan werde.<sup>77</sup>

«Weisheit» kann also auch als eine Art Marker der negativen Diskriminierung verstanden werden, weil etwas als «Weisheit» noch nicht den Status «Philosophie» erreicht hat, welche sich begrifflich also von der «Liebe zur Weisheit» durchaus wegbewegt zu haben scheint. Eingedenk dieser Problematik und ohne eine solche Diskriminierung zu beabsichtigen, muss nach einer möglichen Unterscheidung von «Philosophie» und «Weisheit» gefragt werden, wie etwa bei Wolfgang Bauer:

Bei der ›chinesischen Philosophie‹ jedoch darf man fragen, ob es sich dabei nicht um eine inhaltlich hybride Bildung handelt, um eine *contradictio in adjecto*. Denn Weisheit und ›Weisheitsliebe‹ im technischen Sinne sind ja nicht dasselbe. Jeder Abendländer wird der chinesischen Gelehrsamkeit sozusagen blind (manchmal, wenn man das so formulieren kann, allzu blind) ein hohes Maß an ›Weisheit‹ zuerkennen, nicht aber unbedingt auch die systematische Wahrheitssuche, die sich mit dem westlichen Philosophiebegriff verbindet.<sup>78</sup>

Andreas Speer argumentiert, dass «Weisheit» und «Philosophie» zwei deutlich unterschiedene, aber auch «auf besondere Weise» aufeinander bezogene «Diskurse» seien, wobei die Philosophie ihren universellen Anspruch von der «Weisheit» erbe.<sup>79</sup> Gassmann et al. 2018 weisen treffend darauf hin, dass die Gegenüberstellung von Westen und Osten (oder auch «Nichtwesten») und damit verbunden sowohl die Gegenüberstellung von «östlicher Weisheit» und «westlicher Philosophie» ebenso wie die von «westlicher Philosophie» und «Philoso-

<sup>76</sup> Kimmerle 2002, 9. Er verweist ebenfalls darauf, dass Heidegger japanische Philosophen lediglich als «Denker» bezeichnet habe und merkt an, dass Ethnologen zwar von «Denksystemen» bei den von ihnen untersuchten Völkern sprächen, nicht aber von «Philosophien». (Vgl. Kimmerle 2002, 9.) Letzteres ist m. E. gerade mit Blick auf den englischen Sprachgebrauch von «philosophies» nur bedingt der Fall. Zu Heidegger siehe auch Kapitel 7.6.3.

<sup>77</sup> Vgl. Yousefi 2010, 56 und vgl. Yousefi 2005, 20. Vgl. Mall 2005a, 126, der die Gründe für die Rede von «europäischer Philosophie» und «asiatischer Weisheit» in «Vorurteilen und in Unkenntnis» sieht.

<sup>78</sup> Bauer 2001, 17. Vgl. ebd. Vgl. Gassmann 2016, 128–130, der sich auch auf Bauer bezieht und treffend darauf hinweist, dass Bauers posthum veröffentlichte *Geschichte der chinesischen Philosophie* (Bauer 2001) selbst eine Antwort auf diese Frage darstelle.

<sup>79</sup> Vgl. Speer 2006, hier v. a. 423.

phie» in Verbindung mit «chinesisch», «japanisch» etc. zu stark vereinfachend sei. Zentral problematisch sei dabei die Tendenz der Annahme einer

[...] fundamental opposition between East and West, and within this framework to identify Asian and Islamic traditions with religion and spirituality, as opposed to «Western» rationalism and especially scientific and technological modes of thought.<sup>80</sup>

Das Problem liege daher auch hier darin, dass «images of monolithic traditions» erschaffen würden, innerhalb derer nicht ausreichend differenziert werde oder die ohne «substantial controversy» dargestellt würden: «Things that do not fit with what has been diagnosed as the essence of the tradition in question are then relegated to a realm of irrelevancy.»<sup>81</sup>

«Liebe zur Weisheit» bzw. «Wissen» im Sinne der wörtlichen Bedeutung von «Philosophie» und «Weisheit» in anderen Kontexten können also für viele Philosophen nicht gleichgesetzt werden. Gleichmaßen muss beachtet werden, dass «Vernunft» und «Philosophie» nicht gleichbedeutend sind, auch wenn sie oft gleichgesetzt wurden oder werden, sowohl von eurozentrischen als auch interkulturell Philosophierenden. So spricht Yousefi von der «Universalität des Vernunftvermögens», das also nicht kulturgebunden sei, mittels dessen menschliches Denken Argumente, Kritik etc. hervorbringen könne und aus dessen «Entfaltungsmöglichkeiten» die «philosophische Vielfalt» resultiere.<sup>82</sup> Problematisch ist die Gleichsetzung von Vernunft und Philosophie v. a. wenn aus der «Universalität des Vernunftvermögens» auch auf die «Universalität von Philosophie» geschlossen würde. Schmied-Kowarzik betont beispielsweise als eine Grundthese des «interkulturellen Selbstverständnis[ses] der Philosophie», dass es nur eine Vernunft als «das gemeinsame Gut aller Menschen», mit verschiedenen, konkreten, sie nie ganz umfassenden Ausprägungen gebe, und zugleich: «Die Philosophie ist nichts anderes als die sich selbst bewussterdende menschliche Vernunft [...].»<sup>83</sup> Wenn in der IKP<sub>C</sub> auf die Vernunft verwiesen wird, um für das weltweite Vorkommen von «Philosophie» zu argumentieren, liefert das zugleich auch das entsprechende Gegenargument: Wenn die eine Vernunft etwas «Universales» ist, warum dann überhaupt noch andere «Kulturen» beachten?<sup>84</sup>

Daran wird ein Kernargument in der akademischen Philosophie gegen eine «globale Perspektive» deutlich: Wenn es nur *eine* «Vernunft» gibt und die Philosophie ihre «Bewussterdung» ist, dann sind Ergänzungen aus anderen «Kulturen» letztlich unerheblich bzw. unnötig. Es mag argumentiert werden, dass dieser europäisch-westliche Zugang zur Vernunft unvollständig sei und daher auch an-

80 Gassmann et al. 2018, 41. Vgl. ebd., 40–42.

81 Gassmann et al. 2018, 41. Vgl. ebd., 40–42.

82 Vgl. Yousefi 2013, 50–53.

83 Schmied-Kowarzik 2017, 193. Vgl. ebd., 192 ff.

84 Vgl. Gassmann et al. 2018, 40–42.

dere benötigt würden. Da jedoch zugleich betont wird, dass es bereits viele unterschiedliche europäische Traditionen gebe, ist es m. E. nicht ganz überzeugend, auf diese Weise für den zusätzlichen Einbezug nichtwestlicher Traditionen zu plädieren.

### **Philosophie und ihre «Subdisziplinen»**

Bislang habe ich vorwiegend den Begriff «Philosophie» thematisiert und kontextualisiert, wobei weitgehend unbeachtet blieb, dass Philosophie, insbesondere im akademischen Kontext, aus einer Vielzahl von «Subdisziplinen» oder «Teilbereichen» besteht, die als Teil der Disziplin Philosophie gelehrt und als zusammengehörig gedacht werden: So z. B. Metaphysik, Ethik, Logik, Erkenntnistheorie, aber auch Sprachphilosophie, Religionsphilosophie, Philosophische Anthropologie, Technik- oder Kulturphilosophie, um nur wenige zu nennen. Die Frage «Was ist Philosophie?» lässt sich daher auch mit Verweis auf die Fächer und Teilbereiche beantworten, die ihr zugeordnet werden, was entsprechend zu historisch divergierenden Einschätzungen auf formaler Ebene geführt hat (auch wenn Fragen, die in einem jüngeren expliziten Bereich wie «Kulturphilosophie» gestellt werden, auch bereits zuvor gestellt worden sein können).

«Philosophie» erscheint so als ein «Gesamtpaket» mit variierendem Inhalt (d. h. vielen Disziplinen oder Bereichen), nach dessen Zusammensetzung genauer gefragt werden muss, auch wenn in anderen Teilen der Welt nach «Philosophie» gesucht werden soll. Ein Vergleich der Teilbereiche könnte sich so als fruchtbarer und letztlich praktikabler erweisen. Wie zuvor erwähnt weist Schneider darauf hin, dass noch im 18. Jahrhundert überwiegend Lehrstühle für die Teilbereiche existiert hätten (wie etwa Logik, Moralphilosophie, Metaphysik, Aristotelisches Organon u. v. m.) und eher nicht für «Philosophie» im Gesamten.<sup>85</sup> Wenn es das «Gesamtpaket» als Fach also gar nicht gegeben oder es zumindest nicht im Vordergrund gestanden haben sollte und die «Einheit» der Philosophie eher im Rückblick, mitunter als historiographische (Re-)Konstruktion betont wird, dann wäre es entsprechend methodisch fehlerhaft, einen Mangel ebendieser Einheit bzw. einen Mangel der Existenz einzelner Teilbereiche in anderen Denktraditionen zu kritisieren. Vielmehr müssten die einzelnen Themenfelder verglichen und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es bestünde sonst in gewissem Sinne die Gefahr eines «Philosophiezentrismus», also eines übermäßigen Fokus auf das «Gesamtpaket» und auf das, was damit assoziiert wird, durch den die Teilaspekte wie Ethik, Metaphysik, Epistemologie etc. in globaler Perspektive nicht ausreichend in den Vordergrund gestellt werden.

In diesem Sinne wäre die Anwendung von «interkulturell» auf diese Subaspekte zu reflektieren, also beispielsweise die Stichhaltigkeit und Sinnhaftigkeit

<sup>85</sup> Vgl. Schneider 1999, 151. Vgl. Kapitel 5.4.1.



von Kombinationen wie «interkulturelle Epistemologie», «interkulturelle Ethik», aber auch «interkulturelle Logik», «interkulturelle Ästhetik» oder «interkulturelle Metaphysik» zu untersuchen. Im Anschluss an die Überlegungen zum Philosophiebegriff und seiner Anwendung in der IKP<sub>C</sub> (wie auch bei anderen Denkern) stehen Fragen nach der Übertragbarkeit auf diese Subdisziplinen, also z. B.: Ist es sinnvoll, von «interkultureller Metaphysik» zu sprechen? Diese Abwägungen könnten nun für jeden modernen Teilbereich oder «Subdisziplin» fortgeführt und zwischen den Polen von befremdlich (wie «interkulturelle Logik») und vertraut (wie «interkulturelle Ethik») eingeordnet werden, was in einer anderen Arbeit ein sicherlich interessantes Unterfangen wäre.<sup>86</sup> Durch die Uneinheitlichkeit der philosophischen Disziplinen in dieser Hinsicht wird m. E. deutlich, dass die angestrebte «Interkulturalität» der Philosophie – wenn man diese denn anstreben möchte – vielleicht eher von Teilbereich zu Teilbereich abgewägt werden sollte, und nicht für die akademische Disziplin als solche, ebenso wie «Vergleiche» und überhaupt «globalphilosophische» Bestrebungen.

Zugleich muss bedacht werden, dass auch im «Westen» die einzelnen Begriffe im Laufe ihrer Geschichte nicht immer das Gleiche bezeichnet haben, wie etwa «Metaphysik» in der Antike und Neuzeit, worauf Weidtmann treffend hinweist. Zugleich will er diesen «epochalen Bedeutungswandel» jedoch als Aufweis dafür verstehen, dass «Metaphysik» *alleine* keine «sinnvolle Kategorie» für die IKP sein könne. Sie sei als einer der Teilbereiche stets durch den Rahmen der westlichen Philosophie bestimmt und dort rezipierte Inhalte nichtwestlichen Denkens seien

[...] immer schon durch den Rahmen kategorisiert, der das jeweilige Teilgebiet absteckt. Damit werden diese Überlegungen und Entwürfe aber schon durch das europäisch-westliche Denken vereinnahmt, bevor sie überhaupt selbst zu Wort gekommen sind.<sup>87</sup>

Weidtmann will auf diese Weise v. a. argumentieren, dass die IKP kein Teilgebiet der Philosophie sei (anders als etwa Ethik oder eben Metaphysik), sondern es ihr um «Philosophie im Ganzen» gehe. Das ist frappierend: Zwar erwähnt Weidtmann auch, dass «Philosophie» als Ganzes sich im Laufe der Zeit gewandelt und oft etwas anderes bedeutet habe, zieht aber nicht die Konsequenz, die er in seiner Position zur Metaphysik bereits ausformuliert hat. Er verkennt also, dass auch der Begriff «Philosophie» bei aller Wandlungsfähigkeit und Bedeutungsvielfalt selbst eine «Vereinnahmung» und westlich geprägte Kategorisierung darstellt, die das nichtwestliche Denken (bzw. bei Weidtmann bezeichnend die «philoso-

<sup>86</sup> Während die Frage nach «interkultureller Logik» eher seltsam wäre, kann es opportun sein – je nach moralphilosophischer Ausrichtung – von «interkultureller Ethik» zu sprechen, da gerade im Kontakt verschiedener Sinnsysteme große ethische Divergenzen entstehen können.

<sup>87</sup> Weidtmann 2016, 7. Vgl. ebd., 7–9.

phischen Überlegungen») nicht selbst zu Wort kommen lassen – dazu weiter unten mehr.<sup>88</sup>

Auch für die Teilbereiche gilt letztlich das Gleiche wie in der Argumentation um «Philosophie» als Ganzes: Auch «Metaphysik», «Ethik» etc. sind europäisch-westliche Begriffe und müssen ebenfalls gründlich reflektiert werden, da ihre Anwendung auf nichtwestliches Denken dieses potentiell eurozentrisch aneignet und die originalen Kontexte ignoriert: Eignet es sich gleichermaßen nicht, von «buddhistischer Philosophie» oder von «buddhistischer Metaphysik» zu sprechen, oder gibt es hier Unterschiede? Beides wären schließlich ursprünglich griechische Begriffe, deren Bedeutungen durch die Jahrhunderte geformt wurde und die aus dem speziellen graecoromanisch-abrahamitischen Kontext stammen. Ist es leichter, von «buddhistischer Ethik» zu sprechen als von «buddhistischer Philosophie»? Vielleicht erscheint es zumindest leichter, weil jedem Denken Überlegungen zu praktischem, ethischem Handeln unterstellt werden können, während Philosophie als Ganzes eben zu speziell, womöglich zu abstrakt wäre? Denkt man dann entlang eurozentrischer, stereotyp-belasteter Linien, die man eigentlich zu überkommen gesucht hat? Womöglich zeigt sich hier auch, dass einige Teilbereiche (wie etwa «Ethik») weniger mit dem besprochenen eurozentrischen Hintergrund aufgeladen sein könnten als andere und es daher stimmiger scheinen mag, «Ethik» im vormodernen Japan zu untersuchen, als das für das komplizierte «Gesamtpaket Philosophie» der Fall wäre.

Wenn anderen Gesellschaften oder «Kulturen» nun Philosophie abgesprochen bzw. das dortige Vorkommen von Philosophie verneint wird, würde das dann auch für ihre Teilaspekte gelten? Gerade wenn «Philosophie» als ein sehr abstrakter und konnotativer Begriff verstanden wird, wäre ein Fokus auf die oder einige Teilbereiche ein nahbarer Zugang, die zur Diskussion stehenden intellektuellen Traditionen zu untersuchen. Denn wenn anderen Gesellschaften «Philosophie» inklusive aller ihrer Teilaspekte abgesprochen werden soll, dann wäre dies wohl unhaltbar: Beispielsweise wäre es nachgerade absurd zu behaupten, dass z. B. japanisches Denken keine Vorstellungen zu ethischen Fragen entwickelt hätte, oder chinesisches Denken nicht auch über die Bedingungen des Erkennens reflektiert, oder indisches Denken keine Überlegungen zu dem, was nach dem Tod eines Menschen geschieht, angestellt hätte, also Formen des Denkens, die aus Sicht der akademischen Philosophie als «ethisch», «epistemologisch» oder «metaphysisch» eingestuft werden müssten. Verbunden damit wäre

---

<sup>88</sup> Vgl. Weidtmann 2016, 7–9, wo er weiter formuliert: «Die Philosophie wird darum erst dort interkulturell, wo sie [...] nicht darauf beharrt, den Bedeutungsrahmen eines philosophischen Gesprächs immer schon voraussetzen zu können.» (Ebd., 9) Ich argumentiere hingegen, dass gerade durch den Impetus, ein «*philosophisches* Gespräch» führen zu wollen, bereits die Gefahr der «Vereinnahmung» und kontextwidrigen Restrukturierung des nichtwestlichen Denkens gegeben ist. Vgl. v. a. Kapitel 7.3.–7.5.

dann auch die Frage, wie viele der philosophischen Teildisziplinen oder Teilaspekte eine intellektuelle Tradition aufweisen muss, um als «Philosophie» gelten zu können, oder welche sie notwendigerweise aufweisen müsste, um als «Philosophie» akzeptiert zu werden (und korrespondierend, auf welche Bereiche auch verzichtet werden könnte). Zugleich gilt es natürlich auch stets, über den Status der landesspezifischen Attribute «japanisch», «indisch» etc. zu reflektieren, sowie darüber, inwieweit die modernen Landesbezeichnungen korrespondieren können oder auch nur ansatzweise repräsentativ sind für die vormodernen Perioden. Damit verbunden ist auch die Frage, zu welcher Zeit worüber reflektiert wurde, welche Netzwerke und *lineages* entstehen konnten, was also wirkungsgeschichtlich relevant war und ab wann.

Diese Unterscheidungen und die Reflexion der Unterscheidungen verdeutlichen die Komplexität der Problematik: Es genügt nicht, nur über «Philosophie» zu debattieren, sondern es ist auch notwendig, sie in ihre Teilaspekte aufzuschlüsseln. Mögliche Überschneidungen, Analogien, aber auch Leerstellen können das Gesamtbild verändern und damit auch das Verständnis von «Philosophie». Wenn Philosophie als die Elemente X, Y und Z umfassend definiert wird und in japanischem Denken die Elemente X und Z vorkommen, nicht aber Y; oder aber X und Z in verschiedenen Kontexten, aber nicht direkt gemeinsam vorkommen – kann dann die Rede davon sein, dass es Philosophie in Japan gab? Korrespondierend wäre zu bedenken, dass viele westliche Philosophen nicht zu allen philosophischen Teildisziplinen gearbeitet, sondern sich häufig auf bestimmte Bereiche spezialisiert haben – inwiefern können sie dann als Philosophen gelten, wenn sie nicht alle Bereiche gleichermaßen bearbeiten? Auch wenn ich im Folgenden weiterhin auf den Philosophiebegriff fokussiere, müssen diese Aspekte der Subdisziplinen stets mitgedacht und beachtet werden.

## 7.2. Annäherungen an den Philosophiebegriff der IKP<sub>C</sub>

Mit der Reflexion über den Begriff «Philosophie» und dem Plädoyer für ein anderes Verständnis desselben als eine ihrer zentralen Operationen geht es der IKP<sub>C</sub> um die Etablierung eines Philosophiebegriffs, der es erlaubt, nichtwestliches Denken als «Philosophie» zu identifizieren und zu behandeln. Die folgenden Ausführungen dienen der Sammlung und Ergänzung der über den bisherigen Verlauf verstreuten Ausführungen zu diesem Thema und haben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.<sup>89</sup> Ich gehe dabei v. a. mit Fokus auf den Philosophie-

---

<sup>89</sup> Eine umfassende, kritische Analyse des Philosophiebegriffs der verschiedenen Vertreter der IKP<sub>C</sub> ist meines Wissens noch nicht vorgelegt worden. Zur Position von Einzelautoren der IKP<sub>C</sub> siehe neben den Quellen, die ich im Folgenden verwende, z. B. auch Kimmerle 2009a, Kimmerle 2009b, Paul 2012, Yousefi und Kimmerle 2012, Yousefi 2010, Elberfeld 2017a und Elberfeld 2017b.

begriff und auf die Konsequenzen aus einigen Versuchen in der IKP<sub>C</sub> einer Neubestimmung desselben vor. Weder umfasst dies alle Aspekte interkulturell-philosophischer Bemühungen um «Philosophie», noch impliziert dies, dass alle in der IKP<sub>C</sub> gleichermaßen die unten diskutierten Thesen zum generischen Begriff, zur nichtapriorischen Bestimmung, zur Familienähnlichkeit o. ä. vertreten.

### Positionen in der IKP<sub>C</sub>

Die Ansichten und Begründungen in der IKP<sub>C</sub> divergieren stark – Gregor Paul formuliert sogar, dass der «leitende Philosophiebegriff» der IKP<sub>C</sub> umstritten sei.<sup>90</sup> Sie reichen von Positionen, die Philosophie grundsätzlich in allen «Kulturen» weltweit finden und sehen zu wollen, als Teil der *conditio humana*, bis hin zu solchen, die Philosophie abhängig von der Erfüllung gewisser Kriterien nur in bestimmten anderen «Kulturen» zu erkennen. Paul etwa sieht «Philosophie» als eine bestimmte Form von kritischer, rational-logischer Auseinandersetzung, die von anderen Formen des Denkens weltweit unterschieden werden könne und müsse, dem aber eben auch bestimmte Formen in *einigen* anderen «Kulturen» entsprächen, die daher durchaus so bezeichnet werden dürften.<sup>91</sup>

Ähnlich vertritt Wimmer nach eigenen Aussagen einen «traditionell, europäischen» Philosophiebegriff, der zur globalen Anwendung geeignet sei und für ihn sowohl die Integration außereuropäischer Quellen ermögliche (in Verbindung mit gewissen, die Philosophie ausmachenden Kernfragen stehend), als auch die Differenzierung von anderen Kategorien und «Nichtphilosophie».<sup>92</sup> Wimmer definiert Philosophie u. a. als den «[...] Versuch in grundlegenden Fragen zu Einsichten zu gelangen, diese angemessen auszudrücken und somit einer intersubjektiven Prüfung zugänglich zu machen».<sup>93</sup> Diese Definition wäre freilich so allgemein, dass sie auch als Definition von Wissenschaft per se verstanden werden könnte. Wohl auch daher ist Wimmer daran gelegen, die Philosophie von anderen Wissenschaften klar abzutrennen, allerdings, wie er betont, mit «plurikultureller Offenheit» und unter Einbezug bislang nicht oder wenig berücksichtigter Traditionen, wo «Philosophie» in einer Fülle anderer Bezeichnungen oder ganz ohne gesonderte Bezeichnung in Erscheinung trete.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Vgl. Paul 2012, 180

<sup>91</sup> Vgl. Paul 2000, 404–406. Vgl. Paul 2012, 180f. Paul möchte jedoch nicht ausschließen, dass komparatives (bei ihm synonym zu «interkulturell», siehe Kapitel 3.3.) Philosophieren dazu führen könne, den angesetzten Philosophiebegriff zu revidieren und korrigieren. Vgl. Paul 2000, 405f.

<sup>92</sup> Vgl. Wimmer im Interview, Hengst und van Barloewen 2003, 35f. und Wimmer 2004, 27.

<sup>93</sup> Wimmer 2004, 26. Vgl. ebd., 25f. Er spricht hier vom «Projekt der Philosophie».

<sup>94</sup> Vgl. Wimmer 2004, 88 und 36. Auch Wimmer selbst sieht sein Begriffsverständnis von «Wissenschaft» als dem von «Philosophie» sehr ähnlich. Vgl. Wimmer 2004, 30f.

Die Philosophie habe dabei laut Wimmer aber, im Unterschied zu anderen Wissenschaften und auch interdisziplinären Wissenschaftskooperationen, keinen bestimmten Gegenstandsbereich und richte ihre Fragen eben «[...] auf die Grundlagen, Voraussetzungen und die allgemeinsten Gegenstände [...]».<sup>95</sup> Entsprechend könnten laut Wimmer weltweit «sehr viele, wenn nicht alle Denktraditionen» unter den Begriff Philosophie fallen, wenn die formalen Kriterien eingehalten würden, nämlich das Suchen nach «Antworten auf die genannten Grundfragen» mittels Begriffsdefinition, Argumentation und Reflexion der «Methoden des Erkenntnisgewinns und der Irrtumsvermeidung».<sup>96</sup> Wimmer formuliert:

[...] [E]s muss von Philosophie die Rede sein, wo und wann immer, in welchen Sprachen und Ausdrucksweisen immer Derartiges begegnet, im achsenzeitlichen Griechenland ebenso wie in China in der ‚Zeit der streitenden Reiche‘, in den Upanishaden, in frühislamischen ‚Kalam-Schulen‘, bei den ‚philosophischen Weisen‘ der Luo, in äthiopischen oder in aztekischen Texten. In allen diesen Fällen werden wir auf explizite, bewusst argumentierende Reflexion grundlegender Fragen stoßen.<sup>97</sup>

Entsprechend argumentiert Wimmer, dass es auch im Rahmen der IKP<sub>C</sub> um philosophisches und nicht um «irgendwelches Denken» zu gehen habe – was aber bereits ein Vorverständnis von Philosophie voraussetzt.<sup>98</sup> Das weist auf das grundlegende Dilemma der IKP<sub>C</sub> hin: Nichtwestliches Denken soll als «Philosophie» angesehen und integriert werden. Dafür muss es sich von «irgendwelchem Denken» unterscheiden und einen «philosophischen» Charakter haben. Doch wie soll dieser entdeckt werden können, wenn nicht schon zuvor irgendein Begriff von Philosophie gefasst ist, der unausweichlich auch von der akademischen Philosophie geprägt sein wird? Andere Denktraditionen müssten sich dann notwendigerweise den Ansprüchen, die im Philosophiebegriff mitschwingen, unterordnen.

Kimmerle hingegen will «Philosophie» weniger scharf definieren und abgrenzen, da sie (wie etwa auch «Kunst») zur «*conditio humana*» gehöre und daher «dem Rang nach gleich», wenn auch mit inhaltlichen Unterschieden, «in allen Kulturen» zu finden sei:<sup>99</sup>

Mein Begriff der interkulturellen Philosophie beruht auf der wohl gewagten aber sinnvollen These, daß zu jeder Kultur eine Philosophie gehört. So wie man etwa Kunst in allen Kulturen finden kann, so gibt es auch Philosophie in allen Kulturen. Das sind grundle-

<sup>95</sup> Vgl. Wimmer 2004, 30.

<sup>96</sup> Vgl. Wimmer 2004, 26. Vgl. Kapitel 7.1.

<sup>97</sup> Wimmer 2004, 92. Vgl. ebd., 92 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>98</sup> Vgl. Wimmer 2004, 25. Vgl. Schmidt 2011, 254. Vgl. Kapitel 7.1.

<sup>99</sup> Kimmerle 2002, 79 f. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 2.2.3.

gende Reflexionen darüber, wer man selbst ist, was der eigene Lebensraum ist, wie sich dieser zur Natur und zu anderen Kulturen verhält.<sup>100</sup>

Kimmerle fordert damit also ein ausgesprochen breites Verständnis des Philosophiebegriffs und ermahnt, nicht mit bestimmten Auswahlkriterien selektiv vorzugehen «im Hinblick auf andere Kulturen».<sup>101</sup> Es gehe darum, die «enormen Einseitigkeiten» zu vermeiden, unter denen die westliche Philosophie leide, wofür z. B. «in den afrikanischen Philosophien» ein mehr praktisch orientiertes «Gegengewicht» gefunden werden könne.<sup>102</sup> Yousefi charakterisiert Kimmerles interkulturelles Philosophieverständnis als

[...] ein offenes System, in dem Philosophie systematisch, unsystematisch oder gar anti-systematisch sein kann. Er plädiert für eine radikale Offenheit der philosophischen Grenzen, die seit dem 18. Jahrhundert gezogen worden sind.<sup>103</sup>

Kimmerle überlegt folgerichtig, ob es angesichts des europäischen Ursprungs und der eurozentrischen Prägung des Philosophiebegriffs nicht besser wäre, einen anderen Begriff zu verwenden, der dann auf philosophische «Denkarbeit» in aller Welt angewendet werden könne, ohne den Maßstab in der westlichen Tradition zu verankern:

Damit würde man auch der herrschenden akademischen Philosophie in [...] der westlichen Welt entgegenkommen, die den Philosophiebegriff für sich reservieren möchte. So könnte man zum Beispiel von «Polysophie» sprechen und darunter vielen verschiedenen Formen, sich um «Weisheit» zu bemühen, Raum geben: europäisch-westlich philosophischen und nicht-westlichen, durch eigene Begriffe näher zu bezeichnenden Formen.<sup>104</sup>

Letztlich argumentiert Kimmerle aber gegen eine solche Veränderung, da der Philosophiebegriff mit einem gewissen «Status» verbunden sei, der dann nicht für die anderen, damit nicht erfassten Traditionen gelten könnte, so einen gewissen «Vorrang europäisch-westlicher Philosophie» insinuiere und Philosophen aus nichtwestlichen Ländern diskriminiere. Daher bleibt für Kimmerle nur die Option, den Begriff «Philosophie» so zu korrigieren, «[...] dass er für europäisch-westliche Philosophie und nicht-westliche Philosophien gleichermaßen gelten kann».<sup>105</sup> Damit strebt er eine Erweiterung bei gleichzeitiger Präzisierung des Philosophiebegriffs an, was er aufgrund der erheblichen Unterschiede der «phi-

<sup>100</sup> Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 142. Vgl. ebd., 142f. Zu Kimmerles Thesen zur «tiefer gehenden Nachbarschaft» von Philosophie und Kunst siehe z. B. Kimmerle 2002, 19–21.

<sup>101</sup> Vgl. Kimmerle 2002, 55. Vgl. ebd., 79f.

<sup>102</sup> Vgl. Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 144.

<sup>103</sup> Yousefi 2013, 41. Vgl. ebd., 40f.

<sup>104</sup> Kimmerle 2010, 236f. Vgl. ebd.

<sup>105</sup> Kimmerle 2010, 237. Vgl. ebd., 236f.

losophischen Stile weltweit» wohl durchaus treffend als eine «enorm schwierige Aufgabe» bezeichnet.<sup>106</sup>

### Der Anspruch der IKP<sub>C</sub> und die resultierende Problematik

Schirilla fasst die grundlegenden Gemeinsamkeiten der IKP<sub>C</sub> zusammen als

[...] Einsicht in die Kulturgebundenheit jedes Denkens sowie die Einsicht, dass es unterschiedliche Formen der Kultur und des Menschsein, und damit auch der Philosophie gibt. Damit verbunden sind die Kritik an der Gleichsetzung von Philosophie und abendländischem Denken, also am Eurozentrismus etablierter Philosophie [...].<sup>107</sup>

Die Betonung der vielen Formen von «Philosophie» ist also zentraler Teil der Argumentation für die Überwindung eurozentrischer Einseitigkeiten. Kimmerle etwa sieht den Philosophiebegriff der IKP<sub>C</sub> als Gegenentwurf zum engen «Hegelian Eurocentric concept», welche es zu überwinden bzw. dekonstruieren gelte durch den Einbezug sowohl westlicher als auch nichtwestlicher Ansichten, «[...] in order to come to a critical broadening and new precise determination of the concept of philosophy [...]».<sup>108</sup>

Auch Stenger betont, dass «Philosophie» kein homogener Begriff sei und plädiert für ein interkulturelles Begriffsverständnis als «Konsequenz philosophischen Denkens» und aus einer letztlich «inneren Notwendigkeit» der an ihre «europäisch-westliche Grenze» stoßenden Philosophie.<sup>109</sup> Laut Stenger handele die IKP<sub>C</sub> daher aus einem «innerphilosophischen systematischen Anspruch» heraus und versuche dabei «dem Universalanspruch der Vernunft» durch den Rückgriff auf die «Pluralität der Kulturwelten» Genüge zu tun.<sup>110</sup> Ähnlich argumentiert Weidtmann, wenn er schreibt:

Interkulturell wird Philosophie deshalb nur – und muss es nur werden, wenn sie den Universalitätsanspruch der [...] europäisch-westlichen Philosophie aufrechterhalten und dennoch die Pluralität von «Philosophien» zeigen kann, die ganz andere Erfahrungen thematisieren, aber ebenso Universalität und Weltcharakter beanspruchen können.<sup>111</sup>

Denn eine schlichte «Erweiterung der philosophischen Textsammlungen», d. h. eine Berücksichtigung nur der Texte und Denker aus anderen «Kulturen», die aus westlicher Sicht als «philosophisch», «philosophisch interessant» oder hilf-

<sup>106</sup> Vgl. Kimmerle 2009b, 91. Vgl. Kimmerle 2002, 125 ff. Vgl. auch Schmidt 2011, 255–259.

<sup>107</sup> Schirilla 2012, 159. Vgl. ebd., 159 f.

<sup>108</sup> Kimmerle 2016, 117. Vgl. ebd. Siehe zu Hegel neben Kimmerle 2016 auch Kimmerle 2009a, 7–31.

<sup>109</sup> Vgl. Stenger 2006, 19–24. Kurzzitate von ebd., 23.

<sup>110</sup> Vgl. Stenger 2006, 23 f.

<sup>111</sup> Weidtmann 2016, 11. Vgl. ebd.

reich bei der Bearbeitung von philosophischen Fragestellungen eingestuft werden können, sei laut Weidtmann eben noch keine «interkulturelle Philosophie». Wie viele andere in der IKP<sub>C</sub> auch kritisiert er die Anhaftung an einem westlich geprägten Philosophiebegriff, von dem ausgehend «Philosophie» aus anderen Kontexten bewertet und in die «globale Bibliothek der Philosophie» aufgenommen werde, weil sie dem Maßstab des Westens entsprächen.<sup>112</sup>

Ohne dass Weidtmann diese Dimension «interkulturellen Philosophierens» gänzlich verwerfen will, wird doch die Kritik daran deutlich: Eine interkulturelle Begriffsbestimmung bedeute laut ihm auch, dass «Philosophie» eben «nicht einfach mit einer bestimmten Tradition des Denkens» gleichgesetzt werden dürfe und es eben nicht korrekt sei, «Philosophie» nur auf den Westen zu beziehen.<sup>113</sup>

Die Prämisse dieser Herangehensweise lautet, dass nicht nur alle Menschen, sondern ebenso alle Kulturen gleichberechtigt und gleichwertig sind und sich darum keine einzelne Kultur mehr über die anderen erheben darf – und das ebenso in theoretischer wie in praktischer Hinsicht. [...] Jede Kultur hat ihre eigenen Denker/innen und ihre eigenen Denktraditionen, ob sie nun Philosophie heißen oder nicht. Darum müssen sie heute gehört werden. Philosophie kann nur noch interkulturell, [...] im direkten Austausch zwischen Vertretern möglichst aller Kulturen, betrieben werden.<sup>114</sup>

Die Kausalität in Weidtmanns Argumentation ist bezeichnend und folgenreich: Aus der Feststellung, dass es weltweit Denker und Denktraditionen gebe, folgt der Schluss, dass sie «gehört», d. h. als «gleichberechtigt und gleichwertig» rezipiert werden müssen.

Die philosophische oder intellektuelle Relevanz wird also von Weidtmann – und er spricht in dieser Hinsicht m. E. durchaus stellvertretend für die IKP<sub>C</sub> als solche – aus der bloßen Existenz einer «Denktradition» gezogen, aus der ein moralisches «muss gehört werden» folgt. Es handelt sich dabei um eine Form des Sein-Sollen-Fehlschlusses, der aus dem bloßen «Sein» (hier: der Existenz anderer Denktraditionen) einen moralischen Schluss zieht, ein «Sollen» (hier: dass sie «gehört werden» müssen). Die Präskription bzw. Normativität wird also unzulässigerweise direkt aus der Deskription gefolgert. Hinzu kommen weitere Fehlschlüsse in der Argumentation Weidtmanns, darunter etwa mit Bezug auf «Kultur» und «Philosophie» ein *cum hoc ergo propter hoc*, denn: Selbst wenn es «Denktraditionen» oder gar «Philosophie» in allen «Kulturen» gäbe, folgte daraus nicht, dass dies aufgrund der «Kulturen» genau so ist (sondern möglicherweise aufgrund anderer «Umstände» oder Kontextbedingungen, wie zuvor in Kapitel 6 gezeigt). Zudem liegt hier eine Art «umgekehrter» genetischer Fehlschluss vor, der also nicht aus der Herkunft eines Arguments oder Objekts dessen Rele-

112 Vgl. Weidtmann 2016, 14f.

113 Vgl. Weidtmann 2016, 11 und 15.

114 Weidtmann 2016, 15.



vanz unzulässig verneint, sondern im Gegenteil aufgrund der Herkunft eine Relevanz unzulässig proklamiert. Unabhängig von der genauen Bezeichnung und Zahl der Fehlschlüsse ist zusammenfassend offensichtlich, dass Weidtmann auf mehreren Ebenen nicht logisch schlüssig argumentiert: Aus dem Vorhandensein von «Denken» oder «Denktraditionen» in anderen «Kulturen» folgt weder, dass das Denken aus den «Kulturen» resultiert oder damit korreliert, noch dass alle «Kulturen» gleichberechtigt oder «gleichwertig» wären (wie beides ebenfalls in Kapitel 6 besprochen), noch dass dieses «Denken» aufgrund seines Vorhandenseins «gehört» werden müsste und erst recht nicht, dass es im Rahmen der Philosophie «gehört» werden müsste.

Der logischen Probleme ungeachtet wird auch hier deutlich, dass Weidtmann u. a. aus einer Position der postkolonialen Wiedergutmachung argumentiert: Er selbst sieht die «Prämisse des postkolonialen Paradigmas» in der Anerkennung dessen, dass außerhalb des Westens ebenso vernünftig gedacht werden könne und dieses Denken darum nicht mehr ignoriert werden dürfe. Obgleich er m. E. selbst auch zumindest implizit mit diesem Paradigma agiert, übt er zugleich auch Kritik daran, da es als «Ausgangspunkt interkultureller Philosophie» zwar richtig sei, aber doch

[...] ein bestimmtes Vernunft- und Philosophieverständnis vorausgesetzt bleibt. Interkulturelle Philosophie meint dann eigentlich die Öffnung des philosophischen Diskurses für außereuropäische Stimmen. Das Grundverständnis von Philosophie selbst bleibt dagegen unberührt. Gegen eine solche vergleichsweise unkritische Öffnung [...] wären nun freilich all jene Ansätze abzusetzen, die darauf aufmerksam machen, dass es in der heutigen postkolonialen Situation nicht nur um Teilhabe an europäischen Diskursen gehen darf, sondern [...] um eine Dekolonialisierung des Denkens selber gehen muss.<sup>115</sup>

Weidtmann skizziert hier also ein grundlegendes Dilemma der IKP<sub>C</sub>: Wenn sich die Philosophie lediglich für «außereuropäische Stimmen» *öffnete*, bliebe ein bestimmtes Philosophieverständnis vorausgesetzt, was Weidtmann als «unkritische Öffnung» problematisiert. Der IKP<sub>C</sub> geht es hingegen darum, auch das Grundverständnis von «Philosophie» zu transformieren, als Teil einer «Dekolonialisierung des Denkens», was ich weiter unten problematisiere. Dieser «transformative» Anspruch wird, wie besprochen, von vielen in der IKP<sub>C</sub> erhoben. Fornet-Betancourt etwa betont, dass Philosophie keinesfalls nur eine «geistige Übung» sei, sondern auch eine praktische, transformative Tätigkeit: Sie

[...] soll als kritisches, in die Wirklichkeit der Menschen eingreifendes Wissen vollzogen und praktiziert werden. [...] Philosophie soll zum Element im Prozess der Transformation von Geschichte und Welt werden [...].<sup>116</sup>

115 Weidtmann 2016, 16. Vgl. ebd., 15 f.

116 Fornet-Betancourt 2002a, 22. Vgl. ebd., 22–24.

Ähnlich analysiert auch Ghasempour den Anspruch der IKP<sub>C</sub>, die die «kulturell verschiedenen Philosophietraditionen» ernst nehmen und bestrebt sei, die Kommunikation zwischen diesen zu fördern, auf Grundlage eines Philosophiebegriffs, der «transformativ» durch seinen Bezug auf ein «ursprüngliches» Begriffsverständnis sei:

Dieses Philosophieverständnis, in dem die Philosophie als eine lebensrelevante Auslegung der konkreten lebensweltlichen Erfahrung begriffen wird, hebt sich von denjenigen einseitigen Philosophiebestimmungen ab, welche entweder die Philosophie zu einer weltent-rückten Theorieverfallenheit entpragmatisieren oder sie zum Instrument unmittelbarer Intervention in die Ordnung der empirischen Wirklichkeit funktionalisieren.<sup>117</sup>

Die IKP<sub>C</sub> will also als «Emanzipationsprozess» einen Lösungsvorschlag für die diagnostizierten Probleme der Philosophie in globaler Perspektive darstellen. Stenger weist in diesem Sinne darauf hin, dass mit «Interkultureller Philosophie» sowohl die «Philosophie der Interkulturalität» als auch die «Interkulturalität der Philosophie» betont seien, womit der «westlich orientierte Philosophiebegriff» relativiert werde und über «Europa als philosophischem Königsweg» hinausgetreten werden könne.<sup>118</sup> Fornet-Betancourt hebt hervor:

[I]n Afrika, China, Indien, Japan und Südamerika treffen wir ebenfalls auf Konstellationen von Philosophie, die ihre eigene, spezifische Geschichte geschrieben haben und immer noch – trotz Kulturkolonialismus seitens Europas – ihre Traditionen bewahren und lebendig halten.<sup>119</sup>

Diese Einschätzung ist zwar insofern sicher zutreffend, als es außerhalb Europas «Konstellationen» tiefgründigen, kritischen o. ä. Denkens gab und gibt. Darüber hinaus ist aber m. E. problematisch, dass Fornet-Betancourt und andere das als «Philosophie» verstanden wissen wollen.<sup>120</sup>

Yousefis Kritik an der mangelnden globalen Ausrichtung westlicher Nachschlagewerke auch in der Philosophie (und deren Historiographie) mündet in einer für das Verständnis der IKP<sub>C</sub> m. E. zentralen Argumentation in Bezug auf den Philosophiebegriff, wenn er schreibt, dass die

[...] einseitige Lexikalisierung der Begriffe in einer bestimmten Sprache in der Regel zu einer Haltung führt, die zwangsläufig das Nicht-Vorhandensein eines Synonyms in anderen Sprachen als ein Defizit betrachtet. Dieses Problem stellt sich auch bei dem Begriff der Philosophie, das zur problematischen Einstellung geführt hat, dass das Wort «Philoso-

<sup>117</sup> Ghasempour 2006, 100 f. Vgl. ebd., insbesondere 100, Fußnote 6.

<sup>118</sup> Vgl. Stenger 2006, 21 f. und 24.

<sup>119</sup> Fornet-Betancourt 2002a, 12.

<sup>120</sup> Wie ich im weiteren Kapitel 7 argumentieren werde, besteht auch in der Zuschreibung von «Philosophie» für andere Traditionen die Gefahr, eine Form von «Kulturkolonialismus» zu etablieren.

philie› in anderen Sprachen nicht existiert, weil andere Völker keine ›Philosophie‹ betreiben.<sup>121</sup>

Yousefi sieht die Gefahr für «Kulturalisierung und Provinzialisierung» der Philosophie und damit die Notwendigkeit gegeben (auch, um ein «dogmatisches Wissenschaftsverständnis» zu vermeiden), «[...] die Philosophie von innen heraus interkulturell neu zu durchdenken».<sup>122</sup>

Diese Argumentation findet ihren Ursprung, wie zuvor ausgeführt, im Kampf der IKP<sub>C</sub> gegen die eurozentrische Haltung, übernimmt jedoch m. E. die Voraussetzungen der Argumente der Gegenseite: Weil Philosophie gewissermaßen als die höchste Form menschlichen Denkens gehandelt wird, aber nicht eurozentrisch gedacht werden dürfe, müsse sie auch in anderen Kulturen vorhanden sein, auch wenn es dafür keine wörtliche Entsprechung gäbe. Die IKP<sub>C</sub> übernimmt mit ihrer Fokussierung auf den Philosophiebegriff und ihrem Anspruch an diesen also einen entscheidenden Teil des eurozentrischen Denkens der Philosophie, nämlich dass Philosophie einen besonderen Status habe. Die IKP<sub>C</sub> und auch andere globalphilosophische Unternehmungen argumentieren derart passioniert gegen die Haltung des Eurozentrismus und der Herabwürdigung anderen Denkens als «Nichtphilosophie» an, dass sie m. E. zu sehr am Philosophiebegriff festhalten und die Problematik dieser gutgemeinten Zuschreibung oftmals weitgehend übersehen. Daraus resultiert letztlich eine Art «blinder Fleck», mit dem die Chance einer differenzierten und pragmatischen Auseinandersetzung mit dem Philosophiebegriff verwehrt bleibt. Denn andersherum gefragt: Wäre es schlimm – und wenn ja, wieso – wenn andere «Kulturen», Gesellschaften oder Völker keine «Philosophie» hätten? Wäre in der Erkenntnis, dass dem so ist, nicht auch die Erkenntnis angelegt, dass diese dann etwas anderes, eigenes haben könnten, das mit der Kategorie «Philosophie» nicht oder nicht gänzlich erfasst werden kann, und in diesem Umstand kein «Defizit», sondern vielmehr spannende und differenzierte Forschungsfelder lägen?<sup>123</sup>

Auch in den Reihen der IKP<sub>C</sub> selbst gibt es vereinzelt starke Kritik an jenen Ansätzen: Gregor Paul hält etwa im Jahr 2000 fest, dass die deutschsprachige Szene interkulturellen und komparativen Philosophierens nicht kritisch genug sei, sondern mehr von Interessen geleitet und von

---

121 Yousefi 2010, 73. Vgl. ebd., 73 f. Er bezieht sich hier auch auf die Argumentation von Markus Völkel und überträgt diese auf die Philosophie. Völkel stellt in seiner Studie zu Geschichtsschreibung in globaler Perspektive fest, dass die bislang erschienenen Gesamtdarstellungen eben keine universale oder globale Ausrichtung gehabt hätten: «[...] [S]ie urteilen ›eurozentrisch‹ und gehen von heute nicht mehr akzeptablen Vorbegriffen von Historiographie aus.» (Völkel 2006, 25. Vgl. Yousefi 2010, 73 f.)

122 Yousefi 2010, 73. Vgl. ebd., 73 f.

123 Siehe auch Kapitel 7.5. zum «anti-eurozentrischen Eurozentrismus» der IKP<sub>C</sub>.

[...] Studien beherrscht, die der bloßen Darstellung, dem unkritischen Lob und dem institutionellen Einfluss in einer Marktlücke dienen, Esoterik und Exotismus begünstigen und eine verblüffende Verachtung kritischer Argumentation demonstrieren. Manches ist zwar gut gemeint. Wie angesprochen, mag Angst vor Eurozentrismus oft verhindern, die Frage nach der Gültigkeit eines ‹fremden› Philosophems auch nur aufzuwerfen.<sup>124</sup>

Schmied-Kowarzik fragt als Beobachter interkulturellen Philosophierens, durchaus etwas rhetorisch, angesichts der Klagen in der IKP<sub>c</sub> über ein eurozentrisches Philosophieverständnis und der Forderung nach Anerkennung von «Denken aus anderen Kulturen als Philosophie», ob «[...] diese Haltung nicht etwas schwach, weil Mitleid erheischend» sei – und trifft damit in der Tat einen gewissen wunden Punkt, der in der Auseinandersetzung mit der IKP<sub>c</sub> beachtet werden muss.<sup>125</sup>

### Ablehnung einer a priori-Bestimmung von «Philosophie»

Ähnlich wie Weidtmann bezieht auch Mall eine sehr deutliche Position zur Definition des Philosophiebegriffs, wenn er die Möglichkeit einer a priori-Bestimmung von «Philosophie» und damit einer für ihn «reduktiven Definition» klar verneint. Mall will damit seinen interkulturellen gegen einen «engen, einseitigen und eindeutigen Philosophiebegriff» ausrichten, ganz im Sinne seiner These der *philosophia perennis* und ihrer «orthaften Ortlosigkeit». Er ist der Auffassung, dass die IKP einen «offenen, schöpferischen Blick» auf die Geschichte der Philosophie ermögliche und so die eurozentrische «Beschränkung» überwinden helfe: «Philosophiehistorie selbst als hermeneutisch zu begreifen, bedeutet, daß es keine Bestimmung apriori [sic] des ‹Philosophischen› geben kann.»<sup>126</sup>

Mall lehnt es damit also ab, a priori ein Verständnis von «Philosophie» festzulegen, d. h. seines Erachtens «exklusiv stipulative Definitionen» an den Anfang zu setzen und von «den Anderen» einzufordern, diese zu übernehmen.<sup>127</sup> Es geht Mall um die Erfassung des «Wesens» oder des «Allgemeinen» des Philosophiebegriffs – «[...] das eigentlich Philosophische, das trotz seiner Sprach- und Traditionsgebundenheit seine Unverfügbarkeit behält»<sup>128</sup> –, das nicht «essentiell» mit bestimmten «sprachlichen Ausdrücken» gleichgesetzt werden dürfe: Es sei zentral für die IKP,

[...] eine rein philologische und/oder formale, apriorische Grenzziehung des Philosophiebegriffs mit dem Ziel zu vermeiden, das größere Gemeinsame des Philosophierens eher in den Fragestellungen als in den Antworten zu suchen.<sup>129</sup>

<sup>124</sup> Paul 2000, 411 f. Vgl. ebd.

<sup>125</sup> Vgl. Schmied-Kowarzik 2017, 252 f., für beide Kurzzitate ebd., 252.

<sup>126</sup> Mall 1995, 14. Vgl. ebd. 12–14.

<sup>127</sup> Vgl. Mall 1995, 164.

<sup>128</sup> Mall 1995, 13. Vgl. ebd., 12–14.

<sup>129</sup> Mall 2005a, 108. Vgl. ebd., 107 ff. Vgl. Mall 2000c, 58. Vgl. Mall und Peikert 2017, 21.

Gerade weil es ein «reiches Reservoir» an unterschiedlichen Definitionen von Philosophie in ihrer Geschichte gebe, könne man, Mall zufolge, wenn man es denn ernst nehme, die Existenz «philosophischen» Denkens außerhalb Europas nicht in Zweifel ziehen.<sup>130</sup> Mall betont, dass

[...] weder die Begriffe noch Methoden, Auffassungen und Systeme der verschiedenen philosophischen Konventionen unhistorische, unveränderliche, apriorische Größen darstellen.<sup>131</sup>

Diese Ablehnung einer «a priori-Bestimmung» entwickelt sich bei Mall m. E. aus der Ablehnung eines einseitigen, eurozentrischen Philosophiebegriffs und des damit verbundenen Bewusstseins der Gefahr, dass durch das Voraussetzen eines bestimmten Verständnisses von «Philosophie» andere Denktraditionen ausgeschlossen werden könnten. Mall spricht auch von einer «willkürlichen Definitionsgewalt», wenn der Philosophiebegriff (historiographisch) «endgültig» festgelegt würde, denn:

Der Philosophie haftet etwas Unscharfes, Überlappendes, Metonymisches an, was in der Kontexterweiterung und Horizontverschmelzung über Traditionen, Kultur- und Sprachgrenzen hinweg spürbar ist.<sup>132</sup>

Mall will Einseitigkeiten verhindern und beklagt daher ein seines Erachtens zu enges Wissenschaftsverständnis, das reduktiv und dogmatisch die «Vielfalt der philosophischen Denkart» traktiere. Ein angemessener wissenschaftlicher Umgang mit dieser Vielfalt liege Mall zufolge vielmehr darin, sie als eine «anthropologisch-philosophisch verankerte Bereicherung» und nicht als einen Mangel zu verstehen.<sup>133</sup>

Wenn Mall jedoch nicht konkret festlegen bzw. überhaupt definieren will, was das «eigentlich Philosophische» bzw. «Philosophie» ist, ergibt sich daraus die Frage, wie Mall «Philosophie» dann überhaupt erkennen kann? Denn offensichtlich ist er der Auffassung, dass er es erkennen kann, hat also irgendeine Art von Vorwissen, wenn er schreibt, dass es «identifizierbare philosophische Fragen» gebe, z. B. nach «Kausalität», «Sein», «Bewusstsein», «Welt» etc., die etwa auch in der «indischen Philosophie» Thema seien, dort sogar auf eine «unver-

---

<sup>130</sup> Vgl. Mall 1995, 164 f. Wie zuvor besprochen (Kapitel 3.1.2.) lehnt Mall einen «transkulturellen» Philosophiebegriff auch deswegen ab, weil er darin u. a. einen Mangel in Form der Fixierung des *tertium comparationis* sieht sowie durch die damit verbundene Frage «[...] nach einer fast apriorischen, bloß analytischen und nominalistischen Bestimmung der Philosophie». (Mall 2005a, 106 f. Vgl. ebd.)

<sup>131</sup> Mall 1995, 161. Vgl. ebd.

<sup>132</sup> Mall 1995, 110 f. Vgl. ebd.

<sup>133</sup> Vgl. Mall 2005a, 109.

wechselbare indische Art und Weise».<sup>134</sup> Ganz abgesehen von der Problematik der adjektivischen Attribuierung «indisch», die u. a. an die zuvor besprochene Problematik der «kollektiven Identität» und des «Orientalismus» anschließt, begibt sich Mall, wenn er das «Philosophische» nicht «reduktiv», «a priori» oder «stipulativ» definieren will, zugleich aber das «Philosophische» weltweit wiederfinden will, u. a. mit jenen «philosophischen Fragen» in die Gefahr einer Zirkeldefinition: Dieser Definition folgend wäre Denken also dann *Philosophie*, wenn es *philosophische* Fragen stellt, die auf das «eigentlich *Philosophische*» der *philosophia perennis* zielen – was zwar logisch gültig ist, aber inhaltlich nicht weiterführt und als Definitionsansatz wenig geeignet ist. Mall manövriert sich so m. E. zwischen Scylla und Charybdis: Entweder begeht Mall einen nichtssagenden Zirkelschluss, oder aber er definiert «Philosophie» selbst bereits a priori bzw. «stipulativ» mit dem «Philosophischen» und der *philosophia perennis* und hat dadurch ein Vorwissen. Denn wenn er «das größere Gemeinsame des Philosophierens eher in den Fragestellungen als in den Antworten»<sup>135</sup> suchen will, impliziert das ein Vorwissen, etwa um diese a priori festgelegten bzw. identifizierbaren «philosophischen Fragen», dass es ein «größeres Gemeinsames» gibt, oder andere Formen eines *tertium comparationis*.

Wohlweislich will Mall «Philosophie» als «unscharf» und «metonymisch» deklarieren, was wohl auch dieser Problematik geschuldet sein dürfte, aber m. E. nicht zu überzeugen vermag. Denn bei aller Vielfalt, die dem «Philosophischen» zugesprochen wird, müssen doch Definitionsmerkmale bestehen, die es ermöglichen, etwas als «Philosophie» zu bezeichnen, also ein gewisses Vorverständnis des Begriffs (bzw. ein prä-komparatives *tertium comparationis* im Sinne Ralph Webers). Wenn Mall also will, dass «Philosophie» nicht a priori definiert wird, damit andere Denktraditionen als «philosophische» identifiziert werden können, muss er doch zugleich irgendeine Art von Vorverständnis von «Philosophie» haben, damit er sie finden kann. Es droht hier m. a. W. ein deutlicher Selbstwiderspruch durch Malls Formulierungen. Mall scheint ein prä-komparatives *tertium comparationis* ausschließen zu wollen, ohne zugleich darauf verzichten zu können, denn: Wie sollte «Philosophie» erkannt und als solche eingeordnet werden können, wenn nicht irgendeine Form von Wissen, Verständnis oder Definition davon vorhanden wäre? Zweifellos entsteht ein Teil dieser Unstimmigkeit dadurch, dass Mall verschiedene Philosophiebegriffe benutzt, ohne die Trennung stets kenntlich zu machen. Es geht ihm darum, eine konkrete «Philosophie» als Definitionsvorlage zu vermeiden, um «Philosophie» im Sinne der *philosophia perennis* überall finden zu können. Seine Argumentation hängt also auch von der metaphysischen Vagheit der *philosophia perennis* ab, die zugleich jedoch eben-

---

134 Vgl. Mall 1995, 111.

135 Mall 2005a, 108.

falls die Frage aufwirft, wie davon gewusst werden kann, ohne eine Definition von «Philosophie» zu haben?<sup>136</sup>

Der eurozentrismuskritische Hintergrund und die Zielsetzung sind bei Mall selbst zwar klar, da er sich ja gegen «reduktive Hermeneutik» wendet, «[...] die im Namen des Verstehens das zu Verstehende entweder erst verändert und dann versteht oder es stufentheoretisch einverleibt».<sup>137</sup> Da Mall nicht thematisiert, dass auch mit einem wie auch immer offen gefassten Philosophiebegriff bereits ein Vorverständnis und eine Definition verbunden sind (und damit eine Veränderung des zu Verstehenden und potentielle Einverleibung), handelt es sich hier vielleicht um einen blinden Fleck in seinem Denken. Grundsätzlich geht es ihm darum, dass mit einer apriorischen Bestimmung des Begriffs (bzw. der Methoden) diese als «historisch unveränderliche Größen» verstanden werden könnten und bemerkt lakonisch: «[...] Definitionsgewalt ist eben auch Gewalt.»<sup>138</sup>

Anstelle dieser «reduktiven Hermeneutik» schlägt Mall als Lösung wie zuvor angesprochen ein «analogisches Verfahren», eine «interkulturelle Hermeneutik» bzw. eine «analogische Hermeneutik» vor, mit der er interkulturelle Diskurse ermöglichen will, gegen die Tendenz anderer Ansätze, «[...] daß man das eigene Selbstverständnis zum *tertium comparationis*, zum Paradigma allen Verstehens erhebt».<sup>139</sup> Es geht ihm um die Erkenntnis von «Überlappungen und erhellende[n] Differenzen», um so ein gegenseitiges Verstehen und «fruchtbares Miteinander» ohne «Verabsolutierung des Selbstverstehens» oder Verabsolutierung von Unterschieden zu ermöglichen:

Die analogische Hermeneutik ermöglicht sogar eine konsensuelle Übereinkunft, ohne sie vorzuschreiben, indem sie keine Gestalt der Philosophie und Kultur zu der einen allgemeingültigen macht.<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Ma und van Brakel schreiben pointiert: «[T]here is no *philosophia perennis*.» (Ma und van Brakel 2016, 187. Vgl. ebd., 187 f. Vgl. Kapitel 7.5.) Mit der Verneinung einer a priori Festlegung (aufgrund des für Mall reduktiven Charakters und der Offenheit bzw. Vielfalt des von ihm angestrebten Philosophiebegriffs) bei gleichzeitigem Bezug auf die eine *philosophia perennis* scheint es fast, als versuche sich Mall hier an einer Art synthetischem Urteil a priori, was auch auf die problematische metaphysische Verankerung von Malls Argumenten hinweist.

<sup>137</sup> Mall 1995, 14. Vgl. ebd., 14 f., 38 ff. und 80–82. Vgl. auch Kapitel 2.2.2.

<sup>138</sup> Mall 1995, 81. Vgl. ebd., 80 f.

<sup>139</sup> Mall 2005a, 119. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 119–121 und Mall 1995, 38 f. und 97–100. Vgl. Kapitel 7.2. Siehe zur Problematisierung dieser Behauptung auch Kapitel 7.4.1.

<sup>140</sup> Mall 2005a, 120. Vgl. ebd., 119–121. Vgl. auch Mall 1995, 38, 82 und 97–100. Siehe zur «analogischen Hermeneutik» und Malls Auseinandersetzung mit Konsenstheorien auch Mall 2000d und Mall 2000e. Siehe auch in kritischer Reaktion darauf u. a. Elberfeld 2000, Shimada 2000 oder (positiv) Takahashi 2000, sowie einige andere, Mall teilweise sehr stark kritisierende Beiträge in jener Publikation. Vgl. auch Mall 1995, 99 f.

Insofern Mall hier auch von «analogischem» Vorgehen oder «analogischer Hermeneutik»<sup>141</sup> spricht – und er verwendet diesen Ausdruck zwar zentral, aber wohlgermerkt nur als einen von vielen – scheint er damit auch zu insinuieren, dass via das «analogische» Vorgehen die Probleme seines Erachtens «reduktionistischer» Ansätze und des apriorischen Definierens vermieden werden können, und somit auch das *tertium comparationis* frei sei vom «eigenen Selbstverständnis», d. h. hier insbesondere des westlichen, eurozentrischen Verständnisses von «Philosophie». Doch auch dieser analogische Ansatz bleibt nicht ohne Probleme, wie beispielsweise Ralph Weber anschaulich ausführt, wenn er sich gegen die Auffassung (etwa bei Agamben) wendet, dass ein analogisches Vorgehen ohne die Bestimmung eines *tertium comparationis*, sondern vielmehr mit einem unbestimmbaren *tertium analogiae* operiere.<sup>142</sup> Weber argumentiert überzeugend dagegen, dass die Feststellung von Gemeinsamkeit («commonality») nicht ohne ein entsprechendes Tertium möglich sei, auch wenn es sich um ein «analogisches» Vorgehen handle: Auch eine Analogie komme daher nicht ohne die Mechanismen des Vergleichs, also u. a. ein Tertium bzw. «point of commonality», aus.

Relevant sind Webers Argumente hier u. a., weil damit m. E. gezeigt ist, dass auch die «Analogie» Bezug auf ein klar bestimmbares Tertium nimmt und somit Malls Ausweichen auf die Analogie ebenfalls letztlich mit einem Tertium operiert, das der Bestimmung bedarf, und somit in Malls Sinne «reduktiv», «stipulativ» und/oder «apriorisch» wäre. Auch wenn Mall «analogisch» vorgehen will, muss doch in irgendeiner Weise bereits klar sein, was mit «Philosophie» gemeint ist, um von diesem «point of commonality» ausgehend operieren zu können.

Karsten Schmidt formuliert, in diesem Sinne auch mit Bezug auf Wimmers Sentenz, dass es um philosophisches, nicht «um irgendetwelches Denken» gehe:

Aus diesem Grunde bedarf es bereits im Vorfeld eines hinreichend bestimmten Begriffs, mit dessen Hilfe sich potentielle Gesprächspartner identifizieren lassen. In gleicher Weise wie der Religionsbegriff in den Religionswissenschaften fungiert hier daher der Philosophiebegriff zugleich als Vorbegriff, dessen Bestimmung über die Zugehörigkeit einer Denkweise zur Extension des Begriffs und damit zum Gegenstandsbereich Interkultureller Philosophie entscheidet. Außerdem präjudiziert die Anwendung des Begriffs Philosophie auf den Buddhismus [...] eine spezifische Deutung der dortigen Lehren.<sup>143</sup>

Eine «hinreichende Bestimmung» ist jedoch m. E. im Fall von Malls Argumentation ebenso wenig gegeben wie eine Vermeidung der Präjudizierung bzw. Aneignung

141 Vgl. dazu neben Mall 2005a, 2000d und 2000e etwa auch Mall und Peikert 2017, 26–28.

142 Vgl. Weber 2014, 160–162. Siehe zum Tertium u. a. auch Kapitel 7.4 sowie Kapitel 3.3.4.

143 Schmidt 2011, 254. Vgl. Wimmer 2004, 25.



nung anderen Denkens als «Philosophie» – auch nicht durch seine Überlegungen zu Philosophie als «Gattungsbegriff».<sup>144</sup>

### 7.2.1. Philosophie als «Gattungsbegriff», «generischer Begriff» o. ä.

Die Ablehnung einer Definition oder «einseitigen Fixierung» des Philosophiebegriffs in der IKP<sub>C</sub> führt u. a. zu den miteinander eng verbundenen Argumentationen zu «Familienähnlichkeiten» (siehe Kapitel 7.4.) sowie zur Bestimmung von Philosophie als «generischem Begriff», «Gattungsbegriff» o. ä.

#### Philosophie als «generischer Begriff» o. ä. in der IKP<sub>C</sub>

«Philosophie» implizit oder explizit als einen «Gattungsbegriff», «generischen Begriff», «Allgemeinbegriff», «Oberbegriff» o. ä. zu verstehen, dem weltweit Formen «philosophischen» Denkens zugeordnet werden könnten, ist ein zentraler Aspekt des interkulturellen Philosophiebegriffs bei vielen Vertretern der IKP<sub>C</sub>. Mall etwa formuliert, dass das Wort «Philosophie» zwar den «Griechen und Europäern» gehöre, nicht aber der Begriff; zudem «[...] kann das Benannte in dem Namen nicht aufgehen».<sup>145</sup> Wimmer formuliert, dass die von ihm angestrebten

[...] plurikulturell angelegten Historien [...] «Philosophie» als einen generischen Begriff betrachten [werden], als etwas, das in höchst unterschiedlichen Formen und mit sehr verschiedenen Inhalten begegnet [sic].<sup>146</sup>

Dies ist für Wimmer nicht auf die Philosophie allein beschränkt: Er fordert einen «generischen Begriff» von ihr ebenso wie von «Wissenschaft», «Kunst» oder «Religion», damit so «[...] kulturell differente Traditionen tatsächlich in ein Gespräch miteinander kommen [...]».<sup>147</sup> Auch Wimmer wendet sich gegen das Verständnis von Philosophie als «Individualbegriff», wie er formuliert, zu dem

<sup>144</sup> Bei aller Kritik an Mall besteht eine gewisse, oberflächliche Ähnlichkeit zu meiner Argumentation in Kapitel 7.6., wo ich mit der *Ordinary Language Philosophy* dafür plädiere, nicht eine bestimmte Definition von «Philosophie» festlegen zu wollen, sondern durch die Beobachtung des Gebrauchs in der alltäglichen Sprache (*ordinary language*) den Umfang der Verwendung des Begriffs und damit seine Bedeutung(en) zu erschließen und reflektiert mit den divergierenden Bedeutungen und Bedeutungsebenen umzugehen.

<sup>145</sup> Mall 1995, 17. Vgl. ebd., 158 und 17. Vgl. ebd., 16–19 zur Aufgabe der IKP. Vgl. Mall und Peikert 2017, 20f. Diese begriffliche Auseinandersetzung knüpft auch an die ethnologische Unterscheidung von emischer und etischer Beschreibung bzw. Begriffen an. Vgl. z. B. Lüsebrink <sup>3</sup>2012, 44f.

<sup>146</sup> Wimmer 2004, 88. Vgl. ebd.

<sup>147</sup> Wimmer 2004, 34. Vgl. ebd., 30–35.

nur zähle, was Griechen und Europäer darunter verstünden, und sieht eine Aufgabe der IKP<sub>C</sub> genau darin, «[...] eine Alternative zu diesem Individualbegriff und damit auch andere Maßstäbe und Beschreibungsbegriffe zu entwickeln». <sup>148</sup> Für «Philosophie» könne es in anderen «kulturellen Traditionen» vielerlei Bezeichnungen geben; sie könne auch ohne gesonderte Bezeichnung in «andere Bereiche» inkludiert worden sein. <sup>149</sup>

Ähnlich zu Mall bezieht sich auch Yousefi auf die *philosophia perennis* aufgrund ihres «grenzüberschreitenden Charakters», in seinem Fall speziell «[u]m Philosophie und Philosophieren als anthropologische Konstante zur Geltung zu bringen [...]». <sup>150</sup> Diese *philosophia perennis* habe «ihre Geburtsstätte im Menschen und in der menschlichen Geschichte», sei auf die Vernunft ausgerichtet, sei nicht an eine bestimmte Tradition gebunden und erhebe daher keinen «Ausschließlichkeitsanspruch». <sup>151</sup>

Weil Philosophie eine anthropologische Konstante darstellt, d. h. zum Menschsein selbst gehört, geht sie in keiner Kultur oder Tradition restlos auf, weil ihre Universalität nicht in Besitz genommen werden kann und darf. <sup>152</sup>

Yousefi definiert, seinem zuvor besprochenen «kontextuellen Ansatz» folgend, in dem aus diversen Quellen und Ausgangspunkten «gemeinsame Perspektiven» entwickelt werden sollten, Philosophie als einen «Oberbegriff» bzw. als einen «[...] Sammelbegriff mannigfaltiger Reflexionen mit anthropologischer Verankerung in unterschiedlichen Kontexten bzw. kulturellen Formen [...]». <sup>153</sup> Philosophieren und Philosophie zählen für Yousefi als «[...] spezifische Formen des Denkens [...] zum Lebensvollzug des Menschen [...]». <sup>154</sup> Daher habe jeder schon mal «philosophiert», insofern Philosophie das «Produkt beobachtenden Denkens» und «Bestandteil des Menschseins überhaupt» sei und somit zugleich auch individuell verschieden – es gebe laut Yousefi so viele «Philosophien» wie Menschen. <sup>155</sup> Auch insbesondere global sieht er Philosophie von einer «unaufhebbaren Pluralität geprägt» und bewertet es als «voreilig», sie ausschließlich mit «systematischem Denken» gleichzusetzen. <sup>156</sup>

Malls Auffassungen zur universalen *philosophia perennis* und der «orthaften Ortlosigkeit» der Philosophie prägen natürlich auch sein Verständnis von ihr als

<sup>148</sup> Wimmer 2004, 37. Vgl. ebd., 36 f.

<sup>149</sup> Vgl. Wimmer 2004, 36.

<sup>150</sup> Yousefi 2010, 74. Vgl. ebd.

<sup>151</sup> Vgl. Yousefi 2010, 74 f. Zur *philosophia perennis* sowie zur Achsenzeit, vgl. ebd., 74–85.

<sup>152</sup> Yousefi 2013, 78.

<sup>153</sup> Yousefi 2013, 43. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 6.2.2.

<sup>154</sup> Yousefi 2013, 25. Vgl. ebd., 25 f.

<sup>155</sup> Vgl. Yousefi 2013, 25, 27 und 29.

<sup>156</sup> Vgl. Yousefi 2013, 28.

«Gattungsbegriff» entscheidend, da «die eine philosophia perennis» alle weltweiten Gestalten des Philosophierens transzendiere und mit keiner davon gleichgesetzt werden könne: Sie alle seien «[...] zwar unterschiedliche, aber nicht radikal unterschiedliche Wegweiser zur wahren Philosophie».<sup>157</sup> Mall geht es um eine Herangehensweise, die «radikal und offen genug» sei, um die *philosophia perennis* nicht einfach definitiv festlegen zu wollen, sondern um ihre jeweilige «Traditionsgebundenheit» mit entsprechenden Unterschieden anzuerkennen. Weil er sich scharf gegen jede Form von Verabsolutierung eines «Standortes» wendet, subsummiert Mall die konkreten Ausprägungen von Philosophie eben unter das «Universelle» bzw. das «Gattungsmäßige» der Philosophie, das «[...] durch die lokalen Differenzen der philosophischen Konventionen Gestalt gewinnt, diese jedoch auch transzendiert. [...] Philosophie ist orthaft ortlos.»<sup>158</sup> Es geht Mall auch mit dem Gattungsbegriff darum, «das eine Omnipräsente» der Philosophie deutlich zu machen und gegen die Verabsolutierung eines bestimmten Zugangs (v. a. des europäisch-westlichen) zu diesem «Omnipräsenten» anzuwenden.<sup>159</sup> Er vergleicht das prägnant mit dem Kochen, das für ihn, ebenso wie «die Philosophie, Kultur, Religion, Politik», weder «nur chinesisch oder französisch» sei.<sup>160</sup> «Philosophie» ist für Mall also ähnlich allgemein zu verstehen wie «Kochen» – eine m. E. ausgesprochen problematische Auffassung, auf die ich in Kapitel 7.4. zurückkomme.

Unter dem allgemeinen «Gattungsbegriff» der Philosophie will Mall die verschiedenen, konkreten Ausprägungen von «Philosophie» («europäische», «indische» oder «afrikanische» etc.) subsumieren und durch die Zugehörigkeit zur gleichen «Gattung» sicherstellen, dass man ohne einseitige Reduktion in all diesen Fällen von «Philosophie» sprechen könne.<sup>161</sup> Er argumentiert also, dass es ohne das Verständnis als «Gattungsbegriff» gar nicht möglich sei, von verschiedenen «Philosophien» zu sprechen:

Wann sind zwei Dinge (Kulturen, Philosophien, Religionen etc.) radikal verschieden und wann nur unterschiedlich, so lautet die Antwort: Sie sind verschieden als zwei Beispiele eines Gattungsbegriffs. M. a. W. sind sie unterschiedliche Kulturen, Philosophien und Religionen. Sie wären jedoch radikal verschieden, wenn sie selbst als Kulturen, Philosophien und Religionen verschieden wären. In diesem Fall könnten sie dann nicht demselben Gat-

<sup>157</sup> Mall 2000c, 58. Vgl. ebd., 57–59. Kurzzitate von Mall 1995, 162. Vgl. ebd., 161 f. Vgl. z. B. auch Mall und Peikert 2017, 28–31. Vgl. Kapitel 2.2.2., 3.1.2., 5.5. und 6.1.

<sup>158</sup> Mall 1995, 10. Vgl. ebd., 10 f. Vgl. ebd., 154.

<sup>159</sup> Vgl. Mall 1995, 8. Analog spricht er davon, dass nicht von einem bestimmten «Oberbegriff» von Kultur ausgegangen werden solle, dem alle anderen «Kulturen» als Sonderfälle unterworfen würden. Vgl. Mall 1995, 38 f.

<sup>160</sup> Vgl. Mall 1995, 10.

<sup>161</sup> Vgl. Mall 1995, 10 f. Vgl. Mall 2005a, 103–105.

tungsbegriff subsumiert werden. Solche radikalen Unterschiede, falls es sie gibt, könnten gar nicht erst artikuliert werden.<sup>162</sup>

Für Mall ist es daher ein wesentlicher Bestandteil des interkulturellen Philosophiebegriffs, weltweit «Philosophien» als unterschiedliche «Philosophien» zu begreifen, die jedoch nicht als Philosophie unterschieden seien, eben weil er der Auffassung ist, dass sich «radikale Unterschiede» nicht artikulieren ließen: «[...] [D]enn wie soll man zwischen zwei Menschen A und B unterscheiden, wenn sie selbst als Menschen voneinander radikal unterschiedlich sind.»<sup>163</sup>

Dieses Argument führt auf die zuvor besprochene Problematik der Vergleichbarkeit zurück: Für Mall sind «unterschiedliche Philosophien» also vergleichbar, weil sie dem gleichen «Gattungsbegriff» angehören, ebenso wie zwei Menschen qua Menschen vergleichbar seien. In diesem Sinne stellt der «Gattungsbegriff» also eine andere Bezeichnung für das *tertium comparationis* bzw. akkurater, des prä-komparativen Tertiums nach Ralph Weber dar.<sup>164</sup> Mall fährt fort:

Selbst Gegenargumente werden Argumente genannt, mögen sie noch so konträr oder gar kontradiktorisch sein. So handelt es sich also um einen allgemeinen, aber überlappend-analogischen Begriff, der sich konkret in seinen Exemplaren und allgemein in dem Oberbegriff zeigt. Daher die Berechtigung der Adjektive: europäisch, indisch, chinesisch etc.<sup>165</sup>

In diesem Sinne stellt Mall eine «allgemeine Applizierbarkeit» von «Philosophie» auf die «Vielfalt der philosophischen Zentren und Ursprünge» fest, gegen eine mögliche reduktive, «monokulturelle Zentriertheit» des Philosophiebegriffs.<sup>166</sup>

Bei allem Potential für kritische Anfragen an diese Argumentation (dazu weiter unten mehr), entwickelt Mall diese Vision einer IKP aus einem konkreten Anlass heraus: Sie dient als Antwort auf das für ihn drängende Anliegen, den Glauben (in Lehre und Forschung) an Europa als den «einzigen Ursprungsort von Philosophie» überwinden zu wollen und deutlich zu machen, dass es den «absoluten Anspruch» darauf, «Philosophie» zu haben, nicht geben könne.<sup>167</sup> Eine interkulturelle Einstellung zur Philosophie habe u. a. insofern laut Mall eine

<sup>162</sup> Mall 2000c, 52. Vgl. ebd., 52f. Vgl. Mall und Peikert 2017, 20. Vgl. Mall 1995, 8–10. Vgl. Mall 2005a, 104f.

<sup>163</sup> Mall 1995, 9. Vgl. Mall 2000c, 52f.

<sup>164</sup> Siehe zum Tertium etc. weiter unten, Kapitel 7.4. (dort auch in Fortsetzung zu Mall) und Kapitel 3.3.4.

<sup>165</sup> Mall 2000c, 52f. Vgl. ebd. Vgl. Mall 2005a, 104f.

<sup>166</sup> Mall 2000c, 58. Vgl. ebd., 57–59.

<sup>167</sup> Vgl. Mall 1995, 13. Passend dazu schreibt Mall auch von der «Heimatlosigkeit» der Philosophie, in der ihre Unparteilichkeit begründet sei. Vgl. Mall 2005a, 108. «Unparteilichkeit» steht wiederum in Verbindung mit der «Standortlosigkeit», d. h. dass «Philosophie» in keinem Standpunkt völlig aufgehe. Vgl. Mall 1995, 88.

befreiende, therapeutische Wirkung, als Verschiedenheit und Vielfalt nicht als Probleme betrachtet würden und «die Angst vor der Beliebigkeit» genommen werde.<sup>168</sup>

Auch außerhalb der IKP<sub>C</sub> im engeren Sinne wird von Philosophie als «Gattung» oder «generischem Begriff» gesprochen, in ähnlicher oder ergänzender Verwendung. So schreibt etwa Panikkar, dass es bei IKP nicht um eine neue Art von Philosophie neben vielen anderen historischen Arten gehe, sondern es sich um eine neue «höhere Gattung» handle, eine «Supergattung»:

Die «interkulturelle Philosophie» besäße eine transzendente und nicht kategoriale Beziehung zu dem, was bis jetzt Philosophie genannt worden ist. Diese Philosophie wäre eine formale Transzendentalie und nicht eine Kategorie. In diesem Sinne gibt es keine interkulturelle Philosophie, wie es eine idealistische Philosophie [...] oder eine katalanische Philosophie [...] gibt. Interkulturelle Philosophie gibt es nur als Transzendentalie in Rücksicht auf die verschiedenen menschlichen Aktivitäten, die homöomorph dem entsprechen, was wir innerhalb einer Kultur Philosophie nennen.<sup>169</sup>

Zuvor hatte ich Luhmann besprochen, der von «Kultur» als einem Dach- oder Rahmenbegriff spricht, dessen Einführung damit erklärt werden könne, dass dadurch weltweit Phänomene hätten verglichen werden können. Ähnlich geht m. E. die IKP<sub>C</sub> auch mit dem Philosophiebegriff vor, den sie insofern uminterpretieren möchte, dass er als «generischer» oder «Gattungsbegriff» verstanden weltweit als ein «Dach-» oder «Rahmenbegriff» des Vergleichs, als *tertium comparationis* oder als prä-komparatives *tertium comparationis* fungieren kann.<sup>170</sup>

### **Probleme des Verständnisses als «generischer Begriff» o. ä.**

Die Argumentation für das «Gattungsmäßige» o. ä. der Philosophie halte ich für einen begrifflichen Kardinalfehler der IKP<sub>C</sub>. Die Verallgemeinerung als «Gattungsbegriff», «generischer Begriff» o. ä. bedeutet bereits unausweichlich eine gewisse Vorstrukturierung anderer Formen des Denkens bzw. Wissens- oder Weisheitstraditionen etc., und damit potentiell die Replikation der zuvor erarbeiteten zentralen Muster eurozentrischer Wissens(re)produktion, d. h.: Sie läuft m. E. letztlich stets Gefahr, die Übertragung gewisser Kategorien auf anderes Denken etc. zu kaschieren.<sup>171</sup> Das Postulieren des generischen Charakters der Philosophie verkennt u. a. die tatsächliche Geschichtlichkeit, die inhaltliche und strukturelle

<sup>168</sup> Mall und Peikert 2017, 42. Vgl. ebd.

<sup>169</sup> Panikkar 1998, 17. Vgl. ebd., 17 ff.

<sup>170</sup> Vgl. u. a. Kapitel 6.2.1. zu Kultur und Luhmann.

<sup>171</sup> Adjektive wie «japanisch» o. ä., die Mall ernst nehmen will, können meines Erachtens nicht mehr sein als eine Bezeichnung dafür, wie Philosophie in z. B. Japan heute bzw. seit der Einführung von *tetsugaku* betrieben wird. Vgl. z. B. Mall 1995, 154 f. Vgl. Kapitel 7.3. zur Situation in Japan.

Prägung dessen, was universitär als Philosophie betrieben wird, und übt einen nicht zu unterschätzenden Druck auf das zu Integrierende aus, das geteilt, umgeformt, neu klassifiziert und zusammengesetzt wird. Auch für «Philosophie» gilt m. E. das Gleiche, was Sebastian Conrad für «vorgeblich analytische Begriffe wie Nation, Revolution, Gesellschaft oder Fortschritt» bespricht: Sie

[...] transformierten eine partielle (europäische) Erfahrung in eine universalistische Theoriesprache, welche die Interpretation der jeweils lokalen Vergangenheiten bereits vorstrukturiert.<sup>172</sup>

Geht es bei Conrad um Sozial- und Geschichtswissenschaft, ist gleichermaßen auch «Philosophie» ein solcher «vorgeblich analytischer Begriff», wenn sie deskriptiv und normativ für Denktraditionen und andere Phänomene der Geistesgeschichte außerhalb der akademischen Philosophie angewendet werden soll.<sup>173</sup>

Philosophie als Teil einer «universalistischen Theoriesprache», als generischer oder Gattungs-Begriff gedacht, nimmt die zu integrierenden Texte, Denker und Traditionen aus ihrem angestammten Kontext, strukturiert bzw. formt sie um und interpretiert sie neu. Eine derartige bewusste, begriffliche Umformung ist nicht per se negativ, läuft aber konträr zur Intention der IKP<sub>C</sub>: Sie lässt den «Anderen» eben nicht tatsächlich zu Wort kommen und ihn als gleichberechtigt o. ä. auftreten, sondern kann unreflektiert vielmehr die sachgerechte Auseinandersetzung mit jenen Quellen erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen. Insbesondere aber wenn dem «anderen Denken» damit Anerkennung gezollt und Gleichberechtigung erzielt werden soll, läuft dies unausweichlich Gefahr, selbst zum kolonialen Gestus zu geraten, insofern das «Andere» dann ja nur insofern gleichberechtigt wäre, als es wie das eigene Denken ist. Karsten Schmidt formuliert treffend in diesem Sinne:

Was einerseits die notwendige Weite eines interkulturellen Philosophiebegriffs angeht, so ist es fraglich, ob die Verwendung dieses Begriffs, wie auch immer man ihn explizit definiert, nicht doch zu stark an westliche Konventionen gebunden bleibt. [...] Sofern der Begriff «Philosophie» in einem erkennbaren Zusammenhang steht zu dem Selbstverständnis der westlichen Traditionen, die sich damit selbst bezeichnen, lässt es sich kaum vermeiden, dass dortige Standards verabsolutiert werden. Nach wie vor bildet ein an westlichen Vorstellungen orientierter Oberbegriff die Grundlage für den Zugang zu anderen Denkweisen und deren Anerkennung.<sup>174</sup>

172 Conrad 2013, 141. Vgl. ebd., 140–143. Vgl. Kapitel 5.0. Er selbst kommt nicht auf Philosophie zu sprechen.

173 Gleichermäßen ist zu bedenken, dass natürlich auch durch die Anwendung auf «westliche» Phänomene und die leichtfertige Beschreibung als «Philosophie» eine solche Umstrukturierung erfolgen kann.

174 Schmidt 2011, 255 f. Vgl. ebd. Schmidt bezieht sich auch auf Shimada 2000.

Shimada Shingo argumentiert in Auseinandersetzung mit Thesen Malls, dass auch wenn das «Gebot der Anerkennung des Anderen in seiner Andersartigkeit» moralisch nachvollziehbar, es doch wissenschaftlich zweifelhaft sei, weil durch die Zuschreibung von «Philosophie» bzw. im Sinne Malls die «Anerkennung» des anderen Denkens als «Philosophie» immer noch die «Definitions-macht» im Diskurs der westlichen Philosophie liege. Shimada bezweifelt, dass sich die Problematik des Eurozentrismus durch die Ergänzung «interkulturell» zur Philosophie beheben lasse, v. a. wenn nichtwestliche Denktraditionen eben als «Philosophie» anerkannt und doch in ihrer «Abweichung» und «Anderssein» ernstgenommen werden sollten:

[...] [D]ie entscheidende Frage hier lautet, wie wir dazu kommen, bestimmte Denktraditionen einer anderen Kultur als «Philosophie» und bestimmte Denkrichtungen als «Abweichung, Vielfalt und Anderssein» zu bestimmen. Auf welcher Grundlage bestimmen wir die «Ähnlichkeit», die die Grundlage der «analogischen Hermeneutik» zu sein scheint? Welche «Philosophie» kann hier das *tertium comparationis* liefern, wenn nicht die westliche Denktradition, worauf die Ausführungen Malls auch deutlich verweisen?<sup>175</sup>

Dies ist auch m. E. ein entscheidender Punkt: Auch wenn «Philosophie» als generischer Begriff verstanden würde (und damit auch als ein *tertium comparationis*), ist die zwingende Frage, wie der Begriff bestimmt wird und was die Grundlage dafür liefern soll, wenn nicht die «westliche Philosophie»? Shimada hält in diesem Sinne den Anspruch Malls, dass die interkulturelle Auseinandersetzung mit Philosophie «jenseits aller Zentrismen» angesiedelt sei, für «trügerisch».<sup>176</sup>

In seiner direkten Replik auf Shimada und andere Kritiker geht Mall auf diese Punkte leider nicht weiter ein, fühlt sich bisweilen missverstanden und wird nicht müde, zu betonen, dass es ihm darum gehe, dass nicht der «westliche Diskurs» mit dem «Diskurs der ganzen Menschheit» verwechselt werden solle – man müsse vielmehr auf den «Absolutheitsanspruch im Sinne der universalen Geltung» in jedwedem Gebiet verzichten, da «[...] die eine philosophia perennis und religio perennis niemandes Besitz allein sind».<sup>177</sup> Mall scheint damit allgemein die Auffassung zu vertreten, dass die «Einstellung der Interkulturalität», diese «Grundhaltung» oder «Orientierung» selbst praktisch wie theoretisch die angesprochenen Probleme verhindere. Ihm zufolge sei die «interkulturelle Einstellung» eine «höherstufige, reflexiv-meditative Instanz» jenseits der «Naivität der natürlichen Einstellung», aus der folge, dass auf dieser höheren Stufe alle Standpunkte als Standpunkte erfasst werden und damit «die nötige Offenheit, Toleranz und Anerkennung» erbracht werden könnten.<sup>178</sup>

175 Shimada 2000, 403. Vgl. ebd., 402f. Kursivschreibung im Original. Vgl. Schmidt 2011, 255f.

176 Vgl. Shimada 2000, 403. Vgl. Kapitel 7.5. zum «antieurozentrischen Eurozentrismus».

177 Mall 2000e, 415 (für beide Kurzzitate). Vgl. ebd. und 423.

178 Vgl. Mall 2000d, 343. Vgl. Shimada 2000, 403.

Es ist m. E. epistemologisch fraglich, wie die IKP<sub>c</sub> in der Lage sein soll, eine derartige «höherstufige Instanz» einzunehmen. Wie könnte durch eine gewisse Offenheit und Reflexion alleine bereits eine «Vogelperspektive» erreicht werden, die offenbar in der Lage sein soll, die Strukturen der Wahrnehmung, Erkenntnis und der eurozentrischen Vergangenheit der Philosophie auszuhebeln? Auch Shimada bemängelt, dass es nicht ersichtlich sei, warum die IKP als eine derartige Instanz gelten sollte, und formuliert, weiterhin Mall rezipierend, treffend:

Ebenso ist die Annahme problematisch, daß ‹die interkulturelle Philosophie mit dem Einführen einer unparteiischen Reflexion als einer Schiedsstelle› mit dem Wahrheitspluralismus umgehen könne, denn damit wird entgegen der von Mall selbst geforderten ‹philosophischen Bescheidenheit› eine privilegierte und universalistische Metaposition gegenüber allen anderen philosophischen Richtungen behauptet.<sup>179</sup>

Mall selbst geht in seiner Replik auch auf diese Kritik inhaltlich nicht ein, sondern bekräftigt lediglich, mitunter etwas trotzig, dass die «philosophische Bescheidenheit» aus der «Zurückweisung aller Absolutheitsansprüche» resultiere und er ohnehin keinesfalls eine «westliche Perspektive» übernehme.<sup>180</sup> Das Problem des Begriffsvorverständnis sowie des *tertium comparationis* bleibt m. E. damit unvermindert bestehen.

Die Erkenntnis des Grundproblems findet sich ohne Frage auch bei Mall wieder, etwa wenn er formuliert:

Die Struktur der interkulturellen Welt bleibt der Ordnung der Differenzen verpflichtet und weist eine jede strukturelle Vereinnahmung durch eine bestimmte Struktur von einer bestimmten Kultur her entschieden zurück. Hegel als eurozentrischer Philosoph par excellence [...] überträgt [...] eine bestimmte im [...] Abendland entstandene Denkstruktur auf alle Kulturen, die er stufentheoretisch abhandelt [...].<sup>181</sup>

Genau dies kritisiert Mall ja als «reduktive Hermeneutik», die «[...] das Fremde als etwas Selbstständiges nicht zu Wort kommen läßt».<sup>182</sup> Das sieht er mit der IKP überwunden, die dem «europäischen Exzeptionalismus und Universalismus

179 Shimada 2000, 403. Vgl. ebd. Er bezieht sich in den Zitaten auf entsprechende Stellen in Mall 2000d, 347 f. Ähnliche Kritik muss m. E. erhoben werden, wenn Mall dort mindestens *selbstbewusst* formuliert: «Unsere interkulturelle Orientierung weist alle Diskurstheorien zurück, die zu selbstbewußt und selbstgefällig sind.» (Ebd., 348.)

180 Vgl. Mall 2000e, 423. Takahashi hebt lobend hervor, dass mit Malls Beitrag treffend auf die «Despotie der europäischen Rationalität» bzw. die «Despotie jeder Vernunft», die «europäisch bedingt und eingeschränkt» sei und doch Anspruch auf universale Geltung erhebe, hingewiesen werde und daher die «analogische Hermeneutik» Malls begrüßenswert sei. Vgl. Takahashi 2000, 404.

181 Mall 2000d, 343 f. Vgl. ebd.

182 Mall 2000d, 344. Vgl. ebd. Vgl. Mall 1995, 82 f.



[...] [,] der bloß europäischen Sichtweise den Boden entzogen [hat]». <sup>183</sup> Dem hehren Anspruch unbenommen irrt Mall hier m. E. jedoch insofern, als die Fassung als «Philosophie» – wie auch immer nichteuropäisch und «perennial» er sie verstehen möchte – auch in seiner interkulturellen Variante immer Gefahr läuft, «das Fremde» gerade eben *nicht* als etwas «Selbstständiges» zu Wort kommen zu lassen. Denn dafür müssten dessen spezifische Situierung und originäre Kontexte, *entanglements* und *disentanglements* beachtet werden, was durch die Fassung als «Philosophie» bereits nicht mehr in dieser Form möglich ist. <sup>184</sup>

Elberfeld kritisiert, dass von Mall bemühte Begriffe wie «Interkulturalität», «*philosophia perennis*», «Dialog», «analogische Hermeneutik» u. a. «aufgeladen mit Voraussetzungen aus der europäischen Philosophietradition» seien. Er regt daher an, diese Begriffe gründlicher zu hinterfragen bzw. zu kritisieren und dabei auch «Ansätze außereuropäischer Philosophien» grundlegend einzubeziehen. <sup>185</sup> Darüber hinaus müsste m. E. gerade auch die Verwendung des Wortfelds «Philosophie» in jener Weise hinterfragt werden, das ja gerade, auch ganz unabhängig von seiner begrifflichen Herkunft, auf «Voraussetzungen aus der europäischen Philosophietradition» aufbaut. Mall hingegen wehrt die Kritik Elberfelds (u. v. a.) an seinen Ausführungen entschieden ab, indem er ihm unterstellt, das *tertium comparationis* in der europäischen Philosophie verankern zu wollen (wie das auch bei Hegel mit «verheerenden Konsequenzen» der Fall gewesen sei) und damit seine eigene Anregung nicht zu vollziehen, da «der eigentliche Ort» des Tertiums eben nicht eine «konkrete Tradition» sei, «[...] sondern die nicht ortgebundene interkulturelle philosophische Orientierung». <sup>186</sup>

Mall argumentiert also, dass die «Orientierung» oder «Haltung» der Interkulturalität der «eigentliche Ort» des Tertiums sei, und betont, dass das Tertium einer interkulturellen Philosophie nicht exklusiv in einer Tradition festgemacht werden dürfe. <sup>187</sup> Verbunden mit seinen wiederholten Ausführungen, dass der Begriff und das, was er besagt, nicht identisch seien, will er so zeigen, dass seine Ausführungen konsistent sind und interkulturelle Philosophie in seinem Sinne betrieben werden kann, er also nicht selbst eurozentrisch agiert. Obgleich Mall komplex argumentiert, scheint ihm der folgende Aspekt der Komplexität des begrifflichen Problems mit «Philosophie» und dem *tertium comparationis* zu entgehen: Denn auch «die nicht ortgebundene interkulturelle philosophische Orientierung» ist bereits stark in der westlichen Tradition verankert, als «Gegenbewegung» zu einem gewissen

<sup>183</sup> Mall 2000d, 343. Vgl. ebd., 343 f.

<sup>184</sup> Zudem verstärkt Mall durch die Betonung von «Philosophie» auch in seiner Fassung als *philosophia perennis* gerade den Eindruck eines gewissen «Exzeptionalismus», m. a. W. den Sonderstatus der Philosophie, gegen den ich zuvor argumentiert hatte.

<sup>185</sup> Vgl. Elberfeld 2000, 361.

<sup>186</sup> Mall 2000e, 415. Vgl. ebd.

<sup>187</sup> Vgl. Mall 2000e, 423.

eurozentrischen Mainstream in der Philosophie, auf deren Grundlagen und Methoden aufbauend. Wenn «Philosophie» als Tertium oder prä-komparatives Tertium Verwendung findet, dann schwingt dabei stets die gesamte Geschichte des Begriffs mit. Dies bedeutet nicht, wie Mall argumentiert, dass damit das Tertium einseitig verortet werde, sondern vielmehr die Anerkennung der (begriffs)geschichtlichen Komplexität, die m. E. unhintergebar ist und auch bei einer versuchten Neubestimmung des Begriffs bestehen bleibt. Insbesondere wenn nun eine Auseinandersetzung mit Denktraditionen erfolgen soll, die, wie etwa in Japan, nicht selbst einen entsprechenden Begriff vorzuweisen haben (siehe Kapitel 7.3.), ist es ebenfalls unausweichlich, dass eine gewisse Umformung oder Angleichung stattfindet. Dies ist m. E. auch der Fall, wenn die übergeordnete Instanz der *philosophia perennis* bemüht wird – auch hier gibt es notwendigerweise ein Vorverständnis davon, was Philosophie ist. Und dieses Vorverständnis ist ebenfalls von der gesamten Geschichte der «westlichen Philosophie» geprägt, ohne darauf beschränkt zu sein. Darüber hinaus überzeugt insbesondere Malls metaphysische Grundierung in der *philosophia perennis*, die er als Axiom stets vorauszusetzen scheint und die ohnehin in keiner Form falsifizierbar ist, m. E. nicht.

Es scheint, als ob die Auseinandersetzung (oder der Dialog) hier an eine kritische Stelle kommt: Wenn man u. a. die metaphysische Instanz der *philosophia perennis* akzeptiert, und damit wohl auch, dass ein Vorverständnis jenseits von Prägungen durch eine konkrete Tradition möglich ist, und Philosophie so als «Gattungsbegriff» o. ä. akzeptiert wird, dann argumentiert Mall wohl überwiegend konsistent. Wenn man diese Voraussetzungen nicht akzeptiert – und ich meine, genügend Gründe dafür aufgezeigt zu haben – dann zeigt sich die überwältigende Problematik der Thesen Malls und anderer in der IKP<sub>C</sub> in aller Deutlichkeit.

### **Westliche Maßstäbe und «Philosophie» als «generischer Begriff» o. ä.**

Schmidt argumentiert treffend, dass ganz unabhängig von einer Abwertung oder Aufwertung, von einem «Absprechen» oder «Zusprechen», mit «Philosophie» eine Orientierung an westlichen Maßstäben bestehen bleibe, d. h.

[...] dass eine «Philosophie» zu sein die Voraussetzung ist für die Anerkennung anderer Denkweisen als gleichwertige Gesprächspartner. Die westliche Überheblichkeit [...] wäre aber erst dann wirklich überwunden, wenn man die Vorstellung zulässt, dass auch eine keinen philosophischen Kriterien genügende Denkweise als solche anerkennenswert und der Dialog mit ihr lehrreich und bereichernd sein könnte. Der Ansatz eines interkulturellen Dialogs dürfte seine potentiellen Gesprächspartner nicht nur auf andere «Philosophien» beschränken; die Wahrnehmung und die Anerkennung des Anderen wäre immer

noch auf das reduziert, was mit den zugrunde gelegten Kriterien von Philosophie, die dem eigenen Selbstverständnis als Philosoph entsprechen, übereinstimmt.<sup>188</sup>

Wohlweislich will die IKP<sub>C</sub> mit ihrer Ausweitung dessen, was als «Philosophie» gelten kann, auch erreichen, dass das andere Denken eben nicht nur dann akzeptiert wird, wenn es gewissen engen Kriterien genügt. Zugleich bleibt die dagegen intendierte Ausweitung des Philosophiebegriffs aber weiterhin am Philosophiebegriff verhaftet. Zwar argumentiert die IKP<sub>C</sub> oft für «interkulturellen Dialog» etc. ganz allgemein und nicht nur spezifisch auf Philosophie bezogen. Insofern sie sich aber auf Philosophie konzentriert und insofern sie argumentiert, dass «Philosophie» auch in nichtwestlichen Gesellschaften bzw. «Kulturen» zu finden sei oder dortiges Denken auch «Philosophie» sei, trifft diese kritische Anmerkung Schmidts m. E. den Kern der Problematik: Nicht nur, dass dann die geforderte «Anerkennung» an der Prämisse hängt, dass jenes Denken «Philosophie» sei bzw. sein müsse (und entsprechend das Begriffsverständnis von «Philosophie» (um)modelliert werden müsste), sondern auch, dass damit das «andere Denken» notwendigerweise umgeformt und reduziert wird.

Wie auch bei Schmidt anklingt, geht es m. E. vielmehr darum, die Offenheit für «anderes Denken», die die IKP<sub>C</sub> fordert, tatsächlich so offen zu halten, dass es ohne die Kategorisierung als «Philosophie» rezipiert bzw. mit ihm in Auseinandersetzung (oder «in Dialog») getreten wird, es also allgemein qua «Denken» o. ä. Anerkennung findet. Eine dezidiert philosophische Auseinandersetzung mit beispielsweise prämodernen japanischen Denkschulen ist also nicht davon abhängig, diese Schulen als «Philosophie» zu klassifizieren, sondern kann unabhängig von der Klassifikation voll «Anerkennung», «Respekt» o. ä. stattfinden. Bei der IKP<sub>C</sub> lässt sich so ein gewisser Selbstwiderspruch zu ihrer eigentlichen Intention erkennen. Schmidt formuliert in diesem Sinne, dass es für eine «konsequente Umsetzung eines interkulturellen Dialogs» erforderlich sei,

[...] von der Einschränkung durch einen allgemeinen Philosophiebegriff abzusehen. Die [...] wahrhafte Andersheit des Anderen, seine nichtreduzierbare Differenz, könnte erst dann anerkannt werden und in einen interkulturellen Dialog eintreten. [...] Ein übergeordneter Philosophiebegriff behindert jedoch einen solchen offenen Dialog, weil er unvermeidlich eben doch einen engeren Rahmen philosophischer Vernunft eingrenzt und von anderen nicht-philosophischen Formen des Denkens absetzt, mit denen dann kein Dialog mehr möglich ist, die aber vielleicht für das andere Selbstverständnis konstitutiv oder zumindest wichtig sind.<sup>189</sup>

An der Problematik ändern auch die Versuche der IKP<sub>C</sub> nichts, «Philosophie» offener als «Gattungsbegriff» o. ä. zu definieren, im Gegenteil. Schmidt schreibt

<sup>188</sup> Schmidt 2011, 256. Vgl. ebd., 255–257. Schmidt setzt sich hier v. a. mit Kimmerle auseinander.

<sup>189</sup> Schmidt 2011, 257. Vgl. ebd., 256–259. Schmidt bezieht sich u. a. auf Kimmerle 2002, 11.

treffend vom «unvermeidlich selektierenden Philosophiebegriff» und skizziert das Problem der IKP<sub>C</sub> prägnant: Sie bemühe sich zwar um Minimierung der «ethnozentrischen Engführungen» durch den Leitbegriff «Philosophie», wolle ihn aber nicht als «kulturübergreifenden Oberbegriff» aufgeben, sondern sowohl «ausweiten» als auch «ausdünnen»:

[...] [D]. h. die Begriffsintension wird zurückgenommen, um die Extension zu vergrößern. Sofern man dabei so konsequent verfährt, wie es nötig ist, um der thematisierten Vielfalt, die unter den Begriff gefasst werden soll, gerecht zu werden, handelt man sich aber ein anderes Problem ein, denn die erforderliche Offenheit und Unbestimmtheit der Intension stellt die sinnvolle Verwendung des Begriffs in Frage, weil er sich schließlich kaum noch von anderen abgrenzt und bedeutungslos wird.<sup>190</sup>

Schmidt sieht hier (am Beispiel Kimmerles) ein «methodologisches Dilemma» in der angestrebten gleichzeitigen «Präzisierung» und «Erweiterung», das die Definition von «Philosophie» (ebenso wie von «Religion») belaste und darin bestehe,

[...] größtmögliche Offenheit und hinreichende Bestimmtheit in einer Definition zu vereinigen, was letztlich auch hier zu dem paradoxen Bestreben führt, zu definieren und doch nicht zu definieren. Beides zugleich ist nicht möglich: entweder ist der Begriff zu eng oder zu weit und damit bedeutungslos.<sup>191</sup>

In der interkulturellen Verallgemeinerung von Philosophie als «Oberbegriff», «generischem Begriff» oder «Gattungsbegriff» liegt also ein Grunddilemma, dessen Spannung die Arbeit der IKP<sub>C</sub> prägt und das sie m. E. letztlich nicht überwinden kann.

Darin ist aber auch bereits ein Ausweg angelegt, da offensichtlich wird, dass das Problem gerade im Umgang mit dem Philosophiebegriff liegt, der insofern als fehlgeleitet bezeichnet werden muss, als er dieses Dilemma, wenn nicht unbedingt erschafft, doch verstärkt: Schließlich will die IKP<sub>C</sub> den Eurozentrismus bzw. die «ethnozentrische Selbsterhöhung» der akademischen Philosophie überwinden (und damit die Tendenz, anderen Denktraditionen abzusprechen, «Philosophie» zu sein). Zugleich soll es aber weiter um «philosophisches» Denken gehen, d. h. es muss ein hinreichend bestimmter Begriff oder zumindest ein Vorverständnis des Begriffs vorhanden sein.<sup>192</sup> Damit soll nicht gesagt sein, dass eine Wahrnehmung von und Auseinandersetzung mit diesem Denken ohne Kategorien und Klassifizierungen möglich wäre, im Gegenteil. Schmidt verweist treffend auf Adornos Formulierung des «Denken heißt identifizieren» und konstatiert:

<sup>190</sup> Schmidt 2011, 258. Vgl. ebd., 258 f. Schmidt bezieht dies auch auf religionswissenschaftliche bzw. theologische Debatten und damit auch auf Begriffe wie «Religion» oder «Gott».

<sup>191</sup> Schmidt 2011, 259. Vgl. ebd., 254–259.

<sup>192</sup> Vgl. Schmidt 2011, 254 f.

Es wäre aussichtslos zu versuchen, das Denken nach dem Schema Gattung und Arten gänzlich zu vermeiden. Der im Hinblick auf den verstehenden Zugang entscheidende Punkt ist daher [...] die reduktionistische Intensität, die umso stärker ist, je mehr der Gattungsbegriff konkrete Konventionen fixiert und diese auf die Arten überträgt.<sup>193</sup>

Während Schmidt das mit Bezug auf «Religion» äußert, gilt es m. E. auch für «Philosophie» und potenziell alle anderen Begriffe, die an ihrer statt verwendet werden könnten, wie etwa «Tradition», «Denken», «Lehre» und dergleichen mehr.<sup>194</sup>

Es wird also auch bei Vermeidung von «Philosophie» weiterhin die Problematik eines gewissen Vorverständnisses alternativer Begriffe bestehen, die je der Reflexion bedürfen, mitunter aber eben weniger historisch und systematisch «aufgeladen» sind als «Philosophie» selbst. Die verwendeten Kategorien (wie «Denken») müssen ebenfalls stets in ihrer kontextuellen, womöglich eurozentrischen oder zumindest westlichen Prägung (genauso wie in einer möglichen japanischen, chinesischen o. ä. Prägung) hinterfragt werden. Dass Denken nicht ohne «identifizieren» erfolgen kann, muss also nicht in der durchaus brachialen Identifizierung nichtwestlicher Denktraditionen als «Philosophie» enden, die als Kategorie durch ihre besonderen Umstände und die dargelegten historischen wie systematisch-institutionellen Entwicklungen und ihre alltagssprachliche Konnotativität in besonderem Maße vorbelastet ist. Die IKP<sub>C</sub> ist sich der allgemeinen Gefahr zwar in weiten Teilen bewusst, übersieht jedoch, dass gerade in ihrer vehementen Argumentation für Philosophie als «generischen Begriff» o. ä. eine zentrale, verstärkende Tendenz für dieses Problematik liegt, die ich in den folgenden Abschnitten weiter explorieren werde.

### 7.3. Problematisierung von «Philosophie» als «generischem Begriff» o. ä. am Beispiel Japans

Die Problematik, «Philosophie» als «Gattungsbegriff» o. ä. zu verstehen, lässt sich gut am Beispiel der Einführung und Etablierung des Begriffs in Japan veranschaulichen. Auch eingedenk der Suche nach «homöomorphen» Entsprechungen sowie eingedenk etwa Malls Ablehnung einer «stipulativen», a priori Definition des Philosophiebegriffs, ist das Beispiel Japans von besonderem Interesse.

---

<sup>193</sup> Vgl. Schmidt 2011, 173. Vgl. ebd. und 48–51. Zur Problematik von «Religion» siehe auch Kapitel 7.3.2.

<sup>194</sup> Vgl. Schmidt 2011, 173, der ähnliche Begriffe zur «Kennzeichnung der allgemeinen Ebene» verwendet.

## Philosophie nach westlicher Prägung

Durch die erzwungene Öffnung des Landes ab 1853 – nach der seit 1633 andauernden außenpolitischen Maxime der weitgehenden Selbstisolierung Japans (*sakoku* 鎖国) – und dem Ende des Tokugawa-Shogunats, wurde die japanische Gesellschaft nicht nur mit technologischen, wirtschaftlichen und naturwissenschaftlichen Neuerungen und Erkenntnissen konfrontiert, sondern auch mit Kategorien, Konzepten und Begriffen, für die es häufig keine Entsprechungen in der japanischen Sprache gab und für die daher oft Neologismen gebildet wurden.<sup>195</sup> «Philosophie» per se war dabei, im Vergleich zu anderen Themen, nicht von zentraler Wichtigkeit für die technologische und gesellschaftliche Modernisierung, wurde aber doch als Teil des zu erarbeitenden Wissens verstanden, oder wie Heisig et al. formulieren, als «Mittel zum Verständnis» geschätzt:

To protect itself from colonization [...], Japan set out to become a modern industrial and military power in its own right. [...] Along with medicine, engineering, agriculture, postal systems, and education, knowledge of western thought was prized as means to understand the foundations of modern society and the ideas behind western science and technology. Naturally, this would involve intimate familiarity with western philosophy.<sup>196</sup>

Entscheidend ist hier, dass auch für den Begriff «Philosophie» und das Programm der akademischen Philosophie in den entsprechenden Debatten im Japan der v. a. 1860er und 1870er Jahre keine indigenen Termini oder Traditionen auffindig gemacht werden konnten. Es wurde schließlich der Neologismus *tetsugaku* 哲学 geprägt, der das Fach «Philosophie» bis heute bezeichnet und sich ganz dezidiert *nicht* auf eigene, vormoderne Denker beziehen sollte.<sup>197</sup>

U. a. in der IKP<sub>C</sub> führt diese heute noch prävalente strenge Trennung zu Kritik: Wimmer z. B. verweist eben auf den «generischen» Charakter von Philosophie und damit auf die Frage, wie jene vormodernen «geistigen Produkte» in Japan (oder auch anderswo) begrifflich zu fassen seien, die «in ihrer Orientierungs- und Grundlagenfunktion» äquivalent zu dem seien, was in westlicher Tradition als «Philosophie» benannt worden sei, bzw. als Teil welcher anderen «Bereiche» sie gefunden werden könnten.<sup>198</sup> Mall äußert, dass es ausreichend Ähnlichkeiten etwa zwischen dem indischen *darśana* und «Philosophie» für eine Übertragung gebe, und fährt auf Japan bezogen fort:

<sup>195</sup> Vgl. z. B. Heisig et al. 2011, 14f. Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1147–1151. Siehe auch Yanabu 1991. Auch etwa der Begriff «Gesellschaft» (*shakai* 社会) selbst gehört zu diesen Neologismen. Vgl. Yanabu 1991, 21–34.

<sup>196</sup> Heisig et al. 2011, 14f. Vgl. Ebd.

<sup>197</sup> Siehe dazu auch die persönlichen Erfahrungen, von denen ich kurz in Kapitel 1 berichte.

<sup>198</sup> Vgl. Wimmer 2004, 36f. und 34.

Es hilft wenig, wenn einige japanische Philosophen [...] einen Terminus (Tetsugaku) kreiert haben, um damit ausschließlich die europäische Philosophie zu bezeichnen und diese von dem japanischen philosophischen Denken unterscheiden. Diese eigentlich oberflächlich saubere Trennung greift zu kurz, denn sie vernachlässigt, daß die philosophischen Fragestellungen, Reflexionen und Lösungsansätze eines Lao Tzu, Chuang Tzu, Konfuzius, Nishida, Saṃkara, Nāgārjuna u. a., trotz nicht zu leugnender Unterschiede, ebenso als philosophisch zu bezeichnen sind wie die eines Parmenides, Heraklit, Thomas von Aquin, Hume, Kant, Husserl, Heidegger u. a.<sup>199</sup>

Für Mall greift diese Trennung also zu kurz, weil sie seines Erachtens nicht ausreichend berücksichtigt, dass die Reflexionen u. a. japanischer Denker ebenso «als philosophisch zu bezeichnen sind» wie die etablierter europäischer Philosophen.<sup>200</sup> Er operiert offensichtlich mit verschiedenen Philosophiebegriffen, ohne diese kenntlich zu machen: So ist irritierend, hier von einer Unterscheidung von «dem japanischen philosophischen Denken» zu sprechen, da der Clou der Unterscheidung ja gerade darin liegt, dass japanisches Denken eben nicht als «Philosophie» erachtet wurde. Die Unterscheidung japanischer Intellektueller, die mit dem Begriff *tetsugaku* getroffen wurde (und wird), hilft m. E. jedoch sehr beim Verständnis der Problematik, da präzise der Umstand, dass diese Unterscheidung getroffen wird, einen alternativen Zugang zum Verständnis von Philosophie in globaler Perspektive ermöglicht.

Als Urheber des Begriffs *tetsugaku* wird in der Regel Nishi Amane 西周 angegeben.<sup>201</sup> Raji Steineck etwa weist auf die zentrale Rolle Nishis für die Entwicklung sowie das inhaltliche und strukturelle Verständnis von «Philosophie» in Japan hin und zeigt anschaulich, wie in der frühen Meiji-Zeit verschiedene mögliche Übersetzungen von «Philosophie» von Nishi und anderen diskutiert und verwendet wurden.<sup>202</sup> Dazu zählen etwa in phonetischer Fassung als *hirosohi* sowohl in Kana ヒロソヒー als auch in dieser Lesung als Kanji 斐鹵蘇比, mit Bezug auf *ri* (Vernunft) als *rigaku* 理學 oder auch als *kitetsugaku* 希哲學.<sup>203</sup> Nach der Etablierung als *tetsugaku* wurden die Schriftzeichen ins Chinesische (in der Lesung *zhéxué*) übernommen und konnten sich auch dort etablieren, wenn auch mit bisweilen etwas divergierendem Verständnis.<sup>204</sup> Steineck betont, dass

<sup>199</sup> Mall 1995, 18, Fußnote 28. Vgl. ebd., 18 f.

<sup>200</sup> Vgl. Mall 1995, 18. Dies weist im Positiven auf die Vielfalt im Gebrauch – siehe dazu u. a. Kapitel 7.6.

<sup>201</sup> Vgl. z. B. Steineck 2014, 41–47, Steineck und Lange 2018, 462 oder Ma und van Brakel 2016, 16.

<sup>202</sup> Vgl. Steineck 2014, 42 f. Die Meiji-Zeit dauerte von 1868–1912.

<sup>203</sup> Vgl. Steineck 2014, 43–47. Vgl. Elberfeld 1999, 49.

<sup>204</sup> Vgl. z. B. Gassmann et al. 2018 12–17, Ma und van Brakel 2016, 18–20, Weber und Gassmann 2018. Vgl. dazu auch weiter unten meine Ausführung zu Matthew Chew. Die Philosophie als *zhéxué* löste damit auch ältere Übertragungen von «Philosophie» ins Chinesische ab, die allerdings nie breite Rezeption über die engen Kreise gewisser Hof-Eliten hinaus erfahren hat-

Nishi zwar das westliche *tetsugaku* dem «konfuzianischen» Denken *ju* 儒 gegenübergestellt, die beiden im Kern aber inhaltlich wie in ihrer Ausrichtung als gleich gesehen habe:

*Tetsugaku* und *ju* bezeichnen bei Nishi also primär zwei etablierte Formen der Reflexion, die den gleichen Gegenstand, nämlich die *ri*, rational erkennbare Grundlagen (des Seins, des Erkennens und des menschlichen Handelns), in gleicher Weise, nämlich durch rationale Erkenntnis, und mit dem gleichen Primärziel, nämlich der Sicherung des Wissens und seiner Einheit erforschen. Aufgrund eines Mangels kritischer Entwicklung sieht er allerdings die ostasiatische Tradition im Hintertreffen [...].<sup>205</sup>

Während *rigaku* heute überwiegend für Naturwissenschaften steht, verwendet Nishi *ri* noch als eine Art Oberbegriff für *tetsugaku* und *ju* – Steineck merkt an, dass Nishi für lange Zeit zwischen *tetsugaku* und *rigaku* als Übersetzung für Philosophie geschwankt habe.<sup>206</sup> Etwas resigniert merken Steineck und Lange an, dass auch wenn Nishi die Ähnlichkeiten zwischen *ju* und *tetsugaku* im Sinne der «human search for reasoned principles» gesehen und einen Dialog für möglich und empfehlenswert gehalten habe, letztlich doch andere Aspekte die Oberhand erlangt hätten:

[...] [W]hat took hold was the terminological opposition between *tetsugaku* and traditional styles of thought which outweighed, at least in the eyes of the many, the commonalities.<sup>207</sup>

Heisig et al. betonen, dass die Festlegung von *tetsugaku* für ausschließlich westliche Philosophie auch mit einem gewissen Selbstverständnis japanischer Intellektueller der Meiji-Zeit zu tun gehabt habe. Denn entgegen den ursprünglichen Intentionen, sich westliche Wissenschaft und Technologie anzueignen und zugleich japanische bzw. asiatische Werte zu bewahren, hätten die meisten japanischen Philosophen die vormodernen Quellen schlicht fallengelassen,

---

ten: So sei im Kontakt zu Jesuitenmissionaren Philosophie etwa 1631 mit *ài zhī xué* 愛知學 gefasst worden, was Gassmann et al. als «the study which loves knowledge» übersetzen, oder zuvor 1622 auch phonetisch als *fēi lù suǒ fēi yà* 斐錄所費亞. Vgl. Gassmann et al. 2018, 12–14. Osterhammel hebt hervor, dass die frühen jesuitischen, terminologischen Prägungen im China des 19. Jahrhunderts oftmals kritisiert und eben auch korrigiert worden seien. Vgl. Osterhammel<sup>5</sup>2010, 1150.

<sup>205</sup> Steineck 2014, 49. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., v. a. 43–53. Steineck und Lange 2018 bezeichnen die Übersetzung des «ju-style of thinking» im Westen als «Konfuzianismus» als «somewhat misleading header». Vgl. Steineck und Lange 2018, 462.

<sup>206</sup> Vgl. Steineck 2014, 45 und 50. Buddhistische Schulen habe Nishi hingegen als religiöse Doktrinen erachtet, nicht als auf *ri* bezogen, was m. E. wohl auch Ausdruck des allgemeinen Bias konfuzianisch geprägter Gelehrter gegenüber dem Buddhismus ist. Vgl. Steineck 2014, 59.

<sup>207</sup> Steineck und Lange 2018, 462. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.



[...] devoting themselves entirely to expositions and critiques of major western figures; they constitute perhaps the majority of philosophy professors in Japan even today. Japanese philosophers in the paradigm of doing philosophy exactly as westerners do philosophy are well represented in western-language philosophical venues [...].<sup>208</sup>

Ist bei Heisig et al. mit dieser Aussage ein durchaus kritischer Unterton verbunden, zeigt sich daran m. E. zunächst wertungsfrei die Interpretation von «Philosophie» als westlicher akademischer Disziplin und die Tendenz, sie im Sinne «westlicher» Vorbilder zu betreiben.<sup>209</sup> Treffend weist der kritische Unterton jedoch auf einen japanischen Auto-Orientalismus und unkritisch übernommenen Eurozentrismus hin, insofern als der Westen in wissenschaftlichen und auch «philosophischen» Angelegenheiten als überlegen und prämodernes, japanisches Denken bzw. «Traditionen» entweder als eher rückständig oder als nur «spirituelle» o. ä. Dinge betreffend erachtet wurden.

### Keine Philosophie in Japan?

Wie viele andere auch sehen Steineck und Lange den *locus classicus* der Überzeugung, dass es in Japan keine «Philosophie» gegeben habe, in der bis heute affirmativ zitierten Sentenz von Nakae Chōmin 中江 兆民: «*Waga nihon inishie yori ima ni itaru made tetsugaku nashi* [...] 我日本古より今に至る迄哲学無し [...]。»<sup>210</sup> Für japanisches Denken hingegen sei, wie zuvor angemerkt, vielmehr die allgemeine Bezeichnung *shisō* 思想 reserviert worden.<sup>211</sup> Diese Selbsteinschätzung wurde verstärkt und teilweise begründet durch westliche Ansichten:

This framing of *philosophy/tetsugaku* vs. *Japanese thought* was greatly helped by mid-19th century Western ignorance of, and active disinterest in, possible Japanese equivalents or counterparts of European philosophy. [...] [W]hile the Japanese intellectuals who were in contact with Western scholars were so as part of a mission to acquire and adapt the current state of the art in the sciences, which (practically, at least) put their own previous training and knowledge in the position of being out-fashioned, if not obsolete, Western scholars were more than ready to believe that whatever «philosophy» their Japanese stu-

208 Heisig et al. 2011, 15 f.

209 Problematisch ist m. E. darüber hinaus, dass Aussagen wie diese als insinierend verstanden werden können, dass japanische Philosophien sich qua Japaner mit «japanischem Denken» befassen sollten.

210 Zitiert nach Gassmann et al. 2018, 19 (Quelle: Nakae, Chōmin 中江兆民 (1967): *Nakae Chōmin shū* 中江兆民集 [Nakae Chōmin: Werke], Tōkyō: Chikuma shobō, Band 10, 155.) Auf Deutsch: «In unserem (Land) Japan hat es von Alters her bis zur jetzigen Zeit keine Philosophie gegeben [...]» (Meine Übersetzung). Vgl. Steineck und Lange 2018, 459, v. a. Fußnote 1. Vgl. Gassmann et al. 2018, 19.

211 Vgl. Steineck und Lange 2018, 459. Vgl. auch Kapitel 1.

dents had possessed was inferior for many reasons, and of no relevance to their own current philosophising.<sup>212</sup>

Gassmann et al. schreiben entsprechend von einer «[...] feedback-loop where both sides mutually reinforced their preconceived notions».<sup>213</sup> Diese *feedback-loop* sei auch eine Frage des historischen Timings gewesen, denn: Gassmann et al. sowie Steineck und Lange argumentieren, dass wenn sich eine entsprechende Entwicklung des vertieften Austauschs bereits früher ereignet hätte, also etwa im 17. Jahrhundert (d. h., wie in Kapitel 5 besprochen, zu einer Zeit, da nichtwestliches Denken noch ohne weiteres als *philosophia* klassifiziert worden war), hätte es diese Form von negativer Rückkopplung wohl nicht gegeben und die Existenz von «Philosophie» im prämodernen Japan wäre wohl anerkannt worden. So habe etwa Engelbert Kaempfer (1651–1716) sehr positiv über japanisches Denken geschrieben und entsprechende Denker auch als «Philosophen» bezeichnet, jedoch: «[...] Kaempfer's report, although widely read, did not trigger a tradition of reception that could have balanced 19th century sentiments.»<sup>214</sup>

Ähnliches stellen Gassmann et al. mit Bezug auf chinesisches Denken fest: Im frühen Kontakt mit Jesuiten-Missionaren im 17. Jahrhundert seien sowohl «Konfuzius» als «Sinarum philosophus», als «der Chinesische Philosoph» (in Anlehnung an Thomas von Aquins Bezeichnung Aristoteles' als «philosophus» bzw. «der Philosoph») nach Europa, als auch im Gegenzug Aristoteles als ein sehr erfolgreicher westlicher «Kong Zi» in China eingeführt worden.<sup>215</sup> Auch hier wird also die Wichtigkeit des (historischen) Timings für die Frage danach, was als «Philosophie» verstanden wird, deutlich:

The importance of the *timing* of the first extensive intellectual contact between Japanese and Western philosophers illustrates a fundamental point about the concept of philosophy, which may sound trivial, but is rarely fully acknowledged and appropriately reflected upon in the pertinent literature: «Philosophy» is a concept with a history, and its history in turn is short-circuited with its taxonomical function. To explain, historical understandings of philosophy influence who is, at a given time, accepted into the philosophical tradition and who is denied access, so to speak; both inclusion and exclusion then work retroactively on the notion of philosophy and the related taxonomies.<sup>216</sup>

Gassmann et al. argumentieren, dass mit dem (positivistischen) Philosophieverständnis Nakae Chōmins und anderer auch Platon oder Descartes nicht als Philosophen hätten gezählt werden können und viele Teile der Philosophiege-

212 Steineck und Lange 2018, 462. Vgl. ebd., 461–464. Kursivschreibung im Original.

213 Vgl. Gassmann et al. 2018, 21. Vgl. ebd., 20 f. Vgl. Steineck und Lange 2018.

214 Steineck und Lange 2018, 463. Vgl. ebd., 462 f. Vgl. Gassmann et al. 2018, 20–22. Steineck und Lange sind auch Teil von Gassmann et al.

215 Vgl. Gassmann et al. 2018, 12–15.

216 Gassmann et al. 2018, 21. Vgl. ebd., 21 f. Kursivschreibung im Original.

schichte sehr ausgedünnt zurückbleiben würden. Da diese Kriterien bezüglich Philosophie, Wissenschaft etc. aber auf die im 19. Jahrhundert existierenden, thematisch entsprechenden japanischen Traditionen angewendet worden seien, sei eben diesen Traditionen der Status «Philosophie» verweigert worden, weil sie nicht den damaligen Anforderungen an Philosophie, Wissenschaft u. a. entsprochen hätten und so auch nicht Teil der Philosophie werden konnten:

[...] [T]hose who have identified philosophy at different times have in part used different criteria, in part different understandings of shared criteria. If the understanding of one time and place were to be applied consistently to all places and times, one would end up with very different histories of philosophy from those available now.<sup>217</sup>

Die zuvor besprochene kontextuelle Verortung philosophischer Inhalte wird hier auf den Begriff selbst erweitert. In diesem Sinne ist ein häufig zu lesender Kritikpunkt globalphilosophischer Autoren, dass die Ablehnung des Philosophiebegriffs für prämodernes japanisches Denken aus der Gegenüberstellung mit einem sehr eingeschränkten Philosophiebegriff und entsprechenden philosophischen Schulen des späten 19. Jahrhunderts resultiert habe. So wird argumentiert, dass etwa Nishi Amanes Verständnis von Philosophie sich v. a. am Positivismus nach Auguste Comte, am Empirismus und am Utilitarismus von John Stuart Mill orientiert habe, worin ein wesentlicher Grund für seine Einschätzung gelegen habe, dass es in Japan keine Philosophie gegeben habe, denn: «Both represented a kind of logical, systematic knowledge that Nishi saw as largely absent in Japanese tradition.»<sup>218</sup> Steineck und Lange stellen dies in einen noch größeren Zusammenhang:

The question «what is philosophy?» posed itself to the Japanese first in the middle of the 19th century, as part of an effort to understand and appropriate the science, technology and socio-political organisation that had made the Western powers [...] a superior and threatening force. Both because of this context, and because of the post-Hegelian constellation in European philosophy of the time, they encountered a philosophy dominated by positivism, empiricism, liberalism, and a robust cultural self-esteem – a philosophy that saw itself in alliance with scientific progress, modernisation, and, for the most part, post-enlightenment Christian religion and was thus, in many aspects, in stark contrast with the schools of thought hitherto known and practiced in Japan.<sup>219</sup>

Während mit Argumentationen wie diesen manchmal versucht wird zu zeigen, dass der Ausschluss japanischen Denkens auf einem zu engen Philosophiebegriff beruhe, wird m. E. auch mit Maraldo klar, dass bereits bei Nishi mit der Verneinung von Philosophie im prämodernem Japan nicht *notwendigerweise* eine Ab-

217 Gassmann et al. 2018, 21 f. Vgl. ebd.

218 Maraldo 2004, 225. Vgl. ebd., 225 f.

219 Steineck und Lange 2018, 461 f. Vgl. ebd.

wertung verbunden war (wie von manchen insinuiert). Nishi habe an einer Modernisierung Japans durch die Assimilierung an den Westen Interesse gehabt und zugleich zeigen wollen, dass auch «Japanese tradition» einen Beitrag zur modernen Welt und auch zur Philosophie leisten könne:

Both with his practical bent and in his classification of western objective science and eastern subjective contemplation, he implies that philosophy is historically a western discipline and continuing achievement of the modern west, but is now open to development with the aid of «eastern» learning. With an eye toward the future of his country, it is no altogether surprising that Nishi did not extend the term *philosophy* to past Japanese thinking.<sup>220</sup>

Wenn Maraldo mit dieser Einschätzung richtig liegen sollte, dann zeigt sich hier m. E. bereits in der Frühphase von *tetsugaku* in Japan eine effektive Lösung für ein globalphilosophisches Verständnis, das die Philosophie als offen für Weiterentwicklung auch mit Bezug auf nichtwestliches Wissen sieht, sie aber zugleich differenziert zu vormodernem japanischen Denken, das eben nicht zwangsläufig als «Philosophie» etabliert werden soll.

### Moderne und prämoderne «japanische Philosophie»

Der relevante Punkt für meine Besprechung ist, dass im Japan des späten 19. Jahrhunderts eine bis heute prägende Unterscheidung getroffen wurde, die überwiegend mit der beobachtenden Feststellung verbunden war, dass es «Philosophie» in Japan nicht gegeben habe.<sup>221</sup> Umso erstaunlicher ist es dann m. E., mit welcher Leidenschaft viele globalphilosophische Denker, darunter auch Maraldo, Heisig oder Steineck, dafür plädieren, doch auch im vormodernen Japan «Philosophie» zu sehen. Sie argumentieren, dass die ursprüngliche Festlegung der Abwesenheit von *tetsugaku* im prämodernen Japan von einer einseitigen Wahrnehmung geprägt gewesen sei: Zum einen einseitig bezüglich der Inhalte und Methoden der Philosophie (hier einseitig von Empirismus, Utilitarismus etc. beeinflusst), aber zum anderen auch einseitig in Bezug auf die Gleichwertigkeit von japanischem und westlichem Denken, wobei letzteres höher bewertet worden sei.

So argumentieren Steineck et al., dass die einseitig auf westliche Quellen ausgerichtete, disziplinäre Eingrenzung dem «Model der nachholenden bzw. nachahmenden Modernisierung» gefolgt sei und dass mit dieser Etablierung des Fachs eine «folgeschwere Entscheidung» getroffen worden sei:

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit japanischer Philosophie sieht sich daher bis heute mit dem Problem konfrontiert, dass mindestens die Relevanz, möglicherweise sogar das Vorhandensein ihres Gegenstandes in Zweifel gezogen wird. [...] [W]as in ihm betrieben

220 Maraldo 2004, 227 f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

221 Vgl. z. B. auch Maraldo 2004, 233 f.

werde, sei irgendwie keine ‹echte› Philosophie, sondern nur ein Abklatsch vom europäischen Original und erschöpfe sich in deren philologisch-historischer Aufbereitung. Auch im Lande selbst ist das Fach wie das vielfältige Unternehmen, für das es stehen kann, mit dem doppelten Verdacht der Fremdheit und der Sterilität belastet.<sup>222</sup>

U. a. Heisig et al. argumentieren zudem wissenschaftshistorisch, dass das Timing auch hier eine entscheidende Rolle gespielt habe, Philosophie also als ‹Fremdimport› wahrgenommen worden sei, weil sie so spät als komplexes und geschichtsträchtiges System nach Japan gekommen sei:

As a result, the technical term *philosophy* came to be reserved for what was fundamentally a foreign import. Cut off from the long history of conflict and synthesis that led to the forms of western philosophy that came to Japan as completed systems of thought, Japanese thinkers at first tended to embrace the western import not so much as a colleague to be engaged in dialogue, but rather as a foreign dignitary to be shown respect and proper attention.<sup>223</sup>

Es ist zweifellos wichtig, auf die leichtfertigen Einseitigkeiten des Eurozentrismus hinzuweisen und m. E. auch wissenschaftlich von Interesse, vormodernes japanisches Denken philosophisch zu erforschen, sowie wissenschaftshistorische Aspekte und Fragen des ‹Timings› zu berücksichtigen. Zugleich ist es jedoch oftmals kontraproduktiv, ‹Philosophie› auch als Bezeichnung für prämoderne japanische Traditionen bzw. Quellen zu verwenden, die eben nicht Teil der ‹long history of conflict and synthesis› im Sinne von Heisig et al. waren. Vielmehr ist es m. E. von Wichtigkeit – gerade auch im Kontext des Imperativs der Anerkennung fremden Denkens in vielen globalphilosophischen Texten – die in Japan getroffenen begrifflichen Entscheidungen bezüglich ‹Philosophie› anzuerkennen bzw. zu respektieren, anstatt forciert ‹Philosophie› auch in der Vormoderne Japans identifizieren zu wollen, wenn doch noch nicht mal Japaner selbst – also die, die im Sinne der IKP<sub>C</sub> mutmaßlich Anerkennung, Augenhöhe und Gleichberechtigung der eigenen Kultur bedürfen und fordern – dies ausmachen konnten oder überhaupt wollten und auch heute oftmals nicht können oder wollen.

Dass eine philosophische Auseinandersetzung mit vormodernem japanischen Denken ausgesprochen fruchtbar ist, zeigen dann bereits die frühen japanischen, akademischen Philosophen wie Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945), Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) oder Tanabe Hajime 田辺元 (1885–1962). Bereits Nishida, der häufig als erster (moderner) japanischer Philosoph oder als ‹Urvater› der japanischen Philosophie o. ä. bezeichnet wird, ha-

222 Steineck et al. 2014, 1 f. Vgl. ebd.

223 Heisig et al. 2011, 3. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original. Sie ergänzen: ‹This reception was further reinforced by the awareness, never far from the mind of Japanese scholars, that by the time literacy had come to Japan, this western discipline called *philosophy* was already into its second millennium.› (Ebd.)

be, wie Elberfeld hervorhebt, sehr wohl auch «Wertvolles» in der «östlichen Kultur» gesehen und asiatisches Denken gleichwertig mit westlich-philosophischen Quellen rezipiert. Zugleich habe Nishida aber «einen Mangel darin» gesehen, dass dieses Wertvolle «noch nicht in wissenschaftlicher Form» ausgearbeitet worden sei.<sup>224</sup> Elberfeld argumentiert, dass für Nishida die «wissenschaftliche Aufarbeitung» einen Weg zur Vergewisserung des «Eigenen» und die westliche Philosophie einen «Weg ins Eigene» dargestellt habe, was von Europa aus wie eine «Verneinung der eigenen Kultur» gewirkt haben möge.<sup>225</sup> Tatsächlich habe Nishida, so Elberfeld, weder das Japanische verneint noch eine «einfache Synthese von östlicher und westlicher Philosophie» erschaffen, sondern eine «originär japanisch geprägte Philosophie»:

Durch sein Denken treten verschiedene Kulturen in ein wesentliches Gespräch, so daß die westliche Philosophie mit den Grundlagen der japanischen Kultur in Verbindung tritt. Dies geschieht im *Denken* Nishidas und zwar in der Weise der Philosophie. Nishida macht die ‚Erfahrung des Denkens‘ in Form der westlichen Philosophie – aber als Japaner mit japanischem Kulturhintergrund.<sup>226</sup>

Elberfeld betont, dass Nishidas Denken so die «eigene traditionelle Kultur» habe transzendieren und mit den Mitteln der Philosophie neue Impulse für japanisches Denken habe finden können, das also weder europäisch sei noch dem bisherigen Japanischen entspreche: Es handle sich um «[...] die Erschließung bislang verborgener Möglichkeiten in der japanischen Kultur *und* der westlichen Philosophie».<sup>227</sup> Abgesehen von dem m. E. problematischen und potentiell irreführenden Fokus auf «Kultur» zeigt Elberfeld hier anschaulich und überzeugend die grundsätzlichen Möglichkeiten globalphilosophischer Auseinandersetzung auf, die auch nichtwestliche Quellen behandelt, integriert und neu denkt, ohne jedoch – und das ist m. E. die entscheidende Ergänzung, die ich bei Elberfeld so nicht finde – diese Quellen als «Philosophie» o. ä. bezeichnen zu müssen.

Heisig et al. bezeichnen die Wahrnehmung dessen, was heute in Japan als «Philosophie» zähle, treffend als «radically ambiguous» und unterscheiden grob drei Formen: Erstens als Bezeichnung für das Studium akademischer (d. h. westlicher) Philosophie, zweitens auch als Bezeichnung für die japanische Auseinan-

224 Vgl. Elberfeld 1999, 52–55. Maraldo betont, dass auch Nishidas Vorgänger in der Meiji-Zeit, etwa gerade Nishi oder Inoue, sich durch die Übersetzung des *philosophical idioms* hervorgetan und bereits selbst eine eigenständige, kreative und grundlegende philosophische Arbeit geleistet hätten und so ebenfalls als *tetsugakusha* 哲学者 («Philosophen») gelten müssten. Vgl. Maraldo 2004, 234–237. Botz-Bornstein bezeichnet Nishi als den «father of Japanese philosophy». Vgl. Botz-Bornstein 2008, 66 f.

225 Vgl. Elberfeld 1999, 54 f.

226 Elberfeld 1999, 53. Vgl. ebd., 52 f. Kursivschreibung im Original.

227 Elberfeld 1999, 58. Vgl. ebd., 57 f. Kursivschreibung im Original.

dersetzung mit westlicher Philosophie inklusive eigener, kritischer Beiträge dazu, sowie drittens, im Zusammenhang mit vormodernem japanischen Denken:

[...] [T]here were traditional Japanese systems of theory and praxis associated with Buddhism, Confucianism, artistic expression, and Shinto. The contained understandings of language, truth, human nature, creativity, reality, and society that were explained and argued in a variety of ways. For many Japanese today, these may not be ‹philosophy› in the modern academic sense, but they are parallel to traditions of what we call in English ‹classical Indian philosophy› or ‹classical Chinese philosophy›. They are part of the cultural background against which modern Japanese thinking develops.<sup>228</sup>

Heisig et al. beziehen sich also auf den zuvor angesprochenen Sprachgebrauch von «Philosophie» im Plural im Englischen und auf die vielseitige Verwendung des Worts, die ich weiter unten thematisieren werde.<sup>229</sup>

Unabhängig von der Frage nach dem Status prämodernen Denkens ist zugleich in einer Vielzahl von Veröffentlichungen von «Japanischer Philosophie» die Rede, die sich explizit auch auf vormoderne Phänomene der Geistesgeschichte Japans beziehen, etwa wie zuvor erwähnt Pörtner und Heises *Die Philosophie Japans* oder auch Heisig et al. mit *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, die buddhistische Traditionen, etwa mit Kūkai oder Dōgen ebenso wie «konfuzianische» *ju*-Denker neben die moderne akademische Philosophie stellen. Heisig et al. monieren, dass in der Japanologie und generell *Asian Studies* japanische Philosophie überwiegend keine zentrale Rolle spiele (anders als etwa «chinesische Philosophie» in der Sinologie oder «indische Philosophie» in der Indologie) und die «philosophical dimensions» in der Regel nur als «background or margins of scholarly works in literature, religions, politics, intellectual history, or the arts» behandelt worden seien:

Japanese culture's face to the western world is one of haiku, Zen gardens, tea ceremony, the martial arts, woodblock prints, novels, [...] anime and manga. Behind those phenomena, however, are powerful critical traditions of thought and value for which there is no better word than ‹philosophy›. A focus on Japanese philosophy, therefore, can broaden and deepen not only our understanding of philosophy, but also of Japan.<sup>230</sup>

Insofern hier spezifische Momente der japanischen Situation betont werden, wenden sich Heisig et al. m. E. treffend gegen diese Formen der Reduktion. Darüber hinaus bleibt aber die gleichsetzende Kategorisierung der «powerful critical traditions of thought» als «Philosophie» problematisch. Heisig et al. argumentie-

228 Heisig et al. 2011, 2. Vgl. ebd. Nota bene im Anschluss an meine Argumentation in Kapitel 6.2., dass auch hier anstatt der Formulierung «cultural background» lediglich «background» alleine stehen könnte, ohne dass damit die positive Aussagekraft geschmälert wäre, wohl aber die einseitige Bezugnahme auf «Kultur» und die unklaren Referenzen ausgeräumt wären.

229 Siehe dazu Kapitel 7.6.

230 Heisig et al. 2011, 1. Vgl. ebd.

ren, dass man in der japanischen Ideengeschichte «philosophical affinities» finden könne, etwa argumentative und analytische Methoden, die Systematisierung von moralischen Werten oder «universal questions about human existence and reality». <sup>231</sup> Sie fassen die Entwicklung folgendermaßen zusammen:

As philosophizing left the Tokugawa academies and Buddhist scholarly centers for the newly established secular universities, it took on the form of a western academic discipline, calling itself *tetsugaku* [...]. Although defined initially as the study of western philosophy, *tetsugaku* slowly took on its own connotations as Japanese philosophers began to diverge from western systems to forge their own philosophical positions, often as direct critiques of western thought. <sup>232</sup>

Aus dieser Beobachtung erwachsen bei Heisig et al., wie auch bei vielen anderen Interpreten «japanischer Philosophie», problematische Schlussfolgerungen, die aus der binären Gegenüberstellung des «Westens» und Japans resultieren: Denn dass japanische Philosophen begannen, eigene Positionen zu entwickeln und Kritik an «westlichen» Denkern zu üben, kann letztlich weder überraschen noch eine Besonderheit darstellen, schließlich entwickelten ja auch Philosophen in Deutschland, England, Frankreich u. a. ihre Positionen weiter und übten Kritik aneinander, also ebenfalls «as direct critiques of western thought». So gesehen können «westliche Denker» selbst mit als die schärfsten Kritiker «westlichen» Denkens gezählt werden.

Die Kritik von Heisig et al. richtet sich hier zwar vornehmlich auch gegen jene japanischen Philosophen, die «Philosophie» im rein westlichen Stil betreiben und keine eigenen, «japanischen» Positionen entwickeln, d. h. ohne Bezug auf japanisches Denken bleiben – dazu weiter unten mehr. Auch das ist jedoch als Kritik problematisch, da es nachgerade absurd wäre, einen japanischen Philosophen dazu verpflichtet zu wollen, «japanisches Denken» bzw. Quellen zu rezipieren oder ihn daran messen zu wollen, ob er dieses rezipiert. Die Entscheidung, Philosophie nur mit Bezug auf «westliche» Quellen zu betreiben – was immer das im Einzelnen auch heißen mag – muss grundsätzlich ebenso akzeptiert werden, wie die Entscheidung, eher globalphilosophisch zu agieren. Heisig et als. Argument übersieht zudem, dass dieses neugefundene Selbstvertrauen und das Artikulieren japanischer Positionen in der Philosophie, etwa mit Nishida und der Kyōto-Schule, auf Grundlage der graecoromanisch-abrahamitischen Philosophie und dem Rahmen der etablierten, akademischen Philosophie erfolgte. Die Bezugnahme auf vormodernes, japanisches Denken, etwa auf Dōgen oder auf konfuzianische Gelehrte der Edo-Zeit, erfolgt also bereits in einem deutlich «westlich» geprägten Umfeld und akademischen Kompartimentalisierung. <sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Vgl. Heisig et al. 2011, 3.

<sup>232</sup> Heisig et al. 2011, 15. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd., 14–16.

<sup>233</sup> Siehe dazu weiter in Kapitel 7.3.1.



### Verschiedene Bedeutungen von «japanischer Philosophie»

Auch wenn seit der Meiji-Zeit die Mehrheit der japanischen Denker zu dem kategorischen Schluss kam, dass es Philosophie in Japan nicht gegeben habe, ist dies für Heisig et al. lediglich eine Art, *tetsugaku* zu denken: Sie unterscheiden insgesamt vier Bedeutungen bzw. Verständnisse (*senses*) von *tetsugaku* bei japanischen Denkern, «[...] all of them self-conscious responses to a historical encounter with non-Japanese traditions, western and Asian». <sup>234</sup>

Die erste Position besagt, dass *tetsugaku* eben das sei, was auch von japanischen Gelehrten in europäischer Manier betrieben werde, im Rahmen dessen durchaus eigene Kritiken formuliert und Akzente gesetzt würden wie bei anderen Philosophen auch, aber eben nichts spezifisch «Japanisches» dabei sei. Es handle sich also um

[...] philosophy of a Greco-European vintage distilled by people who happen to be Japanese. With few exceptions, such philosophers do not regularly analyze or even cite texts from their own tradition; and even where they do, there is no claim that these indigenous sources qualify as «philosophical». For them, the methods and the themes of philosophy must be western in origin. <sup>235</sup>

Heisig et al. halten diese Auffassung für zu streng und limitierend, zumal sie ihnen zufolge übersehe, dass sich Philosophie stets unter Einfluss anderer Traditionen weiterentwickelt habe. Problematisch ist m. E., dass Heisig et al. von der «eigenen Tradition» eines japanischen Gelehrten sprechen: Wieso aber sollte ein Philosoph, nur weil er zufällig auch Japaner ist, eine besondere Beziehung zu «seiner Tradition» haben, was immer diese auch genau sein soll? <sup>236</sup>

Elberfeld formuliert einen ähnlichen Gedanken und betont treffend, dass ein Japaner nicht einfach auf «das Japanische» festgelegt werden könne, sondern «[...] eine «europäischere» Position als ein Deutscher und ein Deutscher dagegen eine «japanischere» als der Japaner vertreten kann». <sup>237</sup> Entsprechend bezeichnet er alle Formen des Versuchs geographischer, nationaler o. ä. «Hypostasierung» als «unzulässige Verallgemeinerung». <sup>238</sup> Dies weist auf ein generelles Problem auch in der IKP<sub>C</sub> hin: Wenn «andere Stimmen» hörbar gemacht werden sollen etc., ist die Frage, wer diese Stimmen denn gegenwärtig sein können und was sie als «anders» qualifiziert? Eine nationale oder geographische Zuordnung schlägt hier sicherlich fehl. Zudem ist eine potentiell «andere Stimme», etwa ein philosophischer Vertreter aus Afrika oder China, bereits philosophisch sozialisiert wor-

<sup>234</sup> Heisig et al. 2011, 19. Vgl. ebd. Siehe dazu ähnlich auch bei Maraldo 2004, 238–242.

<sup>235</sup> Heisig et al. 2011, 19. Vgl. ebd.

<sup>236</sup> Gleichermaßen ist für mich als Deutschen ja auch nicht eine wie auch immer zu denkende deutsche philosophische Tradition «meine eigene Tradition».

<sup>237</sup> Elberfeld 2017b, 169. Vgl. ebd., 168–170.

<sup>238</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 169.

den, d. h. hat Platon, Kant, Hegel, Wittgenstein u. v. m. studiert und sieht eine mutmaßlich «andere» Tradition bereits auf Grundlage oder in Unterscheidung von europäisch geprägter akademischer Philosophie (oder darüber hinaus «Wissenschaft»). Es darf also nicht übersehen werden, dass auch die Arbeit von Nishida, Tanabe und anderen in Japan auf Grundlage von und im Rahmen der westlichen, akademischen Disziplin Philosophie geschah.

Zwar ist es sicher richtig, die Veränderungen durch die aktiven Bezüge jener Denker auf japanische Kontexte und vormodernes japanisches Denken zu betonen, da m. E. in der vermehrten Auseinandersetzung mit derartigen Traditionen, die bislang von der Philosophie eher nicht beachtet wurden, ein allgemein globalphilosophisches Desiderat liegt. Davon abgesehen ist die skizzierte erste Position tatsächlich «extrem», wie Heisig et al. formulieren, wenn auch ausgeschlossen sein soll, dass im philosophischen Diskurs Texte und Inhalte prämodernen oder anderweitig nicht akademisch-philosophischen, japanischen Ursprungs thematisiert werden. V. a. wenn der Ausschluss darauf beruht, dass jene Quellen nicht als «philosophisch» akzeptiert werden, muss m. E. betont werden, dass hier insofern ein Kategorienfehler vorliegt, als das Objekt oder der Dialogpartner philosophischer Auseinandersetzung, die textliche Grundlage oder die Quelle der «Inspiration», ja keinesfalls selbst «Philosophie» sein muss. Wie bereits zuvor angemerkt können ein Roman, ein Gedicht, eine Predigt, eine Torah-Stelle, eine Naturbeobachtung, bestimmte grammatikalische Strukturen in einer Sprache, naturwissenschaftliche Experimente, psychotherapeutische Erkenntnisse oder eine soziologische Statistik o. ä. schließlich auch als Quellen, Inhalte und Partner philosophischer Arbeit dienen – wieso sollte das dann also nicht auch für (intellektuelle) Texte o. ä. nichtwestlicher, prämoderner Traditionen gelten?<sup>239</sup>

Die zweite Position zur Bedeutung von *tetsugaku*, die Heisig et al. als das andere Extrem erachten, ist die explizite Bezugnahme auf prämodernes japanisches Denken als «philosophisch», «[a]s long as this thought deals with ultimate reality or the most general causes and principles of things [...]».<sup>240</sup> Diese Form legt also im Sinne Wimmers gewisse Kriterien für das Philosophieverständnis zugrunde und wäre gewissermaßen die konsequenteste Anwendung von Philosophie als «generischem Begriff». Heisig et al. betonen treffend, dass dieser Ansatz dazu tendiere «[...] to drift away from critical awareness of its own reconstructive nature».<sup>241</sup>

<sup>239</sup> Ein mögliches Gegenargument wäre hier, auf die mögliche «Aneignung» o. ä. der «anderen Tradition» durch ihre Rezeption in der Philosophie zu verweisen, was durchaus zu bedenken wäre. Zugleich stellt doch jede Form des Lernens und Erkennens eine Form von Aneignung oder Introjektion dar, die also nicht per se als negativ bewertet werden kann; es kommt vielmehr auf die Form des Umgangs damit an.

<sup>240</sup> Heisig et al. 2011, 19. Vgl. ebd., 19 f.

<sup>241</sup> Heisig et al. 2011, 20. Vgl. ebd., 19 f.

Die dritte Position schließlich, der auch Heisig et al. nach eigenen Angaben nahestehen, werde ihnen zufolge lediglich von einer kleinen Anzahl von japanischen Philosophen vertreten, die «japanische Philosophie» v. a. verstünden «[...] as an endeavor to reconstruct, explicate, or analyze certain themes and problems that are recognizably philosophical when viewed objectively».<sup>242</sup> Diese Position erkenne zwar die westlichen Ursprünge der Methoden und Themen der Philosophie an, sehe aber sowohl deren Anwendbarkeit auf vormodernes japanisches Denken (etwa Dōgens «philosophy of being and time» oder Kūkais «philosophy of language») als auch die mögliche Bereicherung durch nichtphilosophische Quellen, zu denen auch die asiatische Geistesgeschichte zähle:

[I]t takes a practiced hand to identify the philosophical import of premodern writing and engage them in the light of premodern philosophical terms and methods. [...] These thinkers [...] also use premodern concepts and distinctions to illuminate contemporary western philosophy and to propose alternative ways to solve modern or contemporary philosophical problems. Whether these endeavours unearth philosophy retrospectively from traditional Japanese thought, or go further to use that thought as a resource for current philosophical practice, their aim is inclusion: making the Japanese tradition part of an emerging, broader tradition of philosophy.<sup>243</sup>

Japanische Philosophie bzw. *tetsugaku* in diesem dritten Sinne sei Heisig et al. zufolge also das aus dem traditionellen wie gegenwärtigen japanischen Denken, was im heutigen Philosophieren zur Anwendung bzw. Geltung gebracht werde. Es handle sich laut Heisig et al. um einen «[...] balanced dialogue where the critique is allowed to run in both directions».<sup>244</sup>

Während ich auf die vierte Position nach Heisig et al. erst am Ende von Kapitel 7.3.1. kurz eingehen werde, ist es hier m. E. von Bedeutung, die dritte Position zu würdigen: Sie entspricht in weiten Teilen einem zeitgemäßen, global-philosophischen Ansatz, der den graecoromanisch-abrahamitischen Rahmen der akademischen Philosophie akzeptiert, zugleich aber nicht verabsolutiert. Quellen außerhalb dieses bisherigen Rahmens (oder ggf. auch solche, die innerhalb dessen übersehen oder vernachlässigt worden sind) werden sowohl mit etablierten «westlichen» Methoden bzw. in Hinsicht auf etablierte Fragestellungen untersucht, als auch neue Themen, Methoden etc. aus diesen Traditionen übernommen und u. U. auf bisherige akademische Philosophie angewendet. Dies gilt m. E. jedoch nur, wenn diesen Quellen (oder «Traditionen») nicht der Stempel «Philosophie» aufgedrückt wird (also etwa nicht Dōgens «Philosophie» untersucht wird), da dies die Unternehmung in die Nähe von entkontextualisierter Aneig-

<sup>242</sup> Heisig et al. 2011, 20. Vgl. ebd.

<sup>243</sup> Heisig et al. 2011, 20. Vgl. ebd., 20f. Als Beispiele nennen sie Ōmori Shōzō und Yuasa Yasuo.

<sup>244</sup> Heisig et al. 2011, 20. Vgl. ebd.

nung oder gar eurozentrischer Umformung rücken würde. Diese Quellen können Teil von Philosophie im akademischen Sinne werden durch eine angemessene, d. h. kontextsensible und begrifflich stetig reflektierte Rezeption, sind es aber nicht per se, womit in keinem Fall eine Abwertung verbunden ist. Wie auch Heisig et al. ausdrücken werde «Philosophie» so verstanden als

[...] an unfinished work of deconstruction and reconstruction, a continuation of the radical questioning that has always been the hallmark of its self-understanding.<sup>245</sup>

Durch die Auseinandersetzung selbst verändert und ggf. erweitert sich auch der bisherige Rahmen der akademischen Philosophie und wird so auch dem generell philosophischen Anspruch des (selbst)kritischen Fragenstellens gerecht. Eine Auseinandersetzung mit jenem Denken auch innerhalb der akademischen Philosophie ist nicht nur möglich und sinnvoll, sondern m. E. auch wünschenswert aufgrund der kontextuellen Erweiterung und Bereicherung philosophischen Denkens (ebenso wie dies auch für viele andere globale Formen des Denkens der Fall ist, nicht nur in Japan).

### **7.3.1. Institutionelle und sprachliche Organisation von «Philosophie»**

Eine zentrale Rolle für die Wahrnehmung von «Philosophie» und die Problematisierung des Verständnisses als «generischer Begriff» o. ä. spielen, neben den verschiedenen, möglichen Bedeutungsebenen, auch die akademische Organisation und Institutionalisierung der Philosophie sowie weitere sprachbezogene Aspekte.

#### **Kategorisierung und Organisation «philosophischen» Wissens**

Auf eben diese organisatorischen und institutionellen Aspekte fokussiert etwa Matthew Chews wissenschaftssoziologischer Ansatz, der die Probleme vormodernen japanischen und chinesischen Denkens (bzw. für Chew «philosophies») seit der Einführung der modernen akademischen Einteilung in Disziplinen und die Unterschiede in der Organisation von Wissensproduktion und -vermittlung näher untersuchen will:

How were pre-modern Chinese and Japanese philosophical texts compartmentalized in cognitive categories before the importation of modern Western compartmentalization?

---

<sup>245</sup> Heisig et al. 2011, 20. Vgl. ebd., 20f. Vgl. Gassmann et al. 2018, 5–7, für den selbstkritischen Anspruch.

What kinds of organisational space accommodated the practice of philosophical inquiry in pre-modern periods?<sup>246</sup>

Chew weist treffend auf den «delegitimizing effect» der modernen, «westlichen» Wissens-Kompartimentalisierung für jenes Wissen hin, das nicht in die etablierten Grenzen der Disziplinen passe.<sup>247</sup> So führt Chew mit Bezug auf Japan aus, dass vormodernes «philosophisches Wissen» stark von Buddhismus und Konfuzianismus beeinflusst worden sei, die Organisationsformen von Wissen jedoch sowohl zeit- als auch schulübergreifend stark variiert hätten, etwa mit buddhistischen Klöstern und Tempeln in der Kamakura-Zeit (1185–1333) oder getrennt davon konfuzianisches Wissen in der Edo-Zeit (1603–1868) eher mit privaten oder öffentlichen Akademien.<sup>248</sup> Anders als im Westen sei in Japan «philosophisches Wissen» also diverser und mit weniger Kontinuität organisiert gewesen:

Academic communities and organizations in pre-modern Japan, similar to those in pre-modern China, did not encourage the compartmentalization of knowledge. [...] Japan did even less than China to establish an indigenous compartmentalization of philosophical knowledge immediately before the modern period. If we can speak of a pre-modern cognitive compartmentalisation [sic] of philosophical knowledge, it derived from the heightened ideological differences among different camps of Confucianists in the Tokugawa period [...].<sup>249</sup>

Diese Beobachtung Chews resultiert, neben dem Fehlen einer gemeinsamen Institution wie einer Art «Universität», m. E. auch aus begrifflicher Inkommensurabilität: Schließlich ist die Suche nach «Philosophie» im vormodernen Ostasien, und noch viel mehr die entsprechende kognitive und organisatorische Gliederung «philosophischen Wissens», zunächst abhängig von entsprechenden Begriffen bzw. Kategorien, denen folgend dieses Wissen hätte organisiert werden können. Da es keine begriffliche Kategorie «Philosophie» oder ein Äquivalent dazu gab, konnte entsprechend das Wissen auch nicht in dieser Form gegliedert werden. Insofern ist Chews Verwendung von «philosophy» als Bezeichnung für das zu organisierende Denken, also etwa «indigenous philosophy» in China und Japan, etwa wenn es um die inhaltlichen Unterschiede zwischen «pre-modern

<sup>246</sup> Chew 2000, 127. Vgl. ebd., 127 f.

<sup>247</sup> Vgl. Chew 2000, 126.

<sup>248</sup> Vgl. Chew 2000, 129 sowie ausführlicher vgl. ebd., 127–130. Chew spricht von «medieval Buddhists», was ich hier als «Kamakura-Zeit» übersetze (aufgrund der Wirkzeiten etwa Dōgens, Nichirens und Shinrans), ohne damit die Heian- oder Muromachi-Zeit oder auch andere Perioden oder Zwischenphasen der japanischen Geschichte auszuklammern, die ebenfalls zu «mittelalterlichem» Japan gezählt werden könnten (sowie zur Blütezeit buddhistischen Denkens und buddhistischer Reformen). Deutlich wird hier die Problematik der Anwendung westlicher Kategorien wie «Mittelalter» auf die Geschichte nichtwestlicher Gesellschaften.

<sup>249</sup> Chew 2000, 129. Vgl. ebd., 128–130.

Chinese and Japanese philosophy» und «Western philosophies» geht, bzw. die Frage nach «philosophical knowledge» im vormodernen Ostasien, zwar nicht unbedingt bereits eurozentrisch, auch da sie dem üblichen englischsprachigen Sprachgebrauch folgt. Sie ist aber doch insofern begrifflich unsensibel, als sie nicht ausreichend den divergierenden Sprachgebrauch von «Philosophie» reflektiert, etwa als allgemeinen Ausdruck für bestimmte Formen von Wissen, und stark rekonstruiert.<sup>250</sup>

Zugleich ist Chews Beobachtung zweifelsohne sehr treffend, wenn es um die unterschiedlichen Organisationsformen des Wissens sowie die daraus resultierenden Schwierigkeiten für die Auseinandersetzung mit «westlicher Philosophie» bzw. der Kategorie «philosophisches Wissen» in der Moderne geht:

[...] [T]he cognitive and organizational compartmentalization of philosophical knowledge in pre-modern China and Japan was very different from that in the historical West. In the West, philosophy had been defined by contrast with literature, theology, and science; in Qing China and Tokugawa Japan, the practice of philosophy emerged from its contrast with philology. In addition, the practice of philosophy in pre-modern China and Japan did not experience the same degree of organizational continuity evident in the pre-modern West in the form of universities. These differences severely complicated the task of incorporating pre-modern Chinese and Japanese philosophical knowledge into modern Western compartmentalization.<sup>251</sup>

Eingedenk der spezifischen Verwendung von «philosophy» weist das Argument Chews sehr treffend auf die eminente Rolle der Organisation und der (akademischen) Gliederung von Wissen hin: Gerade weil Wissen im prämodernen Japan bzw. China anders, mitunter weniger oder mit weniger Kontinuität organisiert war, sowie überhaupt andere Kategorien und Begriffe verwendet wurden, war die Auseinandersetzung mit der Institution der Universität und der akademischen Kompartimentalisierung, insbesondere der Philosophie, und auch die Inkorporation prämodernen Wissens in dieses System sehr erschwert. Chew betont, dass in diesen Unterschieden zwischen prämodernem Wissen und westlichen, modernen Kategorien eine zentrale Schwierigkeit für den Umgang mit «philosophischem Wissen» liege und mit den « [...] heavy cognitive and institutional boundaries between Western and indigenous knowledge».<sup>252</sup>

### **Organisation «philosophischen Wissens» in Japan und China**

Zentral ist also, wie mit den neuen Kategorien und Strukturen umgegangen wurde. Ohne, dass ich hier detaillierter auf die einzelnen Entwicklungen eingehen kann, argumentiert Chew, dass es in Japan und China respektive zwei verschiedene «pat-

<sup>250</sup> Vgl. Chew 2000, 125–130. Zum Sprachgebrauch siehe ausführlicher u. a. in Kapitel 7.6.

<sup>251</sup> Chew 2000, 129. Vgl. ebd.

<sup>252</sup> Chew 2000, 130. Vgl. ebd.

terns of resistance and development of indigenous knowledge» gegeben habe:<sup>253</sup> Erstens sieht er ein «universalizing pattern» im Beispiel Japans, also ein Muster, das auf «internationally standardized compartmentalization» baue (auch in Bezug auf akademische Disziplinen und ihre Abgrenzungen) und regionale Abweichungen eher ablehne, also auch entsprechend regionale «Philosophie».<sup>254</sup>

Chew sieht hier im Umgang mit einheimischem und westlichem Wissen ein Muster einer gewissen vereinheitlichenden, und in diesem Sinne «universalistischen» Tendenz. Er führt u. a. aus, dass in der Meiji-Zeit akademische Abteilungen für «indigenous philosophy» mit verschiedenen Maßnahmen von japanischen Denkern verhindert worden seien und so die anfänglichen Versuche, auch Departements für «Eastern Philosophy» einzurichten (die sich mit chinesischem und indischem Denken, wohlweislich aber nicht mit japanischem hätten befassen sollen), bald wieder eingestellt worden seien:

[...] Western philosophy gradually alienated all other philosophical specialties to become the sole legitimate representative of the discipline. [...] [I]ndigenous Japanese philosophy was forbidden to occupy any institutional space in the university, the major site of academic production and consumption.<sup>255</sup>

Zweitens sieht Chew alternativ am Beispiel Chinas ein «segregational pattern of development and resistance», bei dem prämoderns Wissen und akademische Organisation nicht im gleichen Maße aufgegeben bzw. sich durch Abgrenzung von westlichem Wissen und Wissensgliederung aktiver erhalten worden seien. Es handle sich hier Chew zufolge eher um eine «deliberate and conspicuous institutional segregation between indigenous and Western knowledge», bei der also sehr wohl westliches Wissen und seine Kompartimentalisierung akzeptiert, zugleich aber auch Modifikationen vorgenommen worden seien, um autochthones Wissen unterbringen und behandeln zu können.<sup>256</sup>

Neo-traditionalist measures, participated in by both neo-traditionalist and professional philosophers, generated additional space for indigenous philosophy outside the discipline. From the very beginning of the establishment of the discipline, indigenous philosophy was given faculty positions, journal space, exclusive cognitive categories, a canon, and an evaluation and reward system.<sup>257</sup>

---

253 Vgl. dazu auch die Arbeit von Nakayama Shigeru 中山茂 zu unterschiedlichen Transfermustern von Wissen in Ostasien (Nakayama 1984), etwa zu Mathematik, Medizin oder Astronomie, bzw. u. a. Nakayama rezipierend auch Osterhammel<sup>5</sup> 2010, 1147–1151.

254 Vgl. Chew 2000, 130 f. sowie ausführlicher ebd. 131–138.

255 Chew 2000, 133. Vgl. ebd., 131–135.

256 Vgl. Chew 2000, 131 sowie ausführlicher ebd., 138–147.

257 Chew 2000, 147. Vgl. ebd., 147 f.

Chew weist auf die unterschiedlichen Formen des Umgangs in Verbindung mit den jeweiligen sozio-historischen Hintergründen hin und sieht Vorteile in beiden Modellen: Das chinesische «segregational pattern» habe Raum für «indigenes» Denken geschaffen, wohingegen «[...] the universalizing pattern of Japan provided better potential for legitimizing indigenous philosophy».<sup>258</sup> Der universalisierende Ansatz in Japan habe laut Chew jedoch dazu geführt, dass autochthonem Denken jegliche kognitive und institutionelle Grundlage entzogen worden sei, und es einige Jahrzehnte gedauert habe, bis sich «indigenous philosophical schools» gebildet hätten:

This suppression kept philosophical practice, authority, and products in Japan well within the established boundaries of Western philosophy. [...] When academic commentators in modern Japan referred to the «Japanese philosophical scene» (*nihon no tetsugakugai*), they referred to scholars and works on Western philosophy. [...] Because no chairs were preserved for Japanese philosophy, courses on Japanese philosophy were not taught and specialists were not trained. Because no cognitive categories were created for Japanese philosophy, works on it were rarely written and discussion of it hardly arose.<sup>259</sup>

Chew zeigt damit zweifellos auf, wie wichtig eine entsprechende akademische Repräsentation innerhalb der Philosophie für nichtwestliches Denken ist und wie schwierig der Umgang damit wird, wenn selbst außerhalb des «Westens» ein Fokus auf westliches Denken, hier in Gestalt der Philosophie, gelegt wird. Zugleich ist es m. E. begrifflich problematisch, dass Chew wie selbstverständlich davon ausgeht, dass etwas wie japanische *Philosophie* existiert habe, die es zu repräsentieren gegeben hätte, und nicht japanisches *Denken*. Der Einbezug prämodernen japanischen Denkens in die akademische Philosophie stellt eine inhaltliche Erweiterung und m. E. durchaus auch Bereicherung dar. Das Resultat bei Nishida, Tanabe, Watsuji u. v. a. ist zweifelsohne Philosophie; die Bezugspunkte in der Vormoderne sind es m. E. im engeren Sinne aber nicht. Das stellt sie jedoch keinesfalls in eine schwächere Position, sondern belässt sie in ihren angestammten (begrifflichen) Kontexten, für die «Philosophie» stets eine Fremdbezeichnung bleibt, mit der oft nicht viel gewonnen ist.

### Philosophie, «Fischwurstkuchen» und das Genji monogatari

Auch Chew scheint – eingedenk der generellen englischen Verwendung von *philosophies* für Weisheitslehren, Systeme des Denkens etc. – den Begriff wie einen generischen zu verwenden. «Philosophie» kommt für ihn daher, unabhängig von den Organisationsformen des Wissens und Denkens im prämodernen Ostasien, als Bezeichnung in Frage. Die Problematik daran zeigt sich m. E. an *tetsugaku*

<sup>258</sup> Chew 2000, 147–149. Vgl. ebd., 147–150.

<sup>259</sup> Chew 2000, 135 f. Vgl. ebd., 147 f. und 135 f. Kursivschreibung im Original.



bereits par excellence, ist aber womöglich durch die Abstraktheit nur erschwert zugänglich. Ein sehr hilfreiches, weil eher profanes Beispiel zur Veranschaulichung von Eurozentrismus im Zusammenhang mit begrifflicher Beschreibung stammt von Irmela Hijiya-Kirschnereit, die mit *kamaboko* 蒲鉾 die Probleme der Übertragung einer japanischen Bezeichnung nach Europa bespricht, also die genau entgegengesetzte Richtung als im Fall der Übertragung von «Philosophie» nach Japan.

Hijiya-Kirschnereit argumentiert, dass es nicht ohne Probleme sei, wenn *kamaboko* auf der Speisekarte eines japanischen Restaurants in Deutschland stehe und als «Fischwurstkuchen» übersetzt werde. Das Problem entstehe dadurch, dass das japanische Wort keinen «Beschreibungswert» habe und der übersetzenden Erklärung bedürfe – zwar bleibe auch als «Fischwurstkuchen» eine gewisse Fremdheit erhalten, gerade weil diese Übersetzung (oder auch ähnliche als «gallertartige Fischpaste», «Fischküchlein» o. ä.) in der ungewohnten Kombination der eigentlich bekannten Wortbestandteile befremdlich wirken könne:

Beschrieben werden kann aber nur in bekannten Kategorien. [...] Was zunächst wie ein reines Übersetzungsproblem aussieht, verdeutlicht doch auf exemplarische Weise die prinzipielle Schwierigkeit – etwas in Europa nicht Vorhandenes mit unseren europäischen Begriffen beschreiben und einordnen zu müssen. [...] [W]ir spüren, daß die vorhandenen Kategorien nicht greifen. Es bleibt ein unerklärlicher Rest, und dieser enthält womöglich das Wesentliche an der Sache.<sup>260</sup>

Entsprechend schwierig ist m. E. auch der Umgang mit «Philosophie» in einem (sprachlichen) Kontext wie dem Japans der 1860er und 1870er Jahre: Die Prägung von *tetsugaku* als Neologismus, als Kombination vorhandener, bekannter Wortbestandteile (in diesem Falle Kanji), transportiert ebenfalls ein Stück Fremdheit weiter und beschreibt zunächst etwas, das es bislang nicht in dieser Form gegeben hatte. Auch wenn es als Fremdwort «gebildet», «würdig» oder «interessant» klingen mag, hat es doch zunächst kaum «Beschreibungswert» und kann, ähnlich wie «Fischwurstkuchen» auf deutsche Küche, nicht einfach auf japanisches Denken bezogen werden.

Als ein weiteres Beispiel zur Veranschaulichung nennt Hijiya-Kirschnereit die Interpretation des *Genji monogatari* 源氏物語 (verfasst zu Beginn des 11. Jahrhunderts u. Z.) als (modernem) «Roman», also einer literarischen Gattung, die erst wesentlich später und auf westlicher Grundlage entstand, und weist auf die wissenschaftliche Problematik dieser Zuschreibung hin:

Um das japanische Werk einem westlichen Lesepublikum schmackhaft zu machen, wird es aus seinem historischen Kontext gerissen und kulturgeschichtlich ent wurzelt. Das geht zumindest in diesem Fall mit erstaunlich wenig Gewalt vor sich, denn das *Genji monoga-*

*tari* enthält in der Tat einige deutliche Anknüpfungspunkte für Vergleiche mit der europäischen Literatur der Moderne. Doch handelt es sich hier natürlich um Schein-Konvergenzen, um Ähnlichkeiten an der Oberfläche, denen eine völlig verschiedene Tiefenstruktur entspricht. Damit ist die so attraktive Aktualisierung des *Genji monogatari* um den Preis seiner kontextuellen Entwurzelung, wissenschaftlich gesehen, zu teuer erkauft.<sup>261</sup>

Diese Problematik gilt m. E. auch für die Anwendung von «Philosophie» auf prämodernes japanisches Denken, etwa auf Dōgens *Shōbōgenzō* 正法眼藏, das so seinem Kontext entrissen oder «entwurzelt» wird und auf das ein fremdes begriffliches und strukturelles Raster angelegt wird bzw. das an europäisch-westlichen Maßstäben gemessen wird.<sup>262</sup>

Das Beispiel des *Genji monogatari* ist auch zur Veranschaulichung eines Kategorienfehlers nützlich, der m. E. begangen würde: Das *Genji monogatari* bezeichnet *nicht* als Roman (einer modernen, westlichen Kategorie) zu bezeichnen, bedeutet weder eine Abwertung, noch dass es sich dabei nicht um «Literatur» oder einen «narrativen Text» o. ä. handelt, d. h. weitaus allgemeineren Kategorien und wohl eher tatsächlich generischen Begriffen. Gleichermäßen das *Shōbōgenzō* (oder einen beliebig anderen prämodernen japanischen, reflektierenden, ggf. intellektuellen o. ä. Text) nicht als «Philosophie» (einer westlichen Kategorie) zu bezeichnen, bedeutet eben *nicht*, dass es sich dabei nicht um «Denken», «kritisches Denken» oder «intellektuelles Denken» handelt (also mögliche allgemeinere Kategorien und damit tatsächlich generische Begriffe). Der entscheidende Punkt dabei ist, dass ohne die Kategorisierung als «Philosophie» weder das *Shōbōgenzō* abgewertet würde, noch dass dadurch eine philosophische Auseinandersetzung damit vereitelt wäre. Im Gegenteil: Gerade so kann es in seiner Eigenständigkeit florieren und angemessen rezipiert werden, auch und gerade in der Philosophie als einer institutionalisierten Form kritischen Denkens.

### Sprache und Literatur

Maraldo argumentiert, dass bereits die Fremdheit der philosophischen Sprache alleine ein wichtiger Faktor für die Einschätzung gewesen sei, dass es keine Philosophie in Japan gegeben habe, ähnlich wie im Fall der naturwissenschaftlichen und technologischen Neuerungen.<sup>263</sup> In ähnlicher Manier merken Gassmann et al. an, dass, entgegen ihrer «aspirations to universality», Philosophie in der Praxis «[...] very often bound by the fetters of language, national traditions, schools

<sup>261</sup> Hijiya-Kirschnereit 1988, 199. Vgl. ebd., 198–200. Kursivschreibung im Original.

<sup>262</sup> Vgl. Hijiya-Kirschnereit 1988, 198–200. Zum westlichen «Maßstab» siehe v. a. auch Kapitel 7.5.1.

<sup>263</sup> Vgl. Maraldo 2004, 235f.

of thought and the like»<sup>264</sup> sei. Zuvor hatte ich mit Schneider «Literatur», «Universität» und «Philosophie» selbst als «Traditionsorte» der Philosophie besprochen.<sup>265</sup> Der Fokus auf den Traditionsort «Literatur» ist bei ihm auch untrennbar verbunden mit den verwendeten Sprachen:

Philosophie als Literatur ist ein Traditionsgut des Abendlands. Die Sprachen der Philosophen sind hier eng aufeinander bezogen und bauen aufeinander auf. Sie sind zuerst Griechisch, Lateinisch, Französisch, Englisch und Deutsch, bevor sie irgendeine andere Sprache werden. Literatur meint also nicht nur den Ort im Bücherregal, nicht nur das geheime Bezugszentrum unserer Rede, sie meint auch den Horizont des uns ohne Übersetzung ausdrückbaren.<sup>266</sup>

Die sprachliche Prägung der akademischen Philosophie als Dreh- und Angelpunkt der «Netzwerke» und kollektiven Strukturen philosophischen Arbeitens ist historisch wie kontemporär wirksam. Schneider sieht Philosophie insofern als Literatur und als «europäisch gebunden», weil sie nie die Prägung durch europäische Sprachen und ihre Geschichte verleugnen könne, und die späteren Werke und Sprachen nicht ohne die früheren auskämen: «Europa ist das Feld, auf dem diese Sprachen gedeihen, weil sie den Dünger gleicher Erfahrung verarbeiten.»<sup>267</sup> Dieser Bezug auf Sprache und Literatur bedeutet für Schneider auch, dass Philosophie eine «Einlassbarriere» habe, die erst gemeistert und somit «überwunden» werden müsse. Ohne bestimmte Kenntnisse über klassische philosophische Sprachen und die Geschichte der Philosophie ist damit auch der Zugang von Denkern aus anderen «Traditionen» o. ä. außerhalb des Westens erschwert:

Philosophie als Literatur heißt auch, daß es Bildungsschranken gibt, die eine Europäisierung des Geistes verlangen, bevor jemand an der Rede partizipieren kann. Bildung heißt Übung, Askese, Unterwerfung, Klausur, Erhebung, Inspiration, Geistesmacht usw., sie ist immer ambivalent, sowohl befreiend wie unterdrückend, emanzipierend wie repressiv. Bildung ist überall erfordert, wo Philosophie Literatur ist, sie ist unbedingt notwendig, damit Philosophie Literatur wird.<sup>268</sup>

<sup>264</sup> Gassmann et al. 2018, 22. Vgl. ebd.

<sup>265</sup> Vgl. Kapitel 5.2. und 5.4.

<sup>266</sup> Schneider 1998, 123. Vgl. ebd., 122–124. Zugleich muss Schneiders Aussage m. E. mit der Einschränkung verbunden werden, dass bei aller historischen Nähe doch auch große Unterschiede zwischen diesen Sprachen bestehen, was sich v. a. an bestimmten Ausdrücken zeigt, die als Fachausdrücke Einzug bei anderssprachigen Philosophen gehalten haben, etwa aus dem Altgriechischen die *eudaimonia* oder das *ergon*. Ob nun auf Deutsch oder Japanisch versucht wird, diese umschreibend auszudrücken, spielt letztlich keine Rolle, da es sich gleichermaßen als komplex herausstellt. Zudem kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle Philosophierenden diese Sprachen gleichermaßen beherrschen oder überhaupt beherrschen müssen, um philosophisch aktiv sein zu können.

<sup>267</sup> Schneider 1998, 123. Vgl. ebd., 122–124.

<sup>268</sup> Schneider 1998, 123. Vgl. ebd., 123 f.

Insbesondere Schneiders letzter Punkt zeigt sich auch deutlich in globalphilosophischer Perspektive: Der Eintritt wird gewährt, wenn die entsprechende «Bildung» und damit der Bezug auf die «Tradition» besteht. Wenn etwa die Denker der Kyōto-Schule sich diese Bildung angeeignet haben und auf Grundlage der westlichen philosophischen Tradition akademisch tätig sind, dann werden auch ihre Beiträge zur Philosophie in diesem Sinne zu «Literatur» (und erweitern diese damit auch um neue, von ihnen eingeführte Elemente wie den teilweise starken Bezug auf den Buddhismus) und Japanisch zu einer Sprache der Philosophie. Auch Gassmann et al. geben Sprachbarrieren zwischen «professional philosophers» und nichtwestlichen Quellen zu bedenken, wenn letztere nicht im Original gelesen werden könnten. Sie weisen dies aber insofern weitgehend als «Ausrede» zurück, als es zwar als Argument gegen globalphilosophisches Arbeiten verwendet werde, zugleich aber auch auf Platon oder Descartes zutreffe, die oftmals nicht in ihren Originalsprachen gelesen würden. Vielmehr habe die gegenwärtige Situation, im Vergleich zu vor hundert Jahren, große Mengen an hochwertigen Übersetzungen sowie eine stetig wachsende Anzahl von Werken von «Asian and Islamic philosophers» in westlichen Sprachen zu bieten.<sup>269</sup>

Auch große sprachliche Unterschiede und deren institutionalisierte Auswirkungen sprechen letztlich, zumindest auf einer eher allgemeinen, akademisch-philosophischen Ebene, nicht gegen eine globalphilosophische Auseinandersetzung. Auf den Lehrplänen stehen schließlich üblicherweise auch Einführungen in die Philosophie der Antike oder des Mittelalters, die entsprechende Sprachkenntnisse ebenso wenig erfordern, wie Einführungsveranstaltungen zu nichtdeutschsprachigen Philosophen. Wohl aber können sie einen ersten Einblick auch in sprachliche Besonderheiten bieten, ganz zu schweigen von vertiefenden Seminaren, bei denen entsprechende Sprachkenntnisse zwar von Vorteil, aber dank Übersetzungen etc. (eingedenk deren Anfälligkeit für Fehler oder Verzerrungen) nicht unabdingbar sind. Es kommt also vielmehr auf die Offenheit für die Auseinandersetzung mit Sprache an, und damit auch mit dem eigenen sprachlichen Zugang zur Welt wie zur Philosophie – eine Offenheit, die trotz des verbesserten Angebots nicht gegeben ist, wie auch Gassmann et al. konstatieren: «While the textual basis for the study of these <other> philosophies has continually broadened, interest in these texts in philosophy departments has not.»<sup>270</sup>

Die Verfügbarkeit nichtwestlicher Quellen in westlichen Sprachen alleine hat also noch keine «Wunder» bewirkt, zeigt aber, dass eine vertiefte Auseinandersetzung auch ohne Sprachkenntnisse jetzt bereits möglich wäre.

---

269 Vgl. Gassmann et al. 2018, 4 f.

270 Gassmann et al. 2018, 40. Vgl. ebd., 40 f.

### Von «japanisch» zu «japanischsprachig»?

Die vierte der angesprochenen Bedeutungen von «japanischer Philosophie» fokussiere laut Heisig et al. auf das «einzigartig Japanische», das sie von nichtjapanischer Philosophie unterscheide sowie sie innovativ als distinktiert östlich-japanisches Denken in Erscheinung treten lasse. Sie verweisen treffend auf die Gefahr eines «inverted orientalism», der daran kritisiert werden könne, d. h.

[...] an appraisal weighted in favor of things Japanese, stereotyping differences from things non-Japanese, and minimizing the importance of historical variants. [...] Obviously, this fourth definition of *tetsugaku* easily slides into neglect of the conditions for innovation and distinctive differentiation.<sup>271</sup>

Zugleich warnen sie aber auch davor, im Gegenzug die «Japaneseness» ganz herausstreichen zu wollen und so «japanische Philosophie» nur zu einem «vestige of western intellectual colonialism» zu reduzieren. Sie argumentieren stattdessen, die vierte Position als einen postkolonialen Versuch «to identify and valorize a precolonized layer of Japanese ideas and values» zu verstehen. Man könne so, eingedenk der angesprochenen möglichen Schwachstellen, doch etwas allgemein oder typisch «Japanisches» in diesen Quellen erarbeiten:

Whatever singularity Japanese philosophy represents, it does not necessarily entail a fall into the vainglory of national pride. On the contrary, a critical awareness of the historical, cultural, and linguistic conditions that shape its thinking are a necessary condition for identifying original or creative contributions to philosophical thinking.<sup>272</sup>

Ohne hier darauf vertieft eingehen zu können, halte ich bei aller Problematik dieser Aussage doch den Fokus auf die «linguistic conditions», also auf die sprachlichen Bedingungen für ein weiterführendes Schlüsselement. Mit dem Verweis auf Sprache kann das zuvor immer wieder angesprochene Problem der adjektivischen Attribuierung von Philosophie («chinesische», «japanische», «afrikanische» Philosophie etc.) womöglich eine gewisse Milderung finden.

Obert etwa kritisiert die «Ignoranz und Fehleinschätzung» bezüglich Ostasiens in der akademischen Philosophie und argumentiert, dass die Bezeichnung «chinesische Philosophie» relativ ungenau und diskriminierend sowie vor dem Hintergrund «einer transkulturell verfaßten Moderne» weitgehend bedeutungsfrei sei. Es sei daher eher angebracht, von «chinesischsprachiger Philosophie» auszugehen:

Sowohl die Kontinuität als auch die Brüche des Denkens in chinesischer Sprache vom Altertum bis in die Gegenwart müssen insgesamt in den Blick rücken. Es gilt auf eine *chinesischsprachige Philosophie* Bezug zu nehmen. In erster Linie vermittelt der chinesi-

271 Heisig et al. 2011, 21. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

272 Heisig et al. 2011, 21. Vgl. ebd.

schen Sprache, Schrift und mehrtausendjährigen Überlieferungskontinuität arbeitet ja trotz aller Unterschiede eine große und aktive Forschergemeinschaft in China, Hongkong und Taiwan eng zusammen – freilich fast unbeachtet von der sogenannten internationalen Philosophie.<sup>273</sup>

Zwar bezieht sich Obert hier v. a. auf die seines Erachtens speziellen Vorzüge des Chinesischen für das Philosophieren, jedoch kann m. E. auch allgemeiner gesprochen werden: Obgleich natürlich andere Sprachen nicht die Vorzüge aufweisen mögen, die Obert am Chinesischen preist, sind auch dort entsprechende Kontinuitäten und Umbrüche etc. zu beobachten, und damit eine reiche Vielfalt auch zur philosophischen Auseinandersetzung mit entsprechenden Quellen und «Sprechern».<sup>274</sup>

In diesem Sinne ist es m. E. angebracht, Obert folgend beispielsweise eher von «japanischsprachiger» etc. «Philosophie» bzw. «Denken» zu sprechen, anstatt von «japanischer» o. ä., um so u. a. die Ungenauigkeit der adjektivischen Bestimmungen von «Philosophie» zu umgehen.<sup>275</sup> Zugleich könnte so die Ontologisierung, Reifizierung o. ä. dieser Adjektive ebenso vermieden werden wie das Suggestieren einer kollektiven Identität der «Deutschen» oder «Japaner» in Bezug auf ihr Denken, oder gar Ansprüche darauf, dass ein japanischer Philosoph sich mit «japanischem Denken» oder «japanischer Kultur» zu befassen habe. Zwar bleibt das Problem grundsätzlich auch mit Bezug auf Sprachen bestehen, wenn nicht beachtet wird, dass auch Sprache (und damit Begriffe) einem Wandel unterliegen und historisch kontextualisiert betrachtet werden müssen. Durch den Fokus auf etwa «Japanischsprachigkeit» (oder ebenso «Deutschsprachigkeit» etc.) wird jedoch m. E. begrifflich und auch in der praktischen Umsetzung klarer, dass es um das sprachliche Medium der philosophischen Auseinandersetzung geht, nicht um die nationale, «kulturelle» o. ä. Zugehörigkeit des Philosophierenden. Zugleich wird dadurch deutlich, dass und wo Grenzen bestehen, sowie dass diese durch Spracherwerb zumindest in Teilen überwunden werden können. Auch die Unterscheidung von «vormodern» und «modern» wird so dadurch insofern weniger wichtig, als etwa japanischsprachiges Denken vor und ab der Meiji-Zeit, mit oder ohne deutlich westlichen Einfluss, nicht per se getrennt gedacht werden muss, sondern mehr als ein Übergang und eine Fortsetzung im Medium der japanischen Sprache, wenn auch dann unter Einbezug vieler anderer Sprachen, in der Philosophie insbesondere des Deutschen und des Englischen.

273 Obert 2009, 317. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., 316–318.

274 Siehe zu diesen Vorzügen bei Obert 2009, 316–321. Er schreibt u. a.: «Das heutige Philosophenchinesisch ist in seinen *Tiefenstrukturen* äußerst zeitgemäß; es ist transkulturell verfaßt.» (Ebd., 318. Kursivschreibung im Original.)

275 Siehe allgemein zum Thema Sprachen in der Philosophie Elberfeld 2012.

### 7.3.2. Analoge Probleme mit «Religion»

Die Problematik des Übersetzens und Übertragens ist nicht nur auf «Philosophie» beschränkt (obgleich hier besonders deutlich einige kritische Aspekte hervortreten), sondern gilt für viele weitere Konzepte, z. B. insbesondere auch «Religion». Gerade das Verhältnis von «Philosophie» und «Religion» ist ein zentrales Thema für globalphilosophische Betrachtungen, das ich jedoch nicht weiter vertiefen können als in den folgenden Überlegungen.

Beide Begriffe gehören in Japan zu den meijizeitlichen Neologismen und sind gleichermaßen Ausdruck der damaligen Übersetzungsproblematik. Coulmas schreibt sogar von einer «Sprachkrise» und meint die «unerhört schwierige Aufgabe», vor der die eine «Schlüsselrolle» für die Modernisierung innehabenden japanischen Übersetzer und zugleich oftmals «hervorragendsten Intellektuellen» (wie Nishi Amane, aber auch Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉, Mori Arinori 森有礼, Mori Ōgai 森鷗外 u. v. m.) gestanden hätten:

Es ging einerseits darum, bisher völlig unbekannte Begriffe und Zusammenhänge auf Japanisch auszudrücken; aber bevor das geschehen konnte, mußte andererseits die japanische Sprache dazu instand gesetzt werden, diese neuen Begriffe und Zusammenhänge verkörpern zu können, und es war dieser Teil der Aufgabe, der problematisch war und so erfahren wurde.<sup>276</sup>

Yanabu beklagt die Bedeutungsarmut von vielen Übersetzungswörtern und Neologismen und betont, dass diese importierten, abstrakten Begriffe insbesondere damals zugleich einen generell sehr kultivierten und erhabenen Eindruck vermittelt hätten, was auch zu einer Präferenz gegenüber mitunter vorhandenen, sehr ähnlich verwendeten konkreten Begriffen der Alltagssprache geführt habe.<sup>277</sup>

Auch Osterhammel verweist auf die Übersetzungsproblematik im Kontext der Verbreitung westlichen Wissens und Wissensstrukturen, insbesondere im Bereich der Philosophie neben anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen:

Begriffe wie «Freiheit», «Recht» oder «Zivilisation», an denen jeweils komplizierte Semantiken westlichen Ursprungs hingen, waren nicht eindeutig oder unmittelbar im Japanischen, Chinesischen, Arabischen oder Türkischen abbildbar. Diese Kulturen und Sprachen hatten ihre eigenen, nicht minder komplexen Bedeutungswelten. Der neue westliche Begriff konnte nicht mechanisch übertragen, er musste stets in den Empfängerkontext

<sup>276</sup> Coulmas in Yanabu 1991, 8 f. Vgl. ebd.

<sup>277</sup> Vgl. Yanabu 1991, 31–34. Er spricht von «[d]urch Bedeutungsarmut bedingten Missbrauch von Übersetzungswörtern». (Ebd., 32.)

hineininterpretiert werden und nahm dabei fast immer Bedeutungsnuancen an, die ihm ursprünglich fremd waren.<sup>278</sup>

Gerade bei Begriffen wie «Philosophie» oder auch «Religion», tritt hier auch das Problem auf, dass damit bisher existierende Strukturen (begrifflich) neu geformt und aus ihren Zusammenhängen gerissen werden, da viele ihrer Inhalte als verwandt oder ineinander übergehend aufgefasst werden können. Maffie etwa formuliert treffend: «Philosophy, as the West's self-narrative often goes, begins where religion ends.»<sup>279</sup> In der Tat ist oft zu lesen, dass bestimmte Inhalte nicht-europäischen Denkens «Religion» seien, nicht aber «Philosophie», weil sie in Verbindung zum «Islam», «Buddhismus», «Konfuzianismus» o.ä. stünden. So schreibt Thorsten Botz-Bornstein paradigmatisch:

In premodern Japan (before the Meiji period), Japanese thought was religious, influenced often by metaphysical Buddhist motives and a Confucian ethical system. The Western idea of the «philosopher» as an independent thinker was almost absent, and if it existed, it was marginal and not influential.<sup>280</sup>

Weber und Gassmann verweisen auf Mou Zongsan 牟宗三, demzufolge «[...] Eastern *philosophy* offers precisely what Western philosophy has in his view unduly relegated to the realm of *religion* [...]».<sup>281</sup> Und Eric Schwitzgebel merkt pointiert an:

The works of classical Chinese philosophers are taught more in Religious Studies than in Philosophy departments, but in fact their religious commitments are less invasive and dogmatic than the religious commitments of many European philosophers.<sup>282</sup>

Globalphilosophisches Argumentieren sieht sich also in der Regel auch damit konfrontiert, zu begründen, warum bestimmte Traditionen «Philosophie» und nicht «Religion» seien. Dazu gilt es, nicht nur über den Religionsbegriff und seine Anwendungsmöglichkeiten außerhalb des graecoromanisch- Abrahamitischen Kontexts (in dem der Begriff entstanden ist) zu reflektieren, sondern auch über sein Verhältnis zu «Philosophie», d. h. über Gemeinsamkeiten und Unterschiede auch in Anwendung auf bestimmte philosophische Inhalte. Kimmerle etwa formuliert: «Man kann Religion und Philosophie schwer trennen, insbesondere für

<sup>278</sup> Osterhammel <sup>5</sup>2010, 1150. Vgl. ebd., 1149–1151. Osterhammel betont auch, dass zu diesen schwierigen neuen Begriffen, auf die man «nicht vorbereitet» gewesen sei, auch «Wissenschaft» gehört habe. Siehe auch Kapitel 5.3.2. zu Wissensmobilität.

<sup>279</sup> Maffie 2014, 7. Vgl. ebd., 7 f.

<sup>280</sup> Botz-Bornstein 2008, 66. Vgl. ebd. Vgl. auch Steineck 2014, 41 f., der dies rezipiert.

<sup>281</sup> Weber und Gassmann 2018, 54. Vgl. ebd., 53 f. Kursivschreibungen im Original.

<sup>282</sup> Schwitzgebel 2001, 27. Vgl. ebd., 26 f.



afrikanische Philosophie ist das schwer zu trennen.»<sup>283</sup> Zu dieser Verbindung merkt Karsten Schmidt kritisch an:

Die durch einen Philosophiebegriff gegebene Einschränkung und Dominanz wird auch darin deutlich, dass sich begriffliche Unterscheidungen zwischen Philosophie, Religion u. a., wie sie sich in Europa herausgebildet haben, nur schwer auf andere Traditionen übertragen lassen, was im Hinblick auf den Buddhismus schon mehrfach erkennbar wurde.<sup>284</sup>

Schmidt kritisiert treffend, dass wenn etwa Kimmerle den Buddhismus als «religiös gebundene Philosophie» oder als «religiöse Theorie und Praxis mit deutlichen philosophischen Lehrinhalten» beschreibe, Kimmerle damit suggeriere, dass die Aspekte «Religion» und «Philosophie» unterschieden werden könnten, obgleich es diese Unterscheidung in buddhistischer Sicht in dieser Form gar nicht gebe.<sup>285</sup>

Mit der Zuschreibung von «Religion» (oder auch «Mystik») kann ebenso eine eurozentrische Aneignung verbunden sein, weil auch hier dem nichtwestlichen Denken Kategorien aufgedrängt werden, die nicht notwendigerweise dessen Struktur entsprechen oder überhaupt entsprechen können: Sie stehen in anderem Kontext und entziehen sich damit ggf. den eurozentrischen Kategorisierungsversuchen.<sup>286</sup> Da auch «Religion» ein Begriff westlich-europäischer Provenienz ist, bezeichnet er daher zunächst vorwiegend das, was in seiner Genese als «Religion» gesehen und unterschieden werden konnte (also v. a. das Christentum). Bei globaler Anwendung kann der Begriff daher ausgesprochen eurozentrisch wirken, muss also ebenso wie «Philosophie» nicht notwendigerweise auf andere Traditionen anwendbar sein und bedarf der begrifflichen Reflexion und ggf. Neudefinition. Schmidt problematisiert:

Eine Interkulturelle Philosophie müsste dann den Buddhismus als Gesprächspartner gemäß ihrer mitgebrachten Unterscheidungen aufteilen, indem sie sich auf das konzentriert, was sie als ›philosophisch‹ zu erkennen glaubt, d. h. was mit der Identität des verallgemeinerten Philosophiebegriffs übereinstimmt – das Nichtidentische jedoch, hier die ›religiösen‹ Aspekte blieben außen vor. Diese nicht-philosophischen Anteile können aber für das Selbstverständnis der anderen Denkweise mindestens genauso wichtig sein.<sup>287</sup>

Die beiden Begriffe sind gegenwärtig zwar zumindest dahingehend unterschieden, als dass anderen «Kulturen» zwar in der Regel zugebilligt wird, «Religion»

<sup>283</sup> Kimmerle im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 138.

<sup>284</sup> Schmidt 2011, 256. Vgl. ebd., 256 f.

<sup>285</sup> Vgl. Schmidt 2011, 256 f. Vgl. Kimmerle 2002, 87 und 133 f.

<sup>286</sup> Damit soll keinesfalls gesagt sein, dass diese Begriffe nicht auf eine Art definiert werden können, die ihre globale Anwendbarkeit erlaubt.

<sup>287</sup> Schmidt 2011, 256 f. Josephson formuliert: «The word ›religion‹ is a fundamentally Eurocentric term [...]» (Josephson 2012, 9. Vgl. ebd., 8 ff.)

zu haben, nicht aber «Philosophie». Zugleich kann die Debatte um den Begriff «Religion» und seine Anwendbarkeit auf nichtabrahamitische Glaubenssysteme durch analoge Argumente und Probleme aufschlussreich für die Anwendbarkeit von «Philosophie» sein, nicht zuletzt, da die (religions)wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der globalen Anwendung des Religionsbegriffs wesentlich fortgeschrittener und aufgeschlossener zu sein scheint, als dies in Kreisen der Philosophie mit «Philosophie» der Fall ist.

Es ist also nicht notwendigerweise einfacher, davon zu sprechen, dass etwas lediglich eine «Religion», nicht aber «Philosophie» sei. Dabei mag bereits die Problemstellung seltsam wirken: Wieso sollte «Religion» nicht weltweit anwendbar sein, wenn wir doch bereits alltäglich ganz geläufig von «Weltreligionen» sprechen? Die damit bezeichneten Phänomene (v. a. das Christentum, der Islam und der Buddhismus) sind schließlich in der Tat global stark verbreitet und keinesfalls nur auf bestimmte Regionen beschränkt. Durch meine Ausführungen soll auch weder in Frage gestellt werden, dass jene Phänomene weltweiten Einfluss haben, noch gefordert werden, dass sie nicht als «Religion» bezeichnet werden sollten: Ich strebe keine idealsprachlichen Zurechtweisungen an. Mein Punkt ist vielmehr: Sie «Religion» zu nennen, ist gar nicht so selbstverständlich, wie es zunächst scheinen mag. Das spiegelt sich auch in der Literatur wieder, z. B. im Tagungsband *Gibt es Religion in Asien?*, in dem sehr anschaulich und komplex die Anwendung des Begriffs auf verschiedene (vormoderne) asiatische «Religionen» problematisiert sowie äquivalente Begriffe in asiatischen Wissensordnungen diskutiert werden. Sehr hilfreich als japanbezogene, aber nicht weniger grundlegend relevante Reflexion der Anwendung des «Religionsbegriffs» auf nichtwestliche Inhalte ist auch *The Invention of Religion in Japan* von Jason Ānanda Josephson (s. u.). Auf u. a. diese Werke verweise ich daher ausdrücklich, wo in gebotener Tiefe und Breite über das Thema reflektiert wird.<sup>288</sup>

### Die «Erfindung» von Religion in Japan

Wie eingangs erwähnt, zeigt sich gerade am Beispiel Japans, ähnlich wie im Falle der Philosophie, die Ambiguität des Religionsbegriffs deutlich. Die vielen Richtungen des Buddhismus, des Konfuzianismus, Shintō, Animismus u. v. m., die geläufig auch als «Religionen» gesehen werden, entziehen sich in einem oder mehreren Aspekten den begrifflichen Grundlagen, die im Kontext der abrahamitisch geprägten Genese stehen. Jene dennoch als «Religion» zu bezeichnen, kann, auch wenn es als eine Art «Aufwertung» gemeint gewesen sein mag, als Aneignung und Umformung im Sinne des europäischen Religionsbegriff gesehen werden: Auch hier steht ein Eurozentrismus-Verdacht im Raum. Anders formuliert:

---

<sup>288</sup> Siehe Josephson 2012 und die Beiträge in Schalk 2013 (darunter z. B. Kleine 2013), sowie (zu den Schwierigkeiten mit dem Religionbegriff) auch Alatas 2016 u. v. a.

Den Buddhismus als «Religion» zu verstehen (und nicht mehr nur als «Irrglaube», «Aberglaube», «Häresie» o. ä.) sowie teilweise auch überhaupt von *dem* «Buddhismus» zu sprechen, ist bereits das Produkt der Auseinandersetzung mit dem europäischen Religionsbegriff. Das mag in diesem Beispiel noch sehr eingängig sein – schließlich gibt es Mönche, Klöster, einen Schriftenkanon, eine oft gottähnliche Verehrung für den oder für diverse Buddhas etc. – stößt aber, spätestens bei Befragung des «Konfuzianismus», an seine Grenzen.<sup>289</sup>

Im Japan der frühen Meiji-Zeit fand, analog zur Bildung des Neologismus *tetsugaku* (sowie vieler anderer Neologismen für die Auseinandersetzung mit «westlichen» Konzepten), eine extensive, lebhafte und durchaus kontroverse Debatte über mögliche Übersetzungen von «Religion», und was damit bezeichnet werden sollte, statt. U. a. in der einflussreichen Zeitschrift *Meiroku Zasshi* 明六雜誌 diskutierten beispielweise Denker wie eben Fukuzawa Yukichi, Nishi Amane, Mori Arinori, oder auch Kume Kunitake 久米邦武, Tsuda Mamichi 津田真道 u. v. a., wobei sich schließlich der Terminus *shūkyō* 宗教 durchsetzte, jedoch auch hier mit einiger Varianz, was darunter zu zählen sei.<sup>290</sup> Josephson betont dabei die grundlegende Problematik des Übersetzens:

Like all processes of translation, this necessarily involved displacement and transformation. [...] Translating is *not* the process of innocently lining up equivalents – of simply identifying preexisting matches across languages. Translation yokes together terms that in their respective languages inevitably occupy subtly – or not so subtly – incompatible semantic fields.<sup>291</sup>

Die Einführung (oder für Josephson «invention») des Religionsbegriffs nach Japan trifft entsprechend auf ähnliche Probleme wie die Einführung von «Philosophie»: Josephson etwa argumentiert, dass es zu Beginn der Öffnung Japans nicht nur keinen Begriff für «Religion» gegeben habe, sondern auch kein Äquivalent, das auch nur annähernd dieselbe Bedeutungsreichweite gehabt hätte, und so zunächst viele verschiedene Termini mit sehr divergierenden Implikationen verwendet worden seien, weil man schlicht nicht gewusst habe, was der Term bedeute. Josephson formuliert daher:

Religion has generally been considered to be a universal aspect of human experience found in all cultures. [...] I want to challenge this presupposition [sic], which still permeates the modern academy, by demonstrating that in Japan <religion> had to be invented. [...] My point is not that words have etymologies but that the emplacement of certain categories transforms their members in demonstrable ways. As I show, defining religion

<sup>289</sup> Vgl. auch Josephson 2012, 12 f., demzufolge vormoderne, westliche Beobachter Japans den Buddhismus als *theozentrisch* wahrgenommen hätten.

<sup>290</sup> Vgl. Josephson 2012, 196–219.

<sup>291</sup> Josephson 2012, 74. Vgl. ebd., 74 f. Kursivschreibung im Original.

in Japan was a politically charged, boundary-drawing exercise that extensively reclassified the inherited materials of Buddhism, Confucianism, and Shinto.<sup>292</sup>

Es kann m. E. nicht genug betont werden, dass, ganz wie Josephson schreibt, die Anwendung von bestimmten Kategorien die Inhalte nicht nur neu klassifiziert, sondern auch umgestaltet. Es geht ihm darum, am Beispiel Japans zu zeigen, dass «Religion» eben keine «natürliche Kategorie», «cultural universal» oder anderweitig «universale Entität» sei, sondern zunächst eine stark christlich beeinflusste, spezifisch europäische Kategorie.<sup>293</sup> Zugleich argumentiert Josephson jedoch auch, dass es sich bei «Religion» in der weltweiten Anwendung keinesfalls nur um eine «colonial imposition» handle, sondern dass mit dem Begriff gearbeitet worden sei und er entsprechende Veränderungen erfahren habe. Auf diese Weise hätten die Japaner selbst «Religion» in Japan «erfunden», und eben nicht westliche Kräfte.<sup>294</sup> Gleichermäßen scheint der Begriff «Religion» bzw. *shūkyō*, trotz all dieser Anpassungen, auch heute noch eine Art «Fremdkörper» darzustellen, der sich noch immer stark auf das ursprünglich westliche Konzept bezieht. So argumentiert etwa Ama Toshimaro 阿満利麿, dass die Ergebnisse von Umfragen mit Bezug auf die Religiosität der Japaner insofern überwiegend widersprüchlich seien, als die Mehrheit sowohl angebe, «areligiös» (*mushūkyō* 無宗教) zu sein, als auch zugleich «Buddhisten» oder «Shintoisten».<sup>295</sup>

Nichtsdestotrotz besteht ein entscheidender Unterschied zur Situation von Philosophie bzw. *tetsugaku*, wohl auch aufgrund des gesellschaftlich und politisch erhöhten Interesses an «Religion»: Für Philosophie wurde relativ klar die Entscheidung getroffen, dass sie im Wesentlichen nicht in Japan vorhanden gewesen war, weshalb der Begriff bis heute v. a. für westlich-basiertes Denken reserviert ist. Für «Religion» war zwar ganz ähnlich festgestellt worden, dass es diese Kategorie in Japan nicht gegeben habe, woraufhin aber aktiv mit dem Begriff gearbeitet und sowohl er als auch die Inhalte entsprechend umgeformt worden seien, wie Josephson argumentiert. In gewissem Sinne können globalphilosophische Bestrebungen wie die zuvor besprochenen, die also den Begriff «Philosophie»

<sup>292</sup> Josephson 2012, 2. Vgl. ebd., 2–10.

<sup>293</sup> Vgl. Josephson 2012, 2f.

<sup>294</sup> Vgl. Josephson 2012, 3f., 256f. et passim. Das sei nicht selbstverständlich: «[...] [I]nternationally and diplomatically, «religion» and calls for «religious» freedom in non-Western societies were a cover for Christian missionary activity. It was simultaneously secular and Christianizing in different registers. Furthermore, in legally defining a cultural system as religion, that cultural system is then placed in free competition with Christianity. Equally importantly, defining something as *not* a religion – as a «superstition» – means that it can be purged or that the culture that sponsors it can be colonized.» (Ebd., 4.) Kursivschreibung im Original.

<sup>295</sup> Vgl. Ama 2004 und 1996. Auch dass zwischen Buddhismus und Shintō oft nicht scharf unterschieden wird, entspricht ihrer engen Verbindung und ihrer praktisch-synkretischen Elemente in der Vormoderne.

auch für das vormoderne Japan fruchtbar machen wollen, analog zu den Bestrebungen um «Religion» in der Meiji-Zeit verstanden werden. Josephson argumentiert, dass

[...] before the 1870s the Japanese had no indigenous concept of religion analogous to that formulated in the West at any previous point. [...] Religion had to be actively indigenized. [...] The resulting process produced religions in Japan. These religions were not invented out of whole cloth but were assembled via a process of *bricolage* that splintered, fused, and transformed Japanese traditions to fit a new mold. Buddhism, Shinto, *Kokugaku*, Confucianism, Shugendō, and a host of other cultural systems were radically restructured, taking on new forms. [...] [S]ome institutions became religions, some sciences or philosophies, while others were expunged.<sup>296</sup>

Gleiches wäre auch mit «Philosophie» der Fall, wenn man den Begriff auf die Vormoderne anwenden wollte: Man müsste japanische Traditionen und Kontexte entsprechend aufbrechen und neu zusammenfügen, sie umformen und «radikal» restrukturieren. Josephson führt aus, wie vormoderne Lehren (*oshie* 教え), die dem Buddhismus, dem Shintō und dem Konfuzianismus zugeordnet werden können, bisweilen durchaus anders, als das vielleicht zu erwarten gewesen wäre, neu strukturiert worden seien. Während viele Formen des Volksglaubens (z. B. schamanische und mediale Praktiken, der Glaube an übernatürliche Wesenheiten wie u. a. Fuchsgeister) sowie einige Schulen des Buddhismus als «Aberglaube» abgetan worden seien, habe man im Positiven auch Teile des Shintō aus der Kategorie «Religion» exkludiert und als «Nationalideologie» oder als Quasi-Wissenschaft verstanden und aufgebaut,

[...] and Confucianism became a philosophy. Not only did this process radically transform all three terms with respect to global categories like religion and philosophy, but it differentiated them from each other. The separation of Shinto and Buddhism is but one case in point. Again, various sites or texts were retroactively designated as Buddhist or Shinto, Confucian or protoscientific. This has altered the historiography correspondingly.<sup>297</sup>

Josephson betont (mit Bezug auf Kuhn, Rossi, Nietzsche und Derrida) die Problematik der Annahme, dass ein Ausdruck in verschiedenen historischen Kontexten dieselben «conceptual structures» impliziere. Vielmehr sei es von Wichtigkeit, trotz der scheinbaren begrifflichen Beständigkeit, die unterschiedlichen Bedeutungen, die Diskontinuitäten, Umbrüche und Transformationen nicht zu übersehen.<sup>298</sup> Das war auch im Zusammengang mit «Philosophie» bereits deut-

<sup>296</sup> Josephson 2012, 256f. Vgl. ebd., 255–259. Kursivschreibung im Original. Nota bene die unspezifische Verwendung von «philosophies».

<sup>297</sup> Josephson 2012, 258. Vgl. ebd., 252–259, 21 et passim. Nota bene, dass Josephson auch hier unspezifisch von Konfuzianismus als «philosophy» spricht. Vgl. Kapitel 7.1. und 7.5.

<sup>298</sup> Vgl. Josephson 2012, 5f.

lich geworden, allein mit den unterschiedlichen, historischen Verwendungsweisen in Europa. Auch für die Suche nach «Philosophie» ist Josephsons Argument bezüglich Universalien relevant:

Equally problematic, as a type of obstacle, [...] is the assumption that certain universals (e. g., religion), despite a particular language's lack of terminology, are merely waiting to be recognized. While the heart as organ must have preexisted the word «heart», the meaning of the heart in either a scientific or poetic context is the product of its historical context.<sup>299</sup>

Josephson betont, dass selbst wenn entgegen seiner Argumentation gezeigt werden könnte, dass sich *shūkyō* auf vormoderne Lehren oder Organisationen bezogen habe, damit doch weder die westliche Definition des 19. Jahrhunderts (mit der Japan damals konfrontiert wurde) noch die gegenwärtige gemeint sei. Zugleich, und das ist der entscheidende Punkt, verneint er damit nicht die Existenz entsprechender Phänomene:

[...] I am *not* arguing that the phenomena generally described as «religious» did not exist before the modern period, but instead (in a Foucauldian vein) that they did not exist in the same aggregate form that has come to define current uses of the term.<sup>300</sup>

Das Bild verschiedener «Aggregatzustände» beschreibt m. E. auch das Verhältnis von Philosophie und Formen des Denkens in prämodernen, nichtwestlichen Gesellschaften (wie etwa Japan) treffend. Zu behaupten, dass es dort keine «Philosophie» gegeben habe, bedeutet entsprechend nicht, dass die Ideen, Texte, Denker, intellektuellen Traditionen etc., die globalphilosophische Ansätze als «Philosophie» verstanden wollen wissen, nicht existiert hätten oder weniger wert wären. Sie liegen vielmehr in anderen «Aggregatzuständen» vor, auf die die Beschreibung als «Philosophie» nicht passt. Jene Formen des Denkens dennoch als «Philosophie» zu bezeichnen, formt das zu Beschreibende um und entreißt es seinem ursprünglichen Kontext und gewissermaßen seiner Seinsweise. Die Suche nach «Philosophie» ist insofern also grundsätzlich zum Scheitern verurteilt; nicht aber die Offenheit für Inhalte, die auch in der modernen, akademischen Philosophie rezipiert werden können.

### Funktionale Definitionen von «Religion»

Im Gegensatz zum Begriff «Philosophie» ist «Religion» m. E. bei entsprechender Definition jedoch wesentlich weniger problematisch, d. h. solange von einer beispielsweise essentialistischen Definition o. ä. abgesehen wird. Hingegen können etwa funktionale bzw. funktionalistische Definitionsansätze des Religionsbegriffs

<sup>299</sup> Josephson 2012, 266, Endnote 23. Vgl. ebd., 266 und 6.

<sup>300</sup> Josephson 2012, 9. Vgl. ebd., 8f. Kursivschreibung im Original.

wie etwa bei Durkheim, bei Luhmann oder bei Luckmann und Berger, die also aufgrund der äquivalenten Funktion (etwa «Kontingenzbewältigung») die Anwendung des Begriffs für gerechtfertigt halten, dazu führen, «Religion» entsprechend reflektiert sinnvoll als allgemeine Kategorien anwenden zu können.<sup>301</sup> Schmidt betont, dass diese Art der Definition besonders «zur Vermeidung kulturspezifischer Verabsolutierungen» diene und auf einer den «kulturellen Differenzen» vorgelagerten Ebene «[...] nach den spezifischen Leistungen von Religion im Rahmen der Konstitutionsbedingungen individueller und kollektiver Existenz [fragt]».<sup>302</sup> Thomas Luckmann etwa sieht gerade angesichts der ethnozentrischen Problematik essentialistischer Ansätze «Religion» besser durch ihre «universale soziale Funktion» definiert, z. B. das Herausbilden von «Sinnzusammenhängen».<sup>303</sup>

Eine solche funktionalistische Definition des Philosophiebegriffs hingegen wäre wohl, allein aufgrund der großen Vielfalt dessen, was als «Philosophie» verstanden worden ist und verstanden wird, schwierig zu bewerkstelligen. Denn wäre die Funktion der Philosophie in einer Gesellschaft oder Gemeinschaft, was wäre die «universale soziale» oder auch anderweitig «universale Funktion»? Das «grundlegende, kritische Nachdenken über bestimmte Fragen» kommt als Antwort in den Sinn, wäre aber wiederum so allgemein, dass damit treffender «intellektuelles Denken» o. ä. an sich bezeichnet wäre. Schmidt argumentiert auf ähnliche Weise, dass, wenn etwa Kimmerle den Anfang von «Philosophie» als «Selbstreflexivwerden in Konflikt- oder Notsituationen» sehe, dies sehr ähnlich zu funktionalen Ansätzen der Entstehung von Religion bei Luhmann u. a. sei und damit auch auf die Problematik der mangelnden Präzision von funktionalistischen Definitionen hinweise:

Sowohl Philosophie als auch Religion werden hier in funktionaler Weise gedeutet als Reaktionen auf eine unsichere und bedrohliche Umwelt, beide erscheinen als «Kontingenzbewältigungspraxis». [...] Letztendlich lässt sich jede Art gedanklicher Anstrengung zurückführen auf eine Selbstbesinnung angesichts von Bedrohungen und Unsicherheiten im

---

**301** Ich unterscheide nicht weiter zwischen «funktional» und «funktionalistisch». Für eine kurze Übersicht über verschiedene funktionalistische Definitionsansätze, ihre Übertragbarkeit sowie möglicher Probleme siehe Schmidt 2011, 158–169 sowie z. B. Luckmann 1991 (*Die unsichtbare Religion*). Neben funktionalen Religionsdefinitionen wären auch andere Ansätze denkbar: Für Christoph Kleine geht es darum, «[...] nach Begriffen zu suchen, die in einer bestimmten Sprache zu einer bestimmten Zeit <Traditionsgeflechte> zu einer Klasse zusammengefasst haben, die ein moderner Mitteleuropäer wohl konventionell oder intuitiv mit dem Kollektivsingular <Religion> bezeichnen würde. Wir suchen also emische oder objektsprachliche Klassenbegriffe.» (Kleine 2013, 227. Vgl. ebd., 225–228.) Er favorisiert daher eine «prototypenbasierte, polythetische Klassifikation».

**302** Schmidt 2011, 158. Vgl. ebd., 158 f.

**303** Vgl. Luckmann 1991, 78 ff. und 88 f. Kurzzitat ebd., 78. Vgl. Schmidt 2011, 158 f., der ebenfalls Luckmann rezipiert.

lebenspraktischen Umfeld, als einen [...] Versuch, die kontingenten Umstände seines Daseins zu strukturieren und zu kontrollieren.<sup>304</sup>

Wenn Religion also funktional bestimmt wird, werden auch Ähnlichkeiten zur Philosophie offenkundig, etwa wenn es um Daseinsbewältigung oder auch um die Sinnfrage geht. Wie Schmidt treffend weiter ausführt, bedürfe es dann weiterer Merkmale der Bestimmung der spezifischen Differenz von «Philosophie», etwa den «Anspruch rationaler Begründbarkeit», den Kimmerle hervorhebt. Schmidt sieht darin jedoch das Problem, dass damit der Begriff wiederum «zu eng» definiert werde und nicht ausreichend rational begründete Äußerungen exkludiere. Für eine offene Begegnung sei es hingegen auch laut Schmidt notwendig, die Denkweisen «fremder Kulturen» grundsätzlich als «aner kennenswertes Gegenüber» zu erachten, auch wenn sie diesem Kriterium der rationalen Begründbarkeit nicht genügen sollten – eine Position, die wie besprochen auch in Teilen der IKP<sub>C</sub> vertreten wird, letztlich m. E. auch von Kimmerle selbst.<sup>305</sup>

Das ist eine m. E. ausgesprochen problematische Schlussfolgerung: Erstens wird auch hier insinuiert, dass es für die «Anerkennung» des Gegenübers etc. nötig sei, dessen Denken als «Philosophie» zu verstehen und den Begriff entsprechend passend neu definieren zu müssen. Zweitens bedeutet die Forderung, den Anderen grundsätzlich als «aner kennenswertes Gegenüber» zu erachten, dass das letztlich unabhängig von dem, was dieser denkt, geschehen muss. Das heißt, der Andere wäre «aner kennenswert», wie auch immer inkohärent, unlogisch, polemisch, extremistisch, rassistisch etc. er sein mag – was innerhalb wie außerhalb der Kategorie «Philosophie» m. E. eine aberwitzige Forderung wäre. Wie zuvor argumentiert, wäre das dann eine falsch verstandene Toleranz, wäre keine Offenheit, sondern Beliebigkeit. Drittens macht Kimmerle selbst explizit, dass er unter «rationaler Begründbarkeit» nicht nur «logische Konsistenz» und «argumentative Richtigkeit» verstehe, sondern v. a. einen «[...] Den kzusammenhang, der sich in jeder Hinsicht nur der eigenen Mittel des Denkens bedient».<sup>306</sup> Hingegen liegt m. E., wie zuvor bereits aufgeführt, das Problem v. a. darin, dass damit noch überhaupt keine sonderlich spezifische Differenz artikuliert worden und die Definition eher noch nicht eng genug ist. «Rationale Begründbarkeit» betrifft schließlich jede Form von Wissenschaft und kann auch für andere Formen von

304 Schmidt 2011, 258. Vgl. ebd., 258 f. Vgl. Kimmerle 2002, 128 f.

305 Vgl. Schmidt 2011, 258 f. Vgl. Kimmerle 2002, 53–55.

306 Kimmerle 2002, 54. Vgl. ebd., 54 f. Es wäre sowohl zu prüfen, ob Schmidts (bzw. auch meine) Darstellung präzise genug ist, als auch, ob Kimmerle selbst in Bezug auf seine Gesamtdarstellung widersprüchliche Aussagen produziert. Denn einerseits will er, wie ausgeführt, jeder Kultur ihre Philosophie zugestehen und Philosophie überhaupt nicht an bestimmten Kriterien festmachen, andererseits aber den Anspruch (weit gefasster) rationaler Begründbarkeit in den Vordergrund stellen. Zu Rationalität und Vergleichbarkeit siehe auch kurz Chakrabarti und Weber 2016b, 2.



Wissen außerhalb der Wissenschaft in Anspruch gestellt werden: Beispielsweise für viele buddhistische Lehren ebenso wie für einige christliche Denker wie William of Occam, Anselm of Canterbury oder Thomas von Aquin, die sich gerade dadurch auszeichnen wollen, rational begründbar zu argumentieren, sogar zu heute eher als nichtphilosophisch oder gar irrational wahrgenommenen Themen wie die «Hölle» oder die «Dreieinigkeit». Während diese europäischen Denker jedoch in beide Kategorien eingeordnet werden können, oder sogar als Religionsphilosophen eine neue Mischkategorie bilden, bleibt das Problem für Nāgārjuna, Dōgen oder Kūkai unverändert, dass sie zwar in jede dieser Kategorien eingefügt werden könnten, aber nur unter Verlust ihres originären kontextuellen Zusammenhanges, da sie eigentlich keiner dieser Kategorien angehören. Wie zuvor bereits mit Schmidt argumentiert, handelt es sich hier um ein «[...] methodologisches Dilemma, [...] nämlich größtmögliche Offenheit und hinreichende Bestimmtheit in einer Definition zu vereinen [...]».<sup>307</sup> Sei der zu definierende Begriff in diesem Sinne zu weit, werde er bedeutungslos, sei er zu eng, schließe er zu viel aus.<sup>308</sup>

Kimmerle selbst schließt, dass, seinem Verständnis von Philosophie und deren «rationalen Begründbarkeit» etc. folgend, «[...] philosophische Denksammenhänge auch in mythischen oder religiösen Erzählungen und literarischen Texten [...]» zu finden seien.<sup>309</sup> Kimmerle argumentiert weiter, dass die «Herauslösung des Philosophischen» aus den jeweiligen Kontexten und eine gewisse «Verselbstständigung» desselben als «Entstehungsgeschichte der Philosophie als Philosophie» aufgefasst werden könne, die bis heute nicht abgeschlossen sei. Dies führt m. E. letztlich lediglich auf die grundlegende Problematik des Verständnisses von Philosophie als «generischem Begriff» zurück, da ein Vorverständnis von «Philosophie» bestehen muss, um es aus anderen «Kontexten» herauslösen zu können, ebenso wie ein Vorverständnis von «Rationalität» und «Begründbarkeit» vorhanden sein muss.

Es ist völlig richtig, wenn betont wird, dass ein Begriff nur aufgrund seiner europäischen Herkunft nicht automatisch einen Eurozentrismus transportiert, sondern, in Anerkennung seiner Herkunft, eine entsprechende, nichteurozentrische Definition erfahren kann, die weltweit Anwendung finden kann, wie etwa «Religion». Ein wichtiger Teil dessen ist jedoch, die möglichen anderen, eurozentrischen Verständnisse, die Begriffsgeschichte sowie die damit verbundenen Probleme der weltweiten Anwendung von «Religion» nicht zu übersehen. Es gilt also in diesem Sinne eine gewisse Offenheit zu bewahren und andere Zugänge zu den zu klassifizierenden Phänomenen nicht zu übersehen, diese also nicht umgehend einengend als bspw. «Religion» zu definieren. Während dies mit «Religion» in

307 Schmidt 2011, 259. Vgl. ebd., 258 f. Vgl. Kapitel 7.2.1.

308 Vgl. Schmidt 2011, 259.

309 Kimmerle 2002, 54. Vgl. ebd., 54 f.

bestimmter, funktionalistischer Definition gelingen kann – eingedenk der Probleme und Gefahren – ist das für Philosophie m. E. nicht der Fall: Zum einen, da eine funktionale Definition hier kaum sinnvoll möglich ist und zum anderen, da «Philosophie» begrifflich vorbelasteter ist und nicht allgemein genug: «Philosophie» weltweit zu suchen, das wäre so, als würde man nach Formen des Christentums weltweit Ausschau halten, wenn man «Religion» finden will. Das Verständnis von «Christentum» dergestalt auszuweiten, dass möglichst viele Formen des religiösen Lebens damit bezeichnet werden können, wäre offensichtlich ebenso kontraintuitiv wie kontraproduktiv. Sehr deutlich zeigen sich so die problematischen Implikationen des Verständnisses von «Philosophie» als Gattungsbegriff: Das «Denken Dōgens», also *Dōgen no shisō* 道元の思想, ist viel eher allgemein anwendbar, ebenso wie etwa *Kant no shisō* カントの思想 oder *Hegel no shisō* ヘーゲルの思想, und mit dieser Beschreibung weniger eingengt als durch *tetsugaku*.

Das bedeutet allerdings nicht, dass der vorhandene, alltägliche Sprachgebrauch zu überkommen wäre oder es keine Möglichkeit gäbe, «Philosophie» nicht doch anzuwenden. Treffend weist etwa Schmidt darauf hin, dass es bereits einen «etablierten Sprachgebrauch» zu «buddhistischer Philosophie» gebe, der berücksichtigt werden müsse. Er resümiert, dass, abhängig von der Begriffsdefinition, eine Übertragung zwar in Teilen gerechtfertigt sein könne, wie das auch für «Religion» der Fall sei. Zugleich bestünden jedoch

[...] deutliche Grenzen der Übertragung und die Gefahr, bei einem verstehenden Zugang orientiert am Begriff Philosophie konstitutive Eigenheiten buddhistischen Denkens systematisch auszublenden. Zumindest im Rahmen einer speziell hermeneutischen Vorgehensweise sollte man daher Begriffe wie Religion und Philosophie als Selbstbezeichnung einer westlichen Traditionslinie ansehen, der über diese Grenzen hinaus die Selbstbezeichnungen anderer Traditionen gegenüberstehen, mit denen sich ein anderes Verständnis von sich und der Welt verbindet.<sup>310</sup>

Dies ist m. E. nicht eingeschränkt auf eine «hermeneutische Vorgehensweise» und gilt auch gerade dann, wenn es keine entsprechenden, kategorialen «Selbstbezeichnungen» in anderen Traditionen gibt, die dem Philosophiebegriff gegenüberstehen: Auch von der Vorstellung, dass es notwendigerweise entsprechende Oberbegriffe gibt oder geben muss, mit denen dann der Philosophiebegriff bzw. die jeweiligen Inhalte verglichen werden können, muss für einen tatsächlich «offenen Dialog» abgekommen werden.

310 Schmidt 2011, 259. Vgl. ebd.

## 7.4. Philosophie als «Familienähnlichkeit» und (prä-komparatives) Tertium

In der IKP<sub>C</sub> und auch in der komparativen Philosophie wird oft Bezug genommen auf Wittgensteins Aussagen zu «Familienähnlichkeit», in Ergänzung zu oder auch anstatt der bisher besprochenen Argumente, um so «Philosophie» weder zu eng und einschränkend, noch zu weitläufig und konnotativ zu fassen.<sup>311</sup> Sie wollen damit für «Philosophie» außerhalb des Westens argumentieren, z. B. indem beiläufig die «Familienähnlichkeiten» zwischen verschiedenen Denkern betont werden, wie das etwa Elberfeld im Fall von «asiatischen Denkern» und u. a. Wittgenstein oder Derrida macht.<sup>312</sup> Yousefi formuliert, dass sowohl «Kulturen» als auch Religionen und Philosophien eine der «Wittgensteinschen Familienähnlichkeit vergleichbare Gemeinsamkeit» besäßen.<sup>313</sup> Mall argumentiert an vielen Stellen mit Bezug auf die Familienähnlichkeit und sieht Wittgensteins Thesen sogar in der Nähe seiner eigenen Präferenz für das Präfix «inter», welches einen «[...] beobachtbaren und erlebbaren Zwischenraum fast im Sinne der These von der «Familienähnlichkeit» Wittgensteins»<sup>314</sup> meine. Tim Connolly argumentiert, dass das Verständnis von «Philosophie» als *family resemblance* hilfreich sei, um Einseitigkeiten zu vermeiden, da es nicht um eine essentielle Gemeinsamkeit gehe, sondern vielmehr um einen «[...] extremely complicated nexus of various similarities of different kinds».<sup>315</sup> Ralph Weber schließlich charakterisiert «Familienähnlichkeit» zusammenfassend pointiert als «[...] a fashionable notion among those who wish to disassociate their comparisons from essentialist claims of commonality».<sup>316</sup>

### «Familienähnlichkeit»

Weber weist auch treffend darauf hin, dass bei Wittgenstein selbst die Textstellen zu «Familienähnlichkeiten» weder sehr ausführlich noch klar seien, sie keine «Theorie» konstituierten (wie manchmal zu lesen sei) und dass in der Regel auch nur recht unscharfe Bezüge darauf ohne weitere Erklärung vorgebracht

311 Vgl. z. B. Weidtmann 2016, 69f. und Connolly 2015, 19–22, v. a. 21f.

312 Vgl. Elberfeld 2017b, 162f. Wittgenstein selbst schreibt von «Familienähnlichkeiten» im Plural und verwendet den Begriff explizit nur an einer Stelle (PU §67). In der Literatur ist es üblich, wie die im Folgenden verwendeten Zitate zeigen werden, auch im Singular von «Familienähnlichkeit» oder *family resemblance* zu sprechen. Diesem Sprachgebrauch schließe ich mich an.

313 Vgl. Yousefi 2005, 101.

314 Mall 2000a, 310. Vgl. ebd. Siehe zu Malls Rezeption der Familienähnlichkeit z. B. auch Mall 2000c oder Mall 2005b (*Ludwig Wittgensteins Philosophie interkulturell gelesen*).

315 Vgl. Connolly 2015, 19. Vgl. ebd., 19f.

316 Weber 2014, 159. Vgl. ebd., 159f.

würden.<sup>317</sup> Unabhängig vom Status von Wittgensteins Aussagen betont etwa Hjalmar Wennerberg, dass Wittgenstein mit dem Begriff «Familienähnlichkeiten» gegen die Theorie habe argumentieren wollen, dass allen unter einen bestimmten Begriff fallenden Entitäten

[...] eine Menge von Eigenschaften oder Merkmalen gemeinsam sein muß, aufgrund von deren Vorhandensein es richtig ist, eine Entität unter diesem Begriff zu subsumieren.<sup>318</sup>

Wittgenstein argumentiert also mit den «Familienähnlichkeiten» letztlich dafür, dass Begriffe unscharf, d. h. «mit verschwommenen Rändern»<sup>319</sup> sein können und nicht einem Exaktheitsideal folgend oder mit Bezug auf eine gemeinsame Essenz o. ä. definiert werden müssen. Er verdeutlicht dies u. a. an den Beispielen «Sprachen», «Farben» und wohl am prominentesten der «Spiele», selbst also nicht mit Bezug auf den Philosophiebegriff:

Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht [sic] Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle «Sprachen».<sup>320</sup>

Laut Wittgenstein müssen die Entitäten, die unter bestimmte Begriffe fallen, also nicht allesamt eine oder mehrere bestimmte Gemeinsamkeiten aufweisen, die ihnen allen essentiell sind, da sie in vielerlei Hinsicht miteinander «verwandt» seien.<sup>321</sup> Dies versucht er am Beispiel der «Spiele» noch zu verdeutlichen: Die zahlreichen Arten von Kartenspielen, Ball- und Sportspielen, Kampfspielen, Gesellschaftsspielen, Glücksspielen u. v. m. hätten alle je einige Überschneidungen mit bestimmten anderen Arten von Spielen, mit anderen *diese* Überschneidungen aber auch nicht. Einige seien auf das Gewinnen ausgelegt, andere nicht; einige seien unterhaltend, andere nicht; in einigen spielten Glück und Geschick eine Rolle, in anderen weniger oder nicht oder eine ganz andere Form von Geschick usw.:

Sag nicht: «Es *muß* ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht «Spiele» – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!

<sup>317</sup> Vgl. Weber 2014, 159, Fußnote 15. Wittgenstein behandelt Familienähnlichkeiten und Konsequenzen daraus im *Blauen Buch* sowie v. a. in den *Philosophischen Untersuchungen*, dort im §65–80 bzw. im enger §65–71.

<sup>318</sup> Wennerberg 2011, 33. Vgl. ebd.

<sup>319</sup> PU, §71.

<sup>320</sup> PU, §65. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd., §65–§67.

<sup>321</sup> Vgl. Wennerberg 2011, 33 f.

[...] Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.<sup>322</sup>

Aufgrund dieser Ähnlichkeiten und netzartigen «Kreuzungen», die Wittgenstein als «Verwandtschaften» sieht, kommt er schließlich zur Bezeichnung «Familienähnlichkeiten» – einer Formulierung, mit der er selbst auch nicht ganz glücklich zu sein scheint:

Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort «Familienähnlichkeiten»; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die «Spiele» bilden eine Familie.<sup>323</sup>

Die Gegenüberstellung des «Wesen» eines Begriffs bzw. der essentiellen Gemeinsamkeit von mehreren Begriffen mit den «Familienähnlichkeiten» zeigt die Attraktivität der knappen Formulierungen Wittgensteins für globalphilosophische Denker: Es handelt sich um ein nützliches Bild für die Argumentation gegen ein essentialisierendes, eurozentrisches Begriffsverständnis von «Philosophie», die fruchtbare Rahmenbedingungen bietet für die Suche nach Gemeinsamkeiten und ähnlichen oder «verwandten» Formen des Denkens weltweit. Connolly etwa schreibt:

The idea of family resemblance is useful because it allows us to retain some of the distinctive features of the Western philosophical tradition while still being open to the challenges other cultures may provide to the philosophical enterprise.<sup>324</sup>

Mall argumentiert mit Wittgenstein für das «interkulturelle Sprachspiel» und portraitiert ihn als Befürworter der Kontextbezogenheit und der «Relativität sprachlicher, kultureller Begriffe und Urteile», der mit den Aussagen zur Familienähnlichkeit aber keinen Relativismus vertreten habe. Laut Mall verweise Wittgenstein damit vielmehr auf

[...] eine primär praktische Gleichheit der menschlichen Situation trotz der unterschiedlichen Lebensformen und Lebenswelten, die jedoch dank der Familienähnlichkeiten nicht radikal unterschiedlich und inkommensurabel sind. Wären die Kulturen, Philosophien und Religionen wirklich so radikal unterschiedlich, daß wir nicht einmal den gleichen Allgemeinbegriff verwenden könnten, so wäre ein solcher Unterschied nicht einmal sprachlich artikulierbar.<sup>325</sup>

---

322 PU, §66. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd.

323 PU, §67.

324 Connolly 2015, 21. Vgl. ebd., 19–21.

325 Mall 2000c, 64. Vgl. ebd., 63 f.

Mall knüpft damit an die zuvor von mir kritisierte Argumentation an, dass es ohne das Verständnis als «Gattungs-» bzw. «Allgemeinbegriff» gar nicht möglich sei, von verschiedenen «Kulturen», «Religionen» oder «Philosophien» zu sprechen, und verbindet das «Gattungsmäßige» bzw. den «Allgemeinbegriff» hier mit den «Familienähnlichkeiten». Mall läuft damit Gefahr, wie zuvor argumentiert, widersprüchliche Aussagen zu kombinieren: Er fordert mit Bezug auf Wittgensteins «Familienähnlichkeiten» eine begriffliche Offenheit und Betonung der Gemeinsamkeiten, legt gleichzeitig jedoch von vorneherein fest, dass es sich um Philosophie handeln solle.<sup>326</sup> Deren Begriff möchte er zugleich nichtrestriktiv neu bestimmen und agiert also mit einem *tertium comparationis* bzw. prä-komparativen Tertium, das er zugleich während des Vergleichs verändern und ergänzen können möchte. Zwar betont Wittgenstein die «verschwommenen Ränder» der Begriffe, doch wenn Mall und andere in der IKP<sub>C</sub> bei aller Offenheit darauf bestehen, dass es sich letztlich auch bei dem zu integrierenden Denken um «Philosophie» handle, mündet dieses Verständnis als Allgemeinbegriff, als «generischer Begriff» oder hier als eine Art «Familiename» m. E. selbst in eine Art «anti-eurozentrischen Eurozentrismus» – dazu in Kapitel 7.5. mehr.<sup>327</sup>

Mall behauptet zudem, dass ohne den «gleichen Allgemeinbegriff» die Unterschiede sprachlich nicht artikulierbar wären. Insofern dies an die Problematik des Vergleichens anknüpft, gehe ich weiter unten darauf ein und argumentiere u. a., dass die Vergleichbarkeit (d. h. auch das Feststellen von Unterschieden) durch entsprechende *tertia comparationis* in vielerlei Hinsicht möglich ist.<sup>328</sup> Diese Tertia bedürfen einer gewissen «Allgemeinheit» bzw. Abstraktheit, müssen aber nicht notwendigerweise «Allgemeinbegriffe» sein, wie Mall sie versteht: Während «Philosophie» m. E. sogar eher ein sehr konkretes Tertium wäre, könnte «Denken» oder «Text» als wesentlich allgemeinerer, abstrakterer Begriff weitaus dienlicher in der globalphilosophischen Auseinandersetzung sein. Durch «radikale Unterschiede» ist, anders als Mall formuliert, weder die sprachliche Artikulierbarkeit noch die Vergleichbarkeit gefährdet, auch wenn es keine unmittelbaren gemeinsamen, allgemeinen Kategorien gibt, in die die Comparanda eingeordnet werden können. Zum Beispiel wären «mein linker Fuß» und «eine Flasche Wasser» (als konkrete Dinge ebenso wie als sprachliche Ausdrücke) schließlich auch in gewissem Sinne «radikal unterschiedlich» und doch in ihren Unterschieden «sprachlich artikulierbar», ohne dabei den «gleichen Allgemein-

<sup>326</sup> Siehe Kapitel 7.2.1. zu Malls Argument bezüglich Gattungsbegriffen, sowie weiterführend u. a. Kapitel 7.5. zu «Anti-Eurozentrischem Eurozentrismus».

<sup>327</sup> Dem unbenommen kann das Tertium im Laufe der Forschung verändert oder ergänzt werden, wie etwa Weber betont – ist jedoch dann eben m. E. ein anderes Tertium. Vgl. Weber 2014, 166. Vgl. Kapitel 7.4.1.

<sup>328</sup> Vgl. zu den Grundlagen des Vergleichs und des Tertiums auch meine Behandlung in Kapitel 3.3.

begriff» verwenden zu müssen. Gerade weil sie so unterschiedlich sind, können die Differenzen ohne eine unmittelbare allgemeine Kategorie im Sinne Malls formuliert werden. Davon unberührt bleibt die Vergleichbarkeit, die natürlich gegeben ist, und wofür «Allgemeinbegriffe» im Sinne von *tertia comparationis* zuhauf gefunden werden können – für mein Beispiel böten sich etwa die Zahl «eins», «Aggregatzustand» oder «Farbe» u. v. m. an.<sup>329</sup>

Ohne auf diese Debatte genauer eingehen zu können, bleibt ganz allgemein bereits bei Wittgenstein unklar, welche Kriterien für Familienähnlichkeitsbegriffe gelten, ob «Philosophie» in seinem Sinne als Familienähnlichkeitsbegriff gelten kann, oder woran festgemacht werden könnte, dass es sich bei einem Begriff um einen Familienähnlichkeitsbegriff handelt, oder ob womöglich sogar alle Begriffe dazu zählen.<sup>330</sup> Auch wenn Wittgenstein einige Beispiele nennt, legt er doch nie eine vollständige Liste vor oder gibt eine explizite «Methode» an, mit der ein Familienähnlichkeitsbegriff bestimmt werden könnte, wie auch etwa Wennerberg hervorhebt.<sup>331</sup> Wennerberg, der diese Problematik ausführlich bespricht, schlägt als Richtlinie zur Bestimmung schließlich vor:

Daß ein gegebener Begriff ein Familienbegriff ist, läßt sich nachweisen, indem man zeigt, daß wir für die Anwendung des Begriffs unter verschiedenen Umständen verschiedene Kriterien benutzen. Daß der Begriff kein Familienbegriff ist, läßt sich nachweisen, indem man zeigt, daß man unter allen Umständen dasselbe Kriterium für diesen Begriff verwendet. Dieses Verfahren wendet Wittgenstein selbst tatsächlich an, um zu zeigen, daß viele psychologische Begriffe Familienbegriffe sind.<sup>332</sup>

«Philosophie» ist im Rückblick auf die rein westlich gedachte Philosophiegeschichte äußerst unterschiedlich bestimmt und verstanden worden (wie etwa in Kapitel 7.1. besprochen), sodass ohne Zweifel für die Anwendung des Begriffs «unter verschiedenen Umständen verschiedene Kriterien» benutzt worden sind. Zwar ist nicht deutlich, ob mit Wennerbergs Aussage auch die diachronen Verwendungsweisen des Begriffs gemeint sind (wie meine Anwendung hier impliziert), doch deuten auch die gegenwärtigen, alltagssprachlichen Verwendungen von «Philosophie», wie ich es in Kapitel 7.6. demonstriere, sowie die unterschiedlichen Definitionsansätze im gegenwärtigen akademischen Rahmen darauf hin, «Philosophie» zumindest im Sinne Wennerbergs tatsächlich als einen Familienähnlichkeitsbegriff einzuordnen.

---

<sup>329</sup> Vgl. ähnlich zu meinen Beispielen bei Weber 2014, 163–166 et passim, der meine Darstellung prägt.

<sup>330</sup> Vgl. z. B. Wennerberg 2011, v. a. 46–50.

<sup>331</sup> Vgl. Wennerberg 2011, 46f. Bereits der Begriff «Familie» selbst ist ein Familienähnlichkeitsbegriff, wie Eike von Savigny anmerkt. Vgl. Savigny 1988, 117.

<sup>332</sup> Wennerberg 2011, 50. Vgl. ebd., 49f.

### «Familiename», Abstraktion und der Platz der Philosophie

Damit kann m. E. jedoch nicht mehr gesagt sein, als dass «Philosophie» viele «Verwandte» hat, da es sich bei ihr zugleich in einer entscheidenden Hinsicht nicht um einen Familienähnlichkeitsbegriff handelt: Denn auch wenn «Philosophie» sicherlich Teil einer oder auch mehrerer «Familien» ist, wäre durch eine Zugehörigkeit deren «Familien-Name» noch nicht näher bestimmt – und warum sollte dieser in globaler Perspektive ausgerechnet «Philosophie» lauten? Wittgenstein schreibt von Sprachen, Zahlenarten, Spielen u. a., bei denen also der «Familiename» je ein impliziter oder expliziter Teil des Namens der Familienmitglieder ist, also Brettspiele, Kartenspiele, Fangspiele, Kampfspiele, oder Natürliche Zahlen, Kardinalzahlen, reelle Zahlen, oder auch die englische Sprache, Japanisch, der bairische Dialekt etc., bei denen also der unmittelbare Zusammenhang deutlich wird. «Philosophie» hingegen als den «Familiennamen» zu verstehen würde m. E. implizieren, dass ein recht spezieller Begriff unzulässig (und auch durchaus ungeschickt) als allgemeine Beschreibung Verwendung fände – im gleichen Sinne, wie ich zuvor gegen «Philosophie» als Gattungsbegriff argumentiert habe, ähnlich wie weltweit nach Formen des Christentums zu suchen, wenn es um «Religion» geht.

Zwar teile auch ich die Auffassung, dass der Verweis auf Familienähnlichkeiten in der Auseinandersetzung mit Philosophie in globaler Perspektive ein starkes und hilfreiches Bild für das Verständnis der Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten von intellektuellem Denken weltweit darstellt. Jedoch begehen Mall u. a. einen m. E. entscheidenden Fehler, wenn ihre Bezugnahme auf Familienähnlichkeiten suggeriert, dass es sich gewissermaßen um die Familie der «Philosophie» in globaler Perspektive handle, die in vielen verschiedenen Formen weltweit vorkomme. Innerhalb der akademischen Philosophie oder eines deutlich westlichen Kontexts könnte ohne weiteres argumentiert werden, dass alle ihre Teilfächer wie Ethik, Metaphysik, Logik etc. «familienähnlich» unter dem Familiennamen «Philosophie» sind. Im akademischen Bereich kann sie anderen Gebieten, etwa der «Theologie» oder «Psychologie», als durch Familienähnlichkeiten verbunden gedacht werden, etwa als Teil der Familie der «Wissenschaften». Auch in globaler Perspektive ist akademische Philosophie in gräcoromanisch-ahrahamitischer Tradition Teil einer «Familie» (oder mehrerer), mit entsprechenden Ähnlichkeiten und Überschneidungen zu anderen Formen des Denkens – aber eben nicht der «Name» der Familie. Dieser muss anders lauten, etwa Familie des «Denkens», «intellektuellen Denkens» oder «kritischen Denkens» o. ä., also eine andere, tatsächlich allgemeine Formulierung, die weltweite «Familienähnlichkeiten» beschreibt. Diese Interpretation ist m. E. auch mehr in Übereinstimmung mit Wittgensteins Beispielen wie «Sprache» und «Spiele», die ja sehr allgemeine Begriffe darstellen.



Zuvor hatte ich das Beispiel von Philosophie und Dögens *Shōbōgenzō*, dem *Genji monogatari* und den *kamaboko* («Fischwurstkuchen») bemüht. Aus Perspektive der «Familienähnlichkeit» bedacht ist hier m. E. relevant, dass natürlich das *Shōbōgenzō* als familienähnlich zu einem philosophischen Werk gelten kann, und das *Genji monogatari* als familienähnlich zu einem Roman, sowie die *kamaboko* als familienähnlich zu anderen verarbeiteten Fischzubereitungen. Gleichermaßen könnte das *Shōbōgenzō* mit einem Text von beispielsweise Kant verglichen werden, und das mit einer großen Zahl und Kombinationen von *tertia comparationis*, ohne auf «Philosophie» rekurrieren zu müssen, etwa als Schriftstück, als praxisbezogene Reflexion, oder inhaltlich mit Bezug auf «Raum und Zeit», u. v. m.<sup>333</sup> Entsprechend ließe sich auch generell sōtō-zen-buddhistisches Denken mit Philosophie vergleichen etc., ohne ersteres zu «Philosophie» machen zu müssen. Weder «Roman» noch «Philosophie» noch «*kamaboko*» stellen ausreichend allgemeine, abstrakte Kategorien dar: Das *Shōbōgenzō* hingegen als «Denken» oder «intellektuellen Text», das *Genji monogatari* als «Literatur» oder als «narrativen Text» sowie die *kamaboko* als «Fischgericht» zu bezeichnen, schon. Diese Kategorien wären als «etische» Beschreibungen geeigneter und nicht per se eurozentrisch: Obgleich natürlich auch hier die angesprochenen Probleme beachtet werden müssen, wäre auf dieser Ebene weniger Umformung zu erwarten. «Philosophie» hingegen global anzuwenden, wäre m. E. ähnlich einer globalen Anwendung von *kamaboko* als allgemeine Bezeichnung für verarbeitete Fischprodukte, etwa auch für Fischstäbchen, Fischpasteten oder Lachsschaumspeisen. Das erinnert an die Beispiele von Mall, der analog zur Tätigkeit des Philosophierens fragt:

Was tut man, wenn man kocht? Ob das Wort kochen nun deutsch ist oder nicht – gekocht wird auch dort, wo dieses Wort nicht existiert. In der Tätigkeit müssen wir die Definition finden. Aber diese Tätigkeiten sind nicht an sich identisch. Kochen ist kochen und doch sehr unterschiedlich. Es gibt eben grundsätzliche Ähnlichkeiten, aber auch erhellende Differenzen. Wir müssen die Allgemeinverbindlichkeit des Begriffes Philosophie retten.<sup>334</sup>

Es ist gerade die «Allgemeinverbindlichkeit» des Philosophiebegriffs, die m. E. *nicht* «gerettet», sondern in Frage gestellt werden muss aufgrund seines problemgenerierenden, konnotativ-stereotypen Charakters. Dabei geht es auch um das Verhältnis von allgemeinen zu speziellen Wörtern: «Denken» ist allgemeiner als

333 Selbstredend können Vergleiche auch ganz ohne Bezug auf mutmaßliche Familienähnlichkeiten angestellt werden, etwa «Kant» und «Kamaboko», mit z. B. dem Phonem «ka» oder der Eigenschaft «schwer verdaulich» als Tertium, unabhängig davon, wie sinnvoll ein solcher Vergleich letztlich wäre. Siehe dazu weiter unten in diesem Kapitel, v. a. Kapitel 7.4.1. und 7.5.

334 Mall im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 62. Vgl. ebd., 61–63. Vgl. Mall 1995, 10.

«Philosophie»; «Literatur» ist allgemeiner als «Roman»; «Fischgericht» ist allgemeiner als *kamaboko*. Und «Kochen» schließlich ist allgemeiner als französische «Haute Cuisine» oder japanische *shōjin ryōri* 精進料理 o. ä. Auf die gleiche Weise, wie sich eine spezifische Form des Kochens zur Kochkunst im Allgemeinen verhält, verhält sich auch «Philosophie» zu «Denken» im Allgemeinen.

Malls Analogie ist hingegen insofern treffend, als die Tätigkeit «philosophieren» im Sinne von «gründlich und grundlegend strukturiert nachdenken» o. ä. nicht an akademische Philosophie oder westliche Philosophiegeschichte gebunden, sondern in vielen Gesellschaften auffindbar ist, unabhängig von einer bestimmten Bezeichnung, ähnlich wie «kochen». Beide Tätigkeiten kennen verschiedene und vielfältige «Schulen», «Stile», unterschiedliche Formen der Ausführung und historische bzw. anderweitige kontextuelle Prägungen. Die Tätigkeit «kochen» steht in Verbindung mit einer Vielzahl an Kochutensilien, Zubereitungsmethoden, Würzvorlieben, Helfern, Zielgruppen etc., welche auch in andere «Küchen» integriert werden können. Ähnlich kann es auch mit Formen des «Denkens» sein, von denen die «Philosophie» eine spezifische darstellt.

Chakrabarti und Weber regen an, sich bei Vergleichen die verschiedenen Grade der Abstraktion von *tertia comparationis* vorzustellen wie

[...] on a scale running from maximal particularity (bordering on singularity) to the highest universal generality, where both ends of the scale appear <singularly> unattractive for the purposes of comparison. Both maximal particularity and maximal generality would preempt the result of the comparison and thus undermine the openness of the inquiry, since with the former only differences and with the latter only commonalities could possibly be captured. In this respect, comparison comes down to choosing an appropriate level on the ladder of abstraction.<sup>335</sup>

Die entsprechende Einstufung auf der «ladder of abstraction» spielt auch für den Umgang mit «Philosophie» eine Rolle, v. a. hinsichtlich der Frage, wo es auf dieser Skala angemessen wäre, sie als Tertium einzustufen – eher in einem recht konkreten und spezifischen Level, oder eben auf einem eher abstrakten, der die Anwendbarkeit auch außerhalb des Westens gestattet. Wohl ist Philosophie weder so konkret noch so abstrakt, dass sie sich der Anwendbarkeit als Tertium völlig entzöge. Kann sie aber auf dieser Skala als abstrakt genug eingestuft werden? Während ich eher dagegen argumentiere, sehen viele globalphilosophische Denker genau hier den Ansatzpunkt, um für Philosophie in Japan, China etc. zu argumentieren. Wie auch Chakrabarti und Weber plädieren, habe das gewählte Level der Abstraktion für einen konkreten Fall unzählige Implikationen, nicht zuletzt weil dadurch die Ergebnisse des Vergleichs wie auch deren Einordnung entscheidend mitbestimmt würden:

335 Chakrabarti und Weber 2016b, 9f. Vgl. ebd.

There seems to be a direct relation between the level of abstraction and the result of a comparison in terms of commonalities and differences (or similarities and dissimilarities). Any move on the scale of abstraction toward more generality should produce more commonality and less difference, and any move in the opposite direction, toward more particularity, should end up showing more difference and less commonality. The relations between the levels of abstraction chosen for a *tertium comparationis* and the outcome of a comparison deserve more attention and critical study.<sup>336</sup>

Diese Forderung betrifft den Kern der Problematik um den Philosophiebegriff: «Philosophie» als synonym mit «kritischem Denken» ö. ä. zu verstehen, bedeutet gewissermaßen, den Begriff auf der «ladder of abstractions» nach oben zu schieben und ihn sehr allgemein, d. h. von seiner konkreten westlichen Herkunft abstrahiert zu sehen. Wenn man «Philosophie» als synonym für «Denken», «kritisches Denken» oder dergleichen verstehen will, sie also auf der «ladder of abstraction» weit oben ansiedelt, kann sie also durchaus als «Familienähnlichkeitsbegriff» verstanden werden, mitunter auch als «Familiename».

Die Argumentation um «Familienähnlichkeit» ist zweifellos eine wichtige und tragfähige gegen den Sonderstatus der «Philosophie» sowie die implizit oder explizit vertretene Inkommensurabilität von Philosophie mit anderem Denken weltweit. Der entscheidende Punkt ist m. E. jedoch, dass nicht die Familie «Philosophie» ist, sondern «Philosophie» ein Teil der Familie bzw. mehrerer Familien ist (um im Bild zu bleiben). Mein Argument ist daher vielmehr, dass diese oder ähnliche aktive Gleichsetzungen im akademischen Kontext ungünstig und kontraproduktiv sind, gerade weil der Begriff «Philosophie» durch seine eurozentrische Geschichte wie auch durch seine alltagssprachliche Konnotativität derart aufgeladen ist, insbesondere in seiner akademischen Verwendung, wo ja schließlich auch die IKP<sub>C</sub> und andere globalphilosophische Ansätze verankert sind.

### **«Familienähnlichkeiten» global: sprachen- und traditionsübergreifend**

Ein bislang nicht ausreichend beachtetes Problem der Behauptung, dass «Philosophie» weltweit familienähnliche Verwandte habe, liegt darin, dass es um einen sprach- und traditionsübergreifenden Vergleich geht. Durch den Einbezug vieler sprachlicher Kontexte erhöht sich die Komplexität der Untersuchung enorm: Denn anders als in Wittgensteins Beispielen, in denen die Familie der Spiele entweder als solche benannt werden kann (*Kartenspiele*, *Sportspiele* etc.) oder doch der «Spielcharakter» implizit verständlich scheint, kann bei «Philosophie» in globaler Perspektive eben nicht davon ausgegangen werden, dass sprachliche oder inhaltliche Gemeinsamkeiten offensichtlich wären.

---

336 Chakrabarti und Weber 2016b, 10. Vgl. ebd., 9f. Kursivschreibung im Original.

Ma und van Brakel, in deren Ausführungen *family resemblance* eine zentrale Rolle spielt, argumentieren, dass nahezu alle Begriffe, jedenfalls alle allgemeinen Begriffe und damit auch «*all concepts involved in intercultural philosophy*», als Familienähnlichkeitsbegriffe gelten müssten:

We considerably extend Wittgenstein's notion of family resemblance by assigning it a *necessary* role for every discourse that interprets, explains, or compares concepts from one tradition in terms of the concepts of another tradition. Family resemblance is not merely a helpful tool; it is a *necessary* precondition.<sup>337</sup>

Statt «universal essences» setzen sie also auf «Familienähnlichkeiten» im traditionsübergreifenden Dialog und wollen damit auch «the false binary of universalism versus relativism» auflösen (die je von präzisen und festen Begriffsbedeutungen ausgingen), hin zur Erkenntnis der «Fluidität» von Bedeutungen.<sup>338</sup> Die «Familie» erstreckte sich ihnen zufolge nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit sowie auf «FR-relations with FR-concepts in other traditions».<sup>339</sup>

Ma und van Brakel argumentieren, dass letztlich aufgrund der Ähnlichkeiten bzw. der «Verwandtschaften» von Begriffen ein globalphilosophischer oder auch «interkultureller» Dialog möglich werde, d. h. aufgrund der ohnehin schon bestehenden Beziehungen und Relationen:

Similarities in the small refer to prima facie similarities between the referents of FR-concepts. Similarities in the large refer to similar ways of fitting in the embedding forms of life. FR-concepts are holistically related to other FR-concepts.<sup>340</sup>

«Philosophie» wäre Teil dieses Netzes an Ähnlichkeiten oder «Verwandtschaften», und andere Begriffe können als entsprechend ähnlich oder verwandt klassifiziert werden, ohne dass es notwendige Übereinstimmungen zwischen allen gibt. Das ist eine treffende Erkenntnis, die dabei behilflich sein kann, Vorurteile gegenüber anderen Denktraditionen und deren vermeintlicher Minderwertigkeit angesichts der Philosophie anzugehen. Wenn man diesem Argument jedoch weiter folgt, stellt sich m. E. die Frage, wieso denn dann solch eine andere Denktradition auch als «Philosophie» klassifiziert werden sollte, wenn sie es doch qua «Familienähnlichkeit» gerade eben nicht ist? Insbesondere wenn Ma und van

<sup>337</sup> Ma und van Brakel 2016, 97. Vgl. ebd., 96–99. Kursivschreibungen im Original. Mögliche Ausnahmen davon sehen sie nur im theoretisch-naturwissenschaftlichen Bereich, obgleich auch dort nur sehr begrenzt, etwa chemische Elemente oder Elementarteilchen. Bereits etwa «Wasser» oder «Jade» erachten sie als Familienähnlichkeitsbegriffe. Vgl. ebd., 104 und 98 f.

<sup>338</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 97 f. und 93 f.

<sup>339</sup> Ma und van Brakel 2016, 98 f. Vgl. ebd. «FR» verwenden die Autoren als Abkürzung für «family resemblance», also «Familienähnlichkeit».

<sup>340</sup> Ma und van Brakel 2016, 100. Vgl. ebd., 99 f.

Brakel dann von «comparative» oder «intercultural philosophy» schreiben, die sie untersuchen und Bezug auf etwa China nehmen, wird auch hier evident, dass das Problem nicht damit gelöst ist, auf die Familienähnlichkeit von «Philosophie» und bestimmten chinesischen Traditionen hinzuweisen, wenn zugleich doch das Ganze weiterhin unter der Kategorie «Philosophie» (und so mit Bezug zu deren Geschichte, Struktur, Vorannahmen etc.) stattfindet. Nicht im Feststellen der Ähnlichkeit besteht also die primäre Schwierigkeit, sondern darin, dass jede Familie auch eines Namens bedarf und Philosophie eben, wie ausgeführt, m. E. nicht als ausreichend allgemeiner Begriff qualifiziert ist.

Selbst bei Wittgensteins Beispielen, die wohl als ausreichend allgemeine Begriffe gelten dürfen, kommt es in globaler Perspektive zu Schwierigkeiten durch sprach- und traditionsübergreifende, komplexe Differenzierungen, auch bereits bei sich so nahe stehenden Sprachen wie Deutsch und Englisch. Wie auch Ma und van Brakel betonen, bestehen Unterschiede bereits in der Verwendung und Bedeutung von «Spiel» einerseits und *game* andererseits. Sie argumentieren, dass diese nicht deckungsgleich seien, da «Spiel» sich etwa auch auf ein Schauspiel bzw. Theater beziehen könne (also durchaus ähnlich dem englischen Verb *to play*), nicht aber das Substantiv *game*, mit dem Wittgensteins Beispiel übersetzt wird. Gleichermäßen könne das englische *game*, anders als «Spiel», Ma und van Brakel zufolge auch ein gewisses taktisches Verhalten oder Planung meinen. Sie besprechen dieses Beispiel als Einführung in ihre Überlegungen zu Familienähnlichkeiten «across traditions» und argumentieren:

The verbs *to play* and *spielen* have a closer family resemblance than the nouns *game* and *Spiel*. When one considers other languages, one will find different family resemblances. [...] Family resemblance across traditions may stem from a shared origin, or, most generally speaking take root in similarities of human practices. Extension of FR-concepts across traditions is possible because of the mutual recognition of human practices (or forms of life). The English concept *game* can be extended to include (a large part of) the German concept *Spiel* and the latter can be extended to include most or all *games*.<sup>341</sup>

Übertragen bedeutet das also auch, dass der Philosophiebegriff in diesem Sinne so «erweitert» werden könnte, um große Teile anderer Denktraditionen zu umfassen, die eine ähnliche «Praxis» aufweisen. Wäre das jedoch angesichts der argumentierten Problematik eine befriedigende Lösung?

Dieses Einwands unbenommen zeigt die Argumentation Ma und van Brakels anschaulich die Feinheiten und Komplikationen der Übersetzung sowie der Anwendung eines Begriffs außerhalb seines ursprünglichen sprachlichen Kontexts. Sie weiten diese Betrachtung auch auf die Unterschiede zwischen *games* und dem chinesischen *youxi* 游戏, der Standardübersetzung der entsprechenden Wittgenstein-Stelle zu «Spiel», aus, sowie auf andere Verben und Nomen, die mit

341 Ma und van Brakel 2016, 109. Vgl. ebd., 107–109. Kursivschreibungen im Original.

«Spiel» oder «spielen» in Verbindung gebracht werden können. Sie zeigen damit die steigende Komplexität der Familienähnlichkeitsdebatte über Traditionen und Sprachräume hinweg: So seien etwa Sportspiele wie Tennis mit *youxi* eher nicht bezeichnet; dafür umfasse *youxi* auch Formen der «Entspannung» und «allgemeiner Vergnügen» in einem weiteren Umfang als «Spiel» oder «game». <sup>342</sup>

Auf Japanisch wiederum wären, neben der phonetischen Übersetzung als *gēmu* ゲーム, d. h. angelehnt an «game» (ungeachtet dessen, dass «Spiel» und *game* selbst bereits nicht deckungsgleich sind), auch zahlreiche (sino-)japanische Möglichkeiten der Übersetzung denkbar: Etwa als *shiai* 試合 oder *kyōgi* 競技, die stark den Aspekt des (sportlichen) Wettbewerbs transportieren, oder als (dem chinesischen *youxi* ähnlichen) *yūgi* 遊戯, das stark den Aspekt des Zeitvertreibs bzw. der Unterhaltung transportiert. Das Verb *asobu* 遊ぶ, das standardmäßig als «spielen» oder «play» übersetzt werden kann, bezieht sich nicht nur auf das gemeinsame Spiel, sondern auch auf allgemeine Freizeitvergnügen, die von «Arbeit» abgegrenzt werden. So könnte mit dem Ausdruck *Asobi ni iku?* 遊びに行く? o. ä. sowohl ein Kind danach fragen, ob das andere mit ihm spielen möchte, oder auch Erwachsene danach, ob man gemeinsam Zeit verbringen möchte, etwa bei einem Ausflug. <sup>343</sup> U. a. so zeigt also auch das Japanische deutliche Unterschiede der Wortfelder, die mit «Spiel» oder «spielen» assoziiert werden können.

Ma und van Brakel besprechen nicht nur «Spiele», sondern auch «anger» und «knowledge» als Familienähnlichkeitsbegriffe traditionsübergreifend und versuchen für diese ebenfalls zu zeigen, dass auch hier keine «Essenz» zu finden sei:

The point of de-essentialization is that, for example, the anger family is not held together by one particular universal essence of anger. The core will differ depending on which cases one is considering. [...] [A]nger and its congeners not only have a biological basis, but also features related to the embedment in (different) forms of life. In such cases it is often said that different traditions interpret <anger> differently (or rationality, or virtues, etc.). This implies that there is <something> universally shared, which would be the core or essence. The FR-approach denies that such a mysterious <something> exists. <sup>344</sup>

Sie betonen dabei auch ihre Ablehnung von sowohl relativistischen Positionen (da Ähnlichkeiten ja feststellbar seien) als auch universalistischen, da es eben

<sup>342</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 109–111.

<sup>343</sup> Zudem wären weitere zahlreiche Nuancen des Wortfelds zu bedenken, darunter etwa auch, dass Aktivitäten, die als «Spiel», *game* oder auch *gēmu/asobi* klassifiziert würden, begrifflich statt «spielen» o. ä. wie auf Deutsch eher mit dem Verb *suru* する («machen») gebildet werden, wie im Fall von *taikyoku suru* 対局する («eine Partie spielen», z. B. Shōgi, Go oder Schach) oder auch direkt *cheshu wo suru* チェスをする («Schach spielen»).

<sup>344</sup> Ma und van Brakel 2016, 115 f. Vgl. ebd., 114–117.

kein «core meaning shared by all human traditions» gebe.<sup>345</sup> Ähnlich argumentieren Ma und van Brakel für «Wissen» – es gebe keine zeitlosen, exakten Kriterien dafür, was als «Wissen» gelte.<sup>346</sup> Entsprechend müssen also auch, wenn von «Denken» oder «Wissen» die Rede ist, entsprechende Unterschiede beachtet werden, die in den verschiedenen Sprachen damit verbunden sind – was also insbesondere auch für meine Vorschläge wie «Denken» oder «kritisches Denken» gelten muss, die ich anstatt des Philosophiebegriffs in den Vordergrund rücke. Zugleich wird damit erneut deutlich, dass, wenn es sprach- und traditionsübergreifend bereits derart komplex ist, über scheinbar allgemeine Kategorien wie «Wissen» o. ä. zu sprechen, wie viel problematischer es dann erst mit einem recht spezifischen Begriff wie «Philosophie» sein muss.

Ma und van Brakel kommen in ihrer Untersuchung zu dem Schluss, dass auch bei allen Unterschieden in der Verwendung, die englischen und chinesischen Begriffe entsprechend ausgeweitet werden können, um viel des jeweils anderen zu inkludieren, was eine notwendige Voraussetzung für Interpretation, Übersetzung, Vergleiche und Kommunikation darüber sei:

Nonwithstanding the differences between *youxi* and games, FR(games) can be extended to include many *youxi*, and FR(*youxi*) can be extended to include many games. Stating that *youxi* and games show a family resemblance is a statement in the metalanguage of the interpreter in which the usage of both is compared. An FR-extension is developed in dialogue with the text(s) and among interpreters. Our discussion of game(s) and *youxi* shows that there is family resemblance both within and across traditions.<sup>347</sup>

«Philosophie» auf diese Weise auszuweiten, wie Ma und van Brakel mit «Spiel», *youxi* etc. vorschlagen, ist m. E. eine geeignete Hilfestellung, wenn Inhalte nichtwestlichen Denkens in die akademische Philosophie integriert werden sollen, u. a. um Vorurteilen über jenes entgegenzuwirken. Gleichzeitig ist auch hier Vorsicht vor der Umstrukturierung der Formen und Zusammenhänge nichtwestlichen Denkens geboten. Schließlich gibt es hier, anders als im Fall von Spielen / *youxi*, i. d. R. kein ebenso begrifflich (oder auch institutionell) starkes Pendant zu «Philosophie», wie die Besprechung Japans in Kapitel 7.3. gezeigt hat.

#### 7.4.1. «Familienähnlichkeit», das prä-komparative Tertium und die IKP<sub>c</sub>

Die Debatte um Philosophie als «Familienähnlichkeit» zeigt, bei allen Einwänden und begrifflichen Problemen, doch grundlegend, dass gewisse Ähnlichkeiten von «Philosophie» bzw. Phänomenen der westlichen Geistesgeschichte zu nicht-

<sup>345</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 116f.

<sup>346</sup> Vgl. Ma und van Brakel 2016, 117–119, zum Thema «de-essentializing knowledge».

<sup>347</sup> Ma und van Brakel 2016, 112. Vgl. ebd., 109–112. Kursivschreibungen im Original.

graecoromanisch-abrahamitischen Quellen bestehen. Insofern es hier um Vergleiche geht bzw. um bereits (implizit) durchgeführte, die in der Feststellung resultierten, dass es sich um «Ähnlichkeiten» handelt bzw. dass ein Vergleich in dieser oder jener Hinsicht (sinnvoll) möglich ist, wird hier Ralph Webers zuvor besprochene Unterscheidung des prä-komparativen *tertium comparationis* verstärkt relevant.<sup>348</sup> Auch die Argumentation der IKP<sub>C</sub> für das Begriffsverständnis von «Philosophie» als «generischem Begriff» wie als «Familienähnlichkeit» o. ä. geht von einem Tertium bzw. prä-komparativen Tertium aus und entscheidet sich für ein Vorhandensein von «Philosophie» auf beiden Seiten des Vergleichs. Connolly formuliert treffend die damit einhergehende Gefahr:

When we ask about the «philosophy» of a non-Western tradition, we judge that tradition by a category imposed from without. The other tradition is forced to conform to an external standard of philosophy, at the expense of the identity and values it has developed on its own.<sup>349</sup>

Philosophie als «category imposed from without» zu verstehen, ist Kern sowohl der Kritik an der gegenwärtigen Philosophie durch globalphilosophische Stimmen, als auch meiner Argumentation gegen den anti-eurozentrischen Eurozentrismus in der IKP<sub>C</sub> (siehe Kapitel 7.5.). Zugleich ist sich die IKP<sub>C</sub> sehr wohl der Gefahren eines «einseitigen» *tertium comparationis* bewusst, etwa wenn Yousefi schreibt, dass prinzipiell gelten müsse: «Das *tertium comparationis* darf in keine Kultur hineinfixiert werden.»<sup>350</sup>

Jedoch Philosophie in einer Art «Gegenmaßnahme» als generischen Begriff o. ä. bzw. als Familienähnlichkeit zu verstehen oder anderweitig offen für nicht-westliche Ansätze definieren zu wollen, sind deutliche Zeichen der m. E. häufig kontraproduktiven Auseinandersetzung mit der Problematik: Teil davon ist, dass das zu integrierende Denken als «Philosophie» definiert werden soll, oder als solches bezeichnet wird, um dann mit der akademischen Philosophie «vergleichbar» zu sein. Weidtmann formuliert sogar:

Connolly zufolge lassen sich die verschiedenen Traditionen also nicht vergleichen, weil sie alle einer zuvor festgelegten Definition von Philosophie entsprechen, sondern umgekehrt lassen sie sich als Philosophien bezeichnen, weil sie vergleichbar sind.<sup>351</sup>

Dieses Argument, das ich so direkt bei Connolly nicht wiederfinde und daher v. a. als recht freie Interpretation Weidtmanns werte, scheint mir angesichts etwa der Ausführungen Ralph Webers fehlgeleitet, der überzeugend darlegt, dass sich

<sup>348</sup> Vgl. Kapitel 3.3.4.

<sup>349</sup> Connolly 2015, 15. Vgl. ebd., 15f.

<sup>350</sup> Yousefi 2005, 29. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>351</sup> Weidtmann 2016, 69f. Vgl. ebd. Weidtmann gibt hier keine direkte Bezugsstelle bei Connolly an.



Vergleiche grundsätzlich in beliebiger Hinsicht anstellen lassen. Damit ist Weidtmanns Einlassung, dass verschiedene «Traditionen» aufgrund ihrer *Vergleichbarkeit* als «Philosophie» zu bezeichnen seien, offensichtlich insofern verfehlt, als alle «Traditionen» (in irgendeiner Hinsicht) vergleichbar sind und somit als «Philosophien» bezeichnet werden könnten, auch wenn das gar nicht intendiert oder naheliegend wäre.<sup>352</sup> Die Definition wäre so weitläufig, dass sie bedeutungslos wird – wovor gerade auch Connolly warnt: Die Bedeutungslosigkeit einer zu weiten Definition von «Philosophie» schätzt er treffend als ebenso gefährlich ein wie die einer zu engen, bei der «many interesting non-Western thinkers» ausgeschlossen würden.<sup>353</sup>

Zugleich zeigt Ralph Webers Auseinandersetzung mit der Thematik anschaulich, dass mit der Feststellung von «Ähnlichkeiten» (und folglich auch «Familienähnlichkeiten») bzw. der Durchführbarkeit von Vergleichen per se noch nicht viel gesagt ist, da prinzipiell alles miteinander verglichen werden kann (der Sinnhaftigkeit ganz unbenommen). Chakrabarti und Weber schreiben entsprechend von der «inescapability of comparison».<sup>354</sup> Daher stellt der Weg über «Familienähnlichkeiten» für Vergleiche m. E. letztlich einen Umweg dar, weil Grade der Ähnlichkeit (unabhängig von den «Familien») ja immer eine Rolle bei Vergleichen spielen. Letzteres halten auch Chakrabarti und Weber fest:

Familiarity, which is what *re-cognition* makes and finds, is always at work in comparison, because what we call seeing the <same> things, processes, or patterns of thinking consists in noticing more or less close resemblances between different occasions of encountering distinct things and distinct events.<sup>355</sup>

Weber argumentiert entsprechend, wie zuvor ausgeführt, dass die Gegenüberstellung beim Vergleich nicht völlig willkürlich, sondern immer als das Resultat eines vorhergehenden Vergleichs geschehe – «[...] <pre-comparative> is in this sense always <post-comparative>».<sup>356</sup> Beim prä-komparativen Tertium handelt es sich also um eine angenommene Verbindung zwischen den Comparanda, mittels derer der Vergleich aufgebaut und Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit festgestellt wird.<sup>357</sup> «Vor dem Vergleich» ist «nach dem Vergleich» bedeutet also, dass vor dem eigentlich angestrebten Vergleich bereits verglichen worden sein muss und

<sup>352</sup> Etwa könnten sie als «Traditionen» verglichen werden. Vgl. dazu meine Rezeption Webers in Kapitel 3.3.4.

<sup>353</sup> Vgl. Connolly 2015, 21 f.

<sup>354</sup> Vgl. Chakrabarti und Weber 2016b, 3.

<sup>355</sup> Chakrabarti und Weber 2016b, 9. Vgl. ebd., 9 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>356</sup> Weber 2014, 162. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original.

<sup>357</sup> Vgl. Weber 2014, 162. Entsprechend kann die Unterscheidung zwischen *tertium comparationis* und dem prä-komparativen *tertium comparationis* hilfreich sein, um Verwirrung beim Vergleich und Verwirrung bezüglich der Comparanda und des Tertiums zu vermeiden. Vgl. Chakrabarti und Weber 2016b, 8 f.

mittels des prä-komparativen Tertiums implizit festgestellt wurde, dass ein Vergleich lohnenswert ist, dass es eine Beziehung bzw. einen «point of commonality» (Weber) zwischen den später zu Vergleichenden gibt.

Beispielsweise könnte ein Vergleich zwischen *Natural Goodness* von Philippa Foot und *What is Good and Why?* von Richard Kraut angestrebt werden in Hinsicht auf ihr Verständnis des «guten Lebens» (im Sinne der *eudaimonia*):<sup>358</sup> Damit verbunden ist sowohl die Behauptung, dass das «gute Leben» auf beide Werke bezogen werden kann, als eben auch, wie Weber argumentiert, die implizite Behauptung, dass die beiden Werke als Comparanda nebeneinander gestellt werden können. Die Frage, als *was* sie nebeneinander gestellt werden (schlicht als Texte, als tugendethische Ausführungen, als Exegesen griechischen Denkens etc.), also wovon die beiden zu Vergleichenden zwei Variationen («two-of») sind, beeinflusst wiederum auch die möglichen Schlussfolgerungen, darunter auch, ob ein Vergleich der beiden in dieser Hinsicht überhaupt in Betracht gezogen wird.<sup>359</sup> Weber formuliert:

[...] [T]o claim to have put two or more <things> one next to the other means to claim that one has not only distinguished (which could be purely negatively) but determined them in some respect (e. g., as being <things>), which makes them, it seems, countable and comparable in the first place. The <criterion of identity> is apparently nothing but another name for the *tertium comparationis* and the <pre-comparative> *tertium*.<sup>360</sup>

Weber argumentiert also, dass das Tertium wie auch das prä-komparative Tertium die Grundlage dafür bildeten, von verschiedenen Comparanda sprechen zu können, was wesentlich präziser ist als etwa Malls Rede von «Allgemeinbegriffen», aufgrund derer ein Vergleich möglich sei. In den Fällen, in denen ein Plural möglich ist, wäre es, Weber folgend, also entsprechend ein Leichtes, das prä-komparative Tertium ausfindig zu machen. Wird von zwei «Philosophien» geschrieben, so ist das prä-komparative Tertium bereits implizit bestimmt worden. Das kann in diesem Fall schnell problematisch werden, da «Philosophie» als (prä-komparatives) Tertium schnell zur «Zuschreibung» und «einseitig» wird (siehe dazu den nächsten Abschnitt).

Das schließt auch an die zuvor besprochene «ladder of abstractions» an, die Chakrabarti und Weber thematisieren, denen zufolge die Ergebnisse eines Vergleichs, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede, abhängig seien vom gewählten Level der Abstraktion und somit notwendigerweise kontingent und relational zum gewählten Tertium und Abstraktionslevel:

<sup>358</sup> Ich folge darin der Darstellung Webers, dessen Beispiel sich wiederum auf die Vorstellungen zur «Natur des Menschen» im *Mengzi* und *Xunzi* bezieht. Vgl. Weber 2014, 162 f.

<sup>359</sup> Vgl. Weber 2014, 162 f.

<sup>360</sup> Weber 2014, 163. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd.

Comparative inquiry is a powerful tool, but much of its power is lost when the resulting commonalities and differences are not understood as fundamentally relational notions, that is, as fundamentally related to the level of abstractness that the comparing person chooses to adopt. From this point of view, it seems, indeed, apposite to understand the results of comparison as necessarily relational relations, that is, the relation of A and B [die Comparanda] with respect to F [das Tertium], but also and constitutively in relation to the level of abstractness that is chosen by the comparer P.<sup>361</sup>

Der weiteren Diskussion bei Chakrabarti und Weber ungeachtet, halte ich diese Erkenntnis auch für den Umgang mit Philosophie als Tertium wie prä-komparativem Tertium für zentral – m. E. befindet sich «Philosophie» eher weiter unten auf der Leiter angesiedelt. Unabhängig von meiner Auffassung ist die Einordnung von «Philosophie» mit Chakrabarti und Weber relational zu dem Ergebnis des anzustellenden Vergleichs, also etwa bezüglich der Frage, ob es «Philosophie» auch außerhalb des Westens gegeben hat.

Philosophie als Tertium kann so, wie zuvor mit Diehm und Luhmann argumentiert, als eine wissenschaftlich-abstrahierte «Phänomenzusammenfassung», «Beobachtungsweise» oder «begriffliches Medium der Beobachtung» verstanden werden und damit auch für diachrone wie synchrone Differenzierungen, Vergleiche und Bewertungen Verwendung finden. Diehm betont dabei jedoch: «Die Unterscheidung ist eine des Beobachters, die dem Beobachteten ganz äußerlich bleiben kann.»<sup>362</sup> Das deutet m. E. ebenfalls darauf hin, dass das Beobachtete nicht als «Philosophie» bezeichnet oder verglichen werden muss. Zugleich weist es auch auf die potentiell eurozentrische Position hin, wenn die Beobachtenden nicht beachten, dass das Medium der Beobachtung («Philosophie») kein neutraler Begriff ist, sondern eine Geschichte hat, und zudem nur eines von vielen möglichen Medien der Beobachtung darstellt.

### «Equally relatable» und Philosophie

Auch Chakrabarti und Weber heben hervor, dass ein Vergleich «einseitig» sein oder das Tertium «einseitig» o. ä. festgelegt worden sein könne, etwa wenn der Vergleichende einem der Comparanda näher stehe als dem anderen, d. h. in ihrem Beispiel ein Platon-Spezialist die Analekte (*Lunyu*) des Kong Zi durch den Vergleich qua Platon-Spezialist einseitig und verzerrt darstelle:

A rather crude version of the criticism holds that <one-sided> comparisons unduly take one *comparandum* as a *tertium comparationis* and thereby distort the results of the comparison with the other *comparandum*. The specialist of Plato cannot but come to com-

361 Chakrabarti und Weber 2016b, 10. Vgl. ebd., 9f.

362 Diehm 2010, 77. Vgl. ebd., 76 f. und 68 f. Vgl. Kapitel 6.2.1.

pletely Platonize [sic] the *Analects* or the *Artha Śāstra* with the disastrous but necessary consequence of presenting Confucius or Kautilya as a deficient version of Plato.<sup>363</sup>

Die Gefahr der «Einseitigkeit» etc. weist jedoch darauf hin, dass das (prä-komparative) Tertium zu beiden Comparanda gleichermaßen beziehbar bzw. zuordenbar sein muss – oder wie Weber formuliert, «equally relatable» – mit der daraus resultierenden Frage: «What does equally relatable mean?»<sup>364</sup> Aus dieser Perspektive betrachtet müsste auch «Philosophie» in globaler Anwendung «equally relatable» zu den Comparanda sein, sowohl als *tertium comparationis* als auch insbesondere als prä-komparatives Tertium. Mein Argument ist, dass das für «Philosophie» nur schwerlich der Fall ist, weil der Begriff letztlich eben nicht gleichermaßen auf westliche akademische Philosophie und nichtwestliche Traditionen bezogen werden kann, nicht zuletzt aufgrund der europäischen Prägung und eurozentrischen Vergangenheit. «Philosophie» ist viel zu komplex und auf der «ladder of abstractions» zu spezifisch, um global «equally relatable» zu sein. Das bedeutet jedoch weder eine Abwertung «anderer Denktraditionen», noch, dass Vergleiche nicht möglich wären, ganz im Gegenteil: Vergleiche sind zuhauf möglich, etwa in der gemeinsamen Hinsicht als «Reflexion über x», als «intellektueller Text», u. v. m., wo eine «Gleichheit» im Sinne des «equally relatable» mühelos erzeugt werden kann.

Auch aus dieser Problematik resultieren entsprechende Versuche, das Verständnis oder die Definition von «Philosophie» verändern oder gar transformieren zu wollen, sodass sie dann eben doch «equally relatable» zu beispielsweise prämodernem japanischen Denken wird. Diese Versuche scheitern jedoch m. E. durchgehend an der Komplexität der Philosophie und ihrer Geschichte und laufen Gefahr, selbst zum Ausdruck von Eurozentrismus zu werden, wie ich im folgenden Unterkapitel (7.5) argumentiere. Dies bezieht sich auf den wissenschaftlichen Gebrauch sowie auf forcierte, idealsprachliche Neudefinitionen von «Philosophie», nicht auf die Ebene der Alltagssprachlichen Verwendung (siehe Kapitel 7.6.). Wenn etwa bei Gassmann et al. «Philosophie» als «kritisches Denken» verstanden wird, dann kann dieser Anspruch mit Sicherheit auch in anderen intellektuellen Traditionen gefunden und in dieser Hinsicht verglichen werden.<sup>365</sup> Das macht dann aber «Anspruch auf kritisches Denken» oder «Kritizität» o. ä. zum Tertium bzw. zum prä-komparativen Tertium, und nicht «Philosophie». In einer akademischen, wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist es m. E. nicht gleichgültig, ob von «Philosophie» oder «kritischem Denken» die Rede ist, gerade aufgrund des komplexen Hintergrunds von «Philosophie».

363 Chakrabarti und Weber 2016b, 9. Vgl. ebd., 9f. Kursivschreibung im Original.

364 Weber 2014, 155. Vgl. ebd., 153 ff. Vgl. Kapitel 3.3.4.

365 Vgl. Gassmann et al. 2018, 6f.

Es scheint, dass es einen gewissen, übermäßigen Fokus auf den Philosophiebegriff gibt, der analog zu anderen Einseitigkeiten etwa in der IKP<sub>C</sub> steht: Wie zuvor ausgeführt, spricht etwa Ralph Weber von interkultureller Philosophie als einem reduktiven Verständnis von komparativer Philosophie (aufgrund des Fokus auf «Kulturen» als Tertium).<sup>366</sup> Ebenso reduktiv könnte m. E. ihr Ansatz verstanden werden, «Philosophie» als Tertium zu verwenden und sie in anderen Traditionen verorten zu müssen, und so nicht nur viele andere Aspekte außer Acht zu lassen, sondern auch durch die Probleme dieser Zuschreibung kontraproduktiv zu den eigenen Zielen zu agieren. Hatte ich zuvor auch mit Weber gegen die exzessive Verwendung von «Kultur» etc. argumentiert, lässt sich dies in gewissem Sinne auch auf den Fall von «Philosophie» als prä-komparativem Tertium übertragen. Weber kritisiert beispielsweise treffend, dass wenn etwa Mou Zongsan v. a. als «chinesischer Philosoph» im Gegensatz zu westlichen Philosophen verstanden werde, ihn das zu einem «vessel of some abstracted <Chinese culture>» reduziere.<sup>367</sup> Weber weist treffend darauf hin, dass die Verwendung des Adjektivs «chinesisch» und Formulierungen wie «chinesische Kultur» durchaus für verschiedene Zwecke angemessen sein könnten, etwa aus politischen Gründen bzw. um eine Art «Gegendiskurs» einzurichten. Entscheidend sei aber, dass die Gegenüberstellung von Argumenten Mous und Kants problemlos ohne jeden Bezug auf «chinesisch» o. ä. erfolgen könnte, und dass, wenn ein Argument von Mou einen gewissen philosophischen Wert (*merit*) habe,

[...] then it should be possible to argue for that merit without having to even mention that Mou was <Confucian>, <Chinese>, [...]. It is in my view simply unnecessary and even misleading to the point of being counterproductive in its reificationist implications [...].<sup>368</sup>

Gleichermaßen ist es m. E. der Fall, dass der Vergleich von Mou und Kant auch problemlos ohne den expliziten Bezug auf «Philosophie» stattfinden kann («Kants Philosophie», «Mous Philosophie») und dass, wenn die Argumente von Mou und anderen einen philosophischen Wert haben, keinesfalls argumentiert werden muss, dass Mou ein «Philosoph» oder ein Vertreter «chinesischer Philosophie» o. ä. sei. Bei Weber geht es um die Feststellung, dass ein Vergleich immer möglich ist; mein Fokus liegt zudem darauf, dass ein Vergleich nicht zwischen zwei «Philosophien» in einer bestimmten Hinsicht stattfinden muss, sondern auch zwischen zwei anderen «Dingen» bzw. Philosophie und einem anderen «Ding» in einer bestimmten Hinsicht stattfinden kann. Die Comparanda müssen also nicht deswegen nebeneinander gestellt werden, weil sie beide Philosophien sind (also «two-of» von *dieser* einen, bestimmten Kategorie mit Pluralmöglich-

<sup>366</sup> Vgl. Weber 2014, 168. Vgl. Kapitel 6.2.1.

<sup>367</sup> Vgl. Weber 2013a, 599 f. Kurzzitat ebd., 600.

<sup>368</sup> Weber 2013a, 601. Vgl. ebd., 599–601.

keit), sondern das prä-komparative Tertium auch anders bestimmt werden kann – etwa u. a. als zwei «intellektuelle Texte», als zwei für Philosophen interessante Aussagen, als zwei Beiträge in Streitgesprächen oder auch als zwei männliche Weltzugänge. Ähnlichkeiten können auch auf diese Weise festgestellt werden, ebenso wie die entsprechenden Differenzen.

Weber weist darauf hin, dass es in Fällen ohne «common general term» schwieriger sei, ein prä-komparatives *tertium comparationis* zu ermitteln, etwa wenn «Primzahlen» mit der «Wüste Gobi» oder «Holz» und «Nacht» verglichen werden sollten. Nur weil es jedoch schwieriger sei, hier zu vergleichen, oder sogar in *spezifischen* Hinsichten ein Vergleich nicht möglich sei, bedeute das jedoch nicht, dass es sich um einen Fall von genereller Unvergleichbarkeit handle, wie Weber treffend hervorhebt. Wie zuvor besprochen, argumentiert er gegen die Unvergleichbarkeit und zitiert dazu etwa Umberto Eco, der in diesem Zusammenhang die Problematik von «Analogien» thematisiert und treffend argumentiert, dass jeder von uns die unbestreitbare Tatsache verinnerlicht habe,

[...] that *from a certain point of view everything bears relationships of analogy, contiguity and similarity to everything else*. One may push this to its limits and state that there is a relationship between the adverb ⟨while⟩ and the noun ⟨crocodile⟩ because – at least – they both appeared in the sentence that I have just uttered. But the difference between the sane interpretation and paranoiac interpretation lies in recognizing that this relationship is minimal, and not, on the contrary, deducing from this minimal relationship the maximum possible.<sup>369</sup>

Mit Ecos Beispiel von «while» und «crocodile» ist bereits angedeutet, dass Vergleiche mitunter schnell absurd und die Bedeutsamkeit von Analogien etc. schnell abwegig werden können. Wie Weber jedoch treffend anmerkt, sei mit diesem Beispiel entgegen Ecos Aussage noch nicht das «Limit» erreicht, weil sich auch «while» und «crocodile» etwa grammatikalisch (als Adverb bzw. Nomen), etymologisch oder poetologisch sehr gut in Beziehung setzen ließen. Weber geht noch weiter:

How about the word ⟨while⟩ and a living crocodile? What are they ⟨two of⟩? I would think that one could find a respect and hence a commonality on which to base a comparison. That the basis may indeed be minimal does not mean that there is no basis. Nor does it mean that overly minimal bases in any way recommend themselves for comparison.<sup>370</sup>

<sup>369</sup> Eco 1992, 48. Vgl. Weber 2014, 164 f. Kursivschreibung im Original. Eco fährt pointiert, sicherlich auch mit Relevanz für aktuelle politische Verschwörungstheorien, fort: «The paranoiac is not the person who notices that ⟨while⟩ and ⟨crocodile⟩ curiously appear in the same context: the paranoiac is the person who begins to wonder about the mysterious motives that induced me to bring these two particular words together. The paranoiac sees beneath my example a secret, to which I allude.» (Ebd.)

<sup>370</sup> Weber 2014, 165. Vgl. ebd., 164 f.

Weber verweist damit auch auf G. E. Moore und dessen Argument, dass alles im Universum allem anderen in mindestens einem Aspekt gleiche, nämlich, dass alles die Eigenschaft «being in the universe» habe. Darüber hinaus seien Vergleiche nicht nur mit Bezug auf eine geteilte «common property» der zu Vergleichenden möglich, sondern auch durch eine gemeinsame Beziehung zu etwas ihnen Äußeren, d. h. eine «[...] common relation to something to which they are otherwise thought unrelated».<sup>371</sup> Mit Bezug auf Panayot Botcharov nennt Weber als Beispiel für externe Beziehungen als Vergleichsgrundlage etwa zwei Farbtöne, die von der gleichen Person gemocht (oder auch nicht gemocht) würden und auf diese Weise eine Gemeinsamkeit erhielten. Diese Farbtöne könnten sowohl als ohne Beziehung zu dieser Person gedacht werden, als auch in Beziehung zu ihr stehend, was Weber als Aufweis für seine These sieht: Es demonstriere

[...] the soundness of the claim that anything is comparable with anything in some respect. This holds for the word «while» and a living crocodile as much as for prime numbers and the Gobi desert. [...] In cases where no specification of the *comparata* by means of a common general term is given (i. e., unlike in the example of two «shades of colors»), some such external relation might play the role of the «pre-comparative» *tertium*.<sup>372</sup>

Dass sogar eine «externe Beziehung» also als (prä-komparatives) Tertium dienen kann, erhöht die Möglichkeiten und die Komplexität der globalphilosophischen Auseinandersetzung nochmals. Treffend führt Weber weiter aus, dass gerade bei etwa komparativer Philosophie eine Untersuchung von z. B. Cicero und Konfuzius gerade dadurch motiviert sei, dass beide von Interesse für den Untersuchenden seien. Er fügt jedoch an, dass obgleich ein Vergleich aufgrund der Gemeinsamkeit des «being of interest to me» o. ä. möglich sei, dieser nicht immer empfehlenswert sei als das hauptsächliche Tertium, v. a. wenn der Vergleich auch für andere Forscher interessant sein solle.<sup>373</sup>

Zugleich weist Weber auch ganz allgemein treffend darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit dem Tertium unweigerlich auch zur Frage nach der Person, die den Vergleich anstellt, führe und dass das, was verglichen und in welcher Hinsicht es verglichen werde, auch erheblich von den Zielen und Interessen und Vorlieben der Person des Vergleichenden abhängt. Er führt Nelson Goodmans Beispiel der Gepäckstücke beim Check-In für eine Flugreise an, bei denen für die Airline (Gewicht, Größe, illegaler Inhalt etc.), für den Reisenden (Eigentum, Reiseziel etc.) und einen unbeteiligten Beobachter (Farbe, Machart etc.) unterschied-

<sup>371</sup> Weber 2014, 165. Vgl. ebd., 165–167. Weber bezieht sich u. a. auf Moore, George Edward (1953): *Some Main Problems of Philosophy*. London: Allen and Unwin.

<sup>372</sup> Weber 2014, 166. Vgl. ebd., 165–167. Kursivschreibung im Original. Weber bezieht sich auf Butcharov, Panayot (1966): *Resemblance and Identity: An Examination of the Problem of Universals*. Bloomington and London: Indiana University Press.

<sup>373</sup> Vgl. Weber 2014, 166.

liche Eigenschaften im Vordergrund stünden, und entsprechend je nach Sichtweise andere Gepäckstücke sich ähnlicher seien. Weber argumentiert, dass es sich mit Vergleichen zwischen chinesischer und japanischer «Kultur» oder chinesischer und griechischer Antike gleichermaßen verhalte und Ähnlichkeiten stets auch abhängig davon seien, wer die Vergleiche zu welchem Zeitpunkt anstelle.<sup>374</sup> Noch enger übertragen auf die Philosophie gilt das m. E. auch für die allgemeine globalphilosophische Debatte – was als «Philosophie» oder «philosophierelevant» gesehen wird, hängt stark davon ab, wer sucht und wann danach gesucht wird. Wenn in Japanologie oder Sinologie häufig linguistische oder kulturhistorische Aspekte im Vordergrund der Betrachtung stehen, geht es in diesem Sinne eben nicht mehr um «Philosophie».

Weber hält so seine These, dass alles verglichen werden könne, überzeugend aufrecht und fügt deutlich hinzu, dass «Unvergleichlichkeit» sich nur in Bezug auf ein spezifisches Tertium beziehen könne, bzw. darauf, dass das gewählte Tertium nicht gleichermaßen auf beide Comparanda beziehbar sei: «Äpfel» sind mit «Birnen» nicht als «Äpfel» vergleichbar, wohl aber in zahlreichen anderen Hinsichten. Ebenso verhält es sich m. E. mit «Philosophie» und anderen Traditionen des Denkens.

From a certain point of view, as many authors from Thomas Aquinas to Umberto Eco have stated, everything is similar to everything else. It should be stressed that along a minimal conception of commonality (one that bases its claim on the *tertium* being equally relatable to both *comparata*) there are plenty of ways to ensure comparability by means of relying on an external relation.<sup>375</sup>

Denn auch wenn es also nicht immer sinnvoll sein mag, mit bestimmten Tertia zu operieren, und es Vergleiche mit einer eher minimalen Vergleichsbasis geben mag, oder gar solche, die rein durch externe Beziehungen konstituiert werden («liked by me»), bedeutet das im Sinne Webers kein Argument gegen die grundsätzliche Vergleichbarkeit von allem:

That anything can be compared with anything does not mean that anything can be compared valuably with anything and should be compared with anything. To the contrary, focus on the *tertium comparationis* and the «pre-comparative» *tertium* precisely offers a means to evaluate comparisons. What are the chosen *comparata*? [...] Are there arguments presented for the choice and if so do we find them persuasive?<sup>376</sup>

374 Vgl. Weber 2014, 168 f. Er bezieht sich mit dem Check-In Beispiel auf Goodman, Nelson (1972): «Seven Strictures on Similarity», in: Ders.: *Problems and Projects*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

375 Weber 2014, 165. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original. Vgl. Kapitel 3.3.4.

376 Weber 2014, 168. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.



Dass alles mit allem verglichen werden kann, heißt also zusammengefasst *nicht*, dass sinnvolle und weniger sinnvolle Vergleiche, *tertia comparationis* und präkomparative *tertia comparationis* nicht unterschieden werden könnten. Damit zeigt Weber implizit m. E. auch, dass es keinesfalls notwendig ist, bei einer nicht-europäischen Quelle von «Philosophie» zu sprechen, um sie mit einer westlich-philosophischen Quelle vergleichen oder sie als Philosoph untersuchen zu können, in ihr philosophische Relevanz o. ä. zu sehen oder sie in eine philosophische Untersuchung miteinbeziehen zu können.

### 7.5. Anti-Eurozentrischer Eurozentrismus in der IKP<sub>C</sub>?

In diesem Abschnitt argumentiere ich, dass das anti-eurozentrische Vorgehen der IKP<sub>C</sub> selbst in einem gewissen Sinne die Züge des Eurozentrismus trägt, nicht zuletzt da auch der Philosophiebegriff in den Ansätzen der IKP<sub>C</sub> «a category imposed from without»<sup>377</sup> bleibt. Dieser ist freilich eine Umkehrung des bisher besprochenen Eurozentrismus im Sinne der «[...] exclusion of non-European modes of thought from <philosophy> [...]».<sup>378</sup> Die radikale Gegenposition, also die gut gemeinte Suche nach bzw. Zuschreibung von «Philosophie» weltweit und die forcierte Inklusion nichteuropäischer Formen des Denkens in die Kategorie «Philosophie», kann m. E. potentiell ebenso einen inhärenten und durchaus unbewussten Eurozentrismus zum Ausdruck bringen. «Anti-Eurozentrischer Eurozentrismus» soll in meiner Verwendung bedeuten, dass aktiv eine Form von Anti-Eurozentrismus vertreten wird und parallel dazu bzw. überwiegend durch das Vorbringen der anti-eurozentrischen Argumentation selbst ungewollt erneut Formen von Eurozentrismus auftreten. D. h. in diesem Fall: Der Anti-Eurozentrismus vieler globalphilosophischer Ansätze und insbesondere der IKP<sub>C</sub>, also ihre Positionierung gegen reduktionistische Fremd- und Eigenwahrnehmung, läuft selbst Gefahr eine eigene, inhärente Form des Eurozentrismus zu pflegen und zum Ausdruck zu bringen.

Damit meine ich *nicht* die zuvor besprochene Kritik von Brague, demzufolge es ein «typisch europäischer Gestus» sei, den allgemeinen Begriff «Zentrismus» auf Europa anzuwenden und von Eurozentrismus zu sprechen:

Nichts ist eurozentrischer als die Kritik des Eurozentrismus. Die Vorstellung, der zufolge so etwas wie Eurozentrismus existiert, ist vielleicht die einzige wirklich eurozentrische Attitüde.<sup>379</sup>

377 Connolly 2015, 15. Vgl. ebd., 15 f. Vgl. Kapitel 7.4.1.

378 King 1999, 243.

379 Brague <sup>2</sup>2013, 172. Vgl. ebd.

Für Brague bedeutet die Bezeichnung «Eurozentrismus» eine Anmaßung: Er sei begrifflich sowohl zu weit als auch zu eng, da «Zentrismus» ein allgemeines, alle Kulturen betreffendes Phänomen sei und daher in Anwendung auf Europa dieses nur unzureichend charakterisieren könne, weil es «nichts Spezifisches» aussage – außer, dass erneut eurozentrisch auf Europa fokussiert werde.<sup>380</sup> Wie oben gezeigt ist dieser Einwand von einem sehr speziellen Verständnis von «Zentrismus» abhängig.<sup>381</sup> Auch wenn ich letztlich gegen diese Interpretation argumentiert habe, ist Bragues Argument nichtsdestotrotz bedenkenswert: Natürlich kann auch die Verwendung des Begriffs «Eurozentrismus» allein bereits Gefahr laufen, als eurozentrisch zu gelten, weil der Fokus auf die Rolle des Westens bzw. Europas reproduziert und gefestigt wird.

Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu kritisieren etwa, dass in Gegenpositionen zum Eurozentrismus häufig das Element «Europa» durch ein anderes ausgetauscht werde,

[...] based on geography, religion, ethnic identity, or region, such as Afrocentrism, Islamic fundamentalism [...]. [...] [T]hey all rely on a similar «centrist» perspective, and in that way they use the same equation with different variables. In this sense, some of the critiques of Eurocentrism operate within the same «centrist» agenda and thus are equally problematic.<sup>382</sup>

Diese Formen eines Eurozentrismus durch die Betonung von Eurozentrismus sind m. E. in der IKP<sub>C</sub> jedoch tatsächlich kein prävalentes Problem: Schließlich sind ihre Autoren ja sehr bemüht, gegen Zentrismen aller Art zu argumentieren und sich nicht auf einseitige, sprich eurozentrische Weise nur mit dem «Eurozentrismus» auseinandersetzen.<sup>383</sup> Wenn Wimmer, Yousefi u. a. von «Zentrismus» statt «Eurozentrismus» schreiben, dann treffen sie damit eine die Kritik von Rémi Brague und anderen vorwegnehmende Differenzierung.

Ist die IKP<sub>C</sub> auch sehr bedacht, nicht in einen solchen anderen Zentrismus zu verfallen, bleibt sie durch ihre Form des Bezugs auf «Philosophie» m. E.

<sup>380</sup> Vgl. Brague<sup>2</sup> 2013, 172.

<sup>381</sup> Vgl. v. a. Kapitel 4.2.3. sowie Kapitel 4.4.1. und 4.4.4.

<sup>382</sup> Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu 2016, 197. Vgl. ebd., 197 f. sowie den ganzen Artikel als gute Übersicht einiger Problem anti-eurozentrischer Diskurse. Das schließt auch an die zuvor besprochene Problematik des *Europe-bashing* an, d. h. dass die Kritik am Eurozentrismus, in den Worten Shohats und Stams, einen «inverted European narcissism» zum Ausdruck bringe, der den Westen als Ursprung allen Übels erneut ins Zentrum rückt. Vgl. Shohat und Stam<sup>2</sup> 2014, 3. Vgl. Kapitel 4.2.3.

<sup>383</sup> Wenn überhaupt müsste im Sinne Bragues meinen Ausführungen der Vorwurf gemacht werden, durch den Fokus auf den Eurozentrismus in gewissem Sinne eurozentrisch zu sein – ein Umstand, der sich, abhängig vom Verständnis von «Eurozentrismus», vielleicht nie hintergehen lässt. Warum das m. E. jedoch nicht der Fall ist, habe ich in Kapitel 4 ausführlich besprochen, u. a. in Kapitel 4.2.3.

durchaus innerhalb einer problematischen «centrist agenda». Wenn Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu für einen neuen Forschungsansatz bzw. Paradigma zum besseren Verständnis des Eurozentrismus argumentieren, der eher die Kontextualität, Verbindungslinien und «historical change, the complexity of gazes, specificity of geography, and diversity of culture» in den Vordergrund stelle und «centrist narratives, binary oppositions, absolute contrasts, and homogenous perceptions» vermeide, dann würde sich wohl auch die IKP<sub>C</sub> einem solchen Ansatz anschließen und verpflichtet fühlen.<sup>384</sup> An der Erfüllung dieser Anforderungen scheitert sie jedoch begrifflich sowohl durch den zuvor problematisierten Fokus auf «Interkulturalität», als auch durch das Festhalten am Philosophiebegriff, der der beschworenen Komplexität und Kontextualität nicht gerecht wird und so selbst zu einem «zentristischen» Ansatz zu werden droht, der sich eben zu sehr auf «Philosophie» fokussiert bzw. «zentriert».

Auch der Postkolonialen Theorie wird Eurozentrismus vorgeworfen, gerade weil der Begriff «postkolonial» in Kreisen westlicher Akademiker populär sei, mitunter als Selbstzweck oder aus Karrieregründen, wie Castro Varela und Dhawan argumentieren, auch wenn «[...] der allzu lockere Umgang mit dem Vorwurf des Eurozentrismus diesem die Schärfe genommen hat [...]».<sup>385</sup> Diese Kritik kann in meinen Augen im Bereich der IKP<sub>C</sub> nicht ganz übernommen werden. Zwar ist es nicht auszuschließen, dass auch hier mit populären Schlagwörtern wie «interkulturell» Mechanismen wie jene von Castro Varela und Dhawan beschriebenen bedient werden sollen – womöglich ist es nie auszuschließen, dass in einem bestimmten Kontext durch den Gebrauch entsprechender Begriffe und Schlagwörter der «richtige Ton» getroffen werden soll, für die Reproduktion eines Diskurses als Selbstzweck oder um dem Fortkommen auf der akademischen Karriereleiter zu dienen. Davon abgesehen hege ich keine Zweifel an der Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit der IKP<sub>C</sub>: Sie führt diese Debatten in der Philosophie grundlegend nicht als Selbstzweck, sondern aus der echten Überzeugung, dass der Status quo der akademischen Philosophie nicht akzeptabel und eine Transformation von Nöten sei – sie will also nicht nur eine Mode bedienen.

Der Eurozentrismus-Vorwurf an die Postkoloniale Theorie entzündet sich, in der Darstellung von Castro Varela und Dhawan, zudem u. a. an zwei Punkten: Erstens an der Provenienz der Akademiker, die zur Postkolonialen Theorie forschen, und zweitens an der Differenz zwischen akademischem Anspruch und praktischer Umsetzung:

Die akademische Industrie verspricht, dass postkoloniale Theorie die Darstellung einer radikal revidierten Geschichte und die Generierung dissidenter Lesarten gewährt. Die Kritiker/-innen argumentieren dagegen, dass diese weder eine revolutionäre Methode

<sup>384</sup> Karaosmanoğlu und Karaosmanoğlu 2016, 211 f. Vgl. ebd., 210–212.

<sup>385</sup> Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 289. Vgl. ebd., 285–296.

entwickelt noch ein wirklich neues Untersuchungsfeld eröffnet habe. Postkoloniale Theorie konnte – gemäß dieser Stimmen – weder das Versprechen einhalten, Unterdrückung und Ausbeutung über Hybridisierung zu bezwingen, noch die radikale Hinterfragung von Kategorien leisten.<sup>386</sup>

Können diese Kritikpunkte auf die IKP<sub>C</sub> übertragen werden? Meines Erachtens kann sie für die Provenienz ihrer Verfechter nicht kritisiert werden, also dafür, dass viele IKP<sub>C</sub>-Autoren wie Wimmer, Stenger oder Kimmerle selbst aus Europa stammen und nicht europäisch-stämmige wie Mall (Indien) und Fornet-Becancourt (Lateinamerika) einen Großteil ihrer Ausbildung und professionellen Tätigkeit an europäischen Hochschulen zugebracht haben. Denn jenes generell zwar populäre, aber dadurch nicht minder fragwürdige identitätspolitische Argument bietet m. E. ganz allgemein keine Grundlage für nachhaltige Kritik und wäre insbesondere mit Bezug auf die Philosophie und ihren rationalen Anspruch unhaltbar: Es ist zunächst völlig irrelevant, wer ein Argument vorbringt – auch wenn verschiedene Hintergründe und Kontexte das Erkennen, Identifizieren oder Konstruieren von Problemen begünstigen mögen, und die Kontexte, aus denen ein Argument oder eine Fragestellung stammt, wie zuvor gezeigt Beachtung finden sollten. Was aber letzten Endes zählt, ist das Argument, und nicht die «Identität» der Argumentierenden.

Kann die IKP<sub>C</sub> andererseits auch dafür kritisiert werden, dass sie etwas verspricht und das nicht hält, gehalten hat oder überhaupt halten kann? Diese Kritik hingegen trifft m. E. auch auf die IKP<sub>C</sub> insofern zu, als sie die Hoffnung, die sie auf die «Interkulturalität» richtet, wie in Kapitel 6 argumentiert, nicht erfüllen können wird und damit eher neue Probleme kreiert, als die alten löst. Diese Kritik trifft sie ebenfalls bezüglich des Philosophiebegriffs, bei dem sie darin ihrem eigenen Anspruch nicht genügt, diese Kategorie tatsächlich radikal zu hinterfragen und auch hier Probleme eher reproduziert als löst – nicht zuletzt durch den Eurozentrismus, in den sie sich selbst hineinmanövriert.

Die kritischen Worte, die Osterhammel für die Postcolonial Studies findet, betreffen m. E. in gleicher Form auch die IKP<sub>C</sub>:

Sie gewinnen ihre Identität eher aus einem charakteristischen Sprachcode und einer kritischen Abwehr jeglicher Form von «Eurozentrismus» als aus gedanklicher Stringenz.<sup>387</sup>

Die mangelnde «gedankliche Stringenz» zeigt sich in der IKP<sub>C</sub> m. E. insbesondere an ihrem anti-eurozentrischen Eurozentrismus.

<sup>386</sup> Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 290 f. Die Darstellung der Kritik an der postkolonialen Theorie muss daher hier sehr unvollständig bleiben. Auch der Bezug auf Castro Varela und Dhawan wird nicht der komplexen Darstellung in ihrer Einführung gerecht, v. a. in ihrem Kapitel «Postkoloniale Theorie kritisch betrachtet». Siehe Castro Varela und Dhawan <sup>2</sup>2015, 286–336.

<sup>387</sup> Osterhammel <sup>2</sup>2013, 409 f.

### Anti-Eurozentrischer Eurozentrismus bei Immanuel Wallerstein

Von Immanuel Wallerstein übernehme ich die Formulierung «anti-eurozentrischer Eurozentrismus», der von «anti-Eurocentric Eurocentrism» spricht, allerdings in etwas anderer Form verwendet – abgesehen davon, dass sich seine Ausführungen v. a. auf sozio-ökonomische Verhältnisse sowie Kapitalismus-Kritik beziehen, und nicht direkt auf die wissenschaftliche Philosophie. Wallerstein warnt anschaulich vor dem Eurozentrismus wie auch vor den Gefahren des Kampfes dagegen:

[...] Eurocentrism [...] is a hydra-headed monster and has many *avatars*. It will not be easy to slaughter the dragon swiftly. Indeed, if we are not careful, in the guise of trying to fight it, we may in fact criticize Eurocentrism using Eurocentric premises and thereby reinforce its hold on the community of scholars.<sup>388</sup>

Im Kampf gegen die «Hydraköpfe» können also durch die Mittel des Kampfes neue Probleme aufkommen: Statt das «Ungeheuer» zu erlegen, um in Wallersteins Bild zu bleiben, entstehen so gewissermaßen neue Köpfe.

In seiner Analyse des Eurozentrismus in den Sozialwissenschaften erkennt Wallerstein «Eurozentrismus» also auch in anti-eurozentrischen Stimmen und fragt treffend: «What kind of curious animal could ‹anti-Eurocentric Eurocentrism› be?»<sup>389</sup> Er findet bei Kritikern des Eurozentrismus in den Sozialwissenschaften diesbezüglich zwei Arten von Behauptungen, die auch aus den bisherigen Einblicken in die IKP<sub>C</sub> strukturell nicht unbekannt vorkommen, nämlich: Zum einen, dass bis zu dem Zeitpunkt, als Europa mit seiner «geopolitical power» für Unterbrechungen der dortigen «Prozesse» gesorgt habe, andere «Zivilisationen» dabei gewesen seien, das Gleiche zu leisten wie Europa. Zum anderen sei das, was Europa geleistet habe, ohnehin

[...] nothing more than a continuation of what others had already been doing for a long time, with the Europeans temporarily coming to the foreground. [...] The [...] arguments, widely offered, seem to me to suffer from what I would term ‹anti-Eurocentric Eurocentrism›.<sup>390</sup>

Die Übertragung Wallersteins Argumente auf die Philosophie liegt auf der Hand: So habe ich zuvor u. a. die Argumente der IKP<sub>C</sub> dargestellt, denen zufolge auch die intellektuellen Leistungen aus nicht-graecoromanisch-abrahamitisch geprägten Gesellschaften «Philosophie» seien (also gewissermaßen dort das Gleiche geleistet worden sei). Zwar kann wohl nicht die Rede davon sein, dass Europa aktiv und gezielt versucht hätte, mittels seiner geopolitischen Macht den (wie auch im-

388 Wallerstein 1997, 22. Kursivschreibung im Original.

389 Wallerstein 1997, 32. Vgl. zu Wallerstein auch Kapitel 4, v. a. 4.2.3.

390 Wallerstein 1997, 31 f. Vgl. ebd.

mer geartet zu denkenden) «*philosophischen* Prozess» zu unterbrechen, was aber als Konsequenz, Begleiterscheinung und auch theoretischer Fundierung der «Unterbrechung» in anderen Bereichen durchaus mit Bezug auf das intellektuelle Leben im Allgemeinen der Fall war.

Wallerstein selbst bezieht sich auf den Kapitalismus und die Moderne (die er gleichsetzt), zu denen sich laut der Stimmen, die er kritisiert, auch Japan, China oder Indien strukturell auf separaten doch zeitgleich befahrenen Parallelstraßen der Entwicklung befunden hätten, die ebenfalls zu einem vollentwickelten Kapitalismus/Moderne geführt hätten, wenn nicht Europa dem zuvorgekommen wäre. In dieser Art von stufentheoretischem Argument der Entwicklung kritisiert Wallerstein u. a. die Annahme der «common subordination to an overarching pattern»<sup>391</sup>, d. h. der Entwicklung und der sozioökonomischen Verhältnisse in seinem Fall. Übertragen auf die Philosophie wäre der «overarching pattern» bzw. die «(kultur)überbrückende Struktur» das Vorhandensein von «Philosophie» in nichteuropäischen Gesellschaften, etwa im Sinne der Instanzierung von Malls *philosophia perennis* oder, wie bei Yousefi, als eine Art «anthropologische Konstante».

Wallersteins zweiter Aspekt, demzufolge die europäische Errungenschaft der Moderne bzw. des Kapitalismus lediglich eine Fortsetzung dessen darstelle, was zuvor bereits andernorts für lange Zeit geschehen sei, ist ebenfalls auf die Eurozentrismusdebatte in der Philosophie übertragbar: Schließlich weist die IKP<sub>C</sub>, wie zuvor besprochen, auf die möglichen Quellen und Vorläufer griechischen Denkens in Afrika/Ägypten oder Mesopotamien hin und argumentiert, dass viele Inhalte der Philosophie ihren eigentlichen Ursprung im geographischen Asien und Afrika gehabt hätten, oder eben anderswo reichhaltige, eigenständige philosophische Traditionen existiert hätten. Wallerstein wendet sich gegen diese Art von Argumentation, die bestreite,

[...] that there is anything really new in what Europe did. [...] It is said to follow from the prior marginality of Western Europe and the millennial construction of a Eurasian world ecumene that whatever happened in Western Europe was nothing special and simply one more variant in the historical construction of a singular system. This latter argument seems to me conceptually and historically very wrong.<sup>392</sup>

Wallersteins Darstellung erinnert durchaus an die Struktur der Argumente in der IKP<sub>C</sub>: «Philosophie» habe es potentiell zu allen Zeiten in vielen oder gar allen Kulturen gegeben, oftmals sei europäisches Denken rückständig gewesen, etwa im Vergleich zu arabischen oder chinesischen Gelehrten etc. Die Schlussfolgerung ist dann auch für IKP<sub>C</sub>-Stimmen, dass europäische Philosophie (zumindest

<sup>391</sup> Wallerstein 1997, 32. Vgl. ebd.

<sup>392</sup> Wallerstein 1997, 34. Vgl. ebd., 33–35. Er bezieht sich hier weiterhin auf Kapitalismus und Moderne.

bis zu einem gewissen Punkt) nichts «Neues» o. ä. sei, vielmehr nur eines von vielen möglichen Adjektiven zur Beschreibung *der* Philosophie. Wallerstein schließlich formuliert zusammenfassend:

This view of modern history seems to be very Eurocentric in its anti-Eurocentrism, because it accepts the significance (that is, the value) of the European *achievement* in precisely the terms that Europe has defined it, and merely asserts that others could have done it too, or were doing it too. For some possibly accidental reason, Europe got a temporary edge on the others and interfered with their development forcibly. The assertion that the others could have been Europeans too seems to me a very feeble way of opposing Eurocentrism, and actually reinforces the worst consequences of Eurocentric thought for social knowledge.<sup>393</sup>

Zwar gibt es gerade aus den Reihen der IKP<sub>C</sub> sehr wohl Stimmen, die eine ausschließlich europäische Definition von Begriffen ablehnt und interkulturelle Definitionsmethoden wie -inhalte anstrebt. Diese Versuche sind m. E. aufrichtig bestrebt in der Etablierung einer neuen Sichtweise, die nicht eurozentrisch ist, die also eben nicht davon ausgehen will, dass «[...] others could have done it too, or were doing it too [...] [,] that the others could have been Europeans too [...]».<sup>394</sup> Jedoch sind jene Versuche – und darin liegt die Tragik – bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt, da ein anti-eurozentrischer Eurozentrismus in dieser Art von Argument auch gerade in Bezug auf die Philosophie stets implizit vorhanden ist, weil die *Bedeutung* («significance») und der *Wert* («value») der Errungenschaft «Philosophie» (ungeachtet ihrer genauen Definition) letztlich im Sinne der europäischen Definition übernommen werden, lediglich eben mit der Ergänzung, dass «die Anderen» auch «Philosophie» hatten oder hätten haben können. Die Frage müsste vielmehr lauten, wie es überhaupt möglich sein sollte, die «Anderen» nicht im Sinne Wallersteins zu Europäern zu machen, wenn ihnen «Philosophie» zuerkannt werden soll?<sup>395</sup>

Wallersteins Kritik steht vor einem etwas anderen Hintergrund und dient einem anderen Zweck, zielt im Wesentlichen aber doch zumindest insofern auf dieselbe Problematik, als es um die Verallgemeinerung eines bestimmten, westlichen Konzepts bzw. um die Gleichsetzung dieses Konzepts mit gewissen grundle-

---

<sup>393</sup> Wallerstein 1997, 33 f. Meine Hervorhebung durch Kursivschreibung. Wallerstein bezieht sich hier mit «this view» im Rahmen seiner Besprechung des ersten Arguments auf dessen Implikation, dass «[...] given half a chance, Chinese, or Indians, or Arabs not only could have, but would have, done the same – that is, launch modernity/capitalism, conquer the world, exploit resources and people, and play themselves the role of evil hero». (Ebd., 33.)

<sup>394</sup> Wallerstein 1997, 33.

<sup>395</sup> Dies führt unweigerlich auf die Frage nach dem Begriffsverständnis von Philosophie zurück, und damit auch auf die Frage nach der Grenze, die allgemeine bzw. generische Begriffe von spezifischeren trennt.

genden, menschlichen Eigenschaften oder Tätigkeiten geht.<sup>396</sup> Wallerstein kritisiert, dass der Unterschied zwischen Europa und Nichteuropa bzw. zwischen verschiedenen «historical systems» nivelliert zu werden drohe und dass

[...] this line of argument is in no way anti-Eurocentric, since it accepts the basic set of values that have been put forward by Europe in its period of world dominance, and thereby in fact denies and/or undermines competing value systems that were, or are, in honour in other parts of the world.<sup>397</sup>

Wenn alles ohnehin darauf hinausgelaufen wäre, was Europa als erstes geschafft hat, es sich also nicht (neben allen *entanglements*) um eine Leistung des Westens/Europas gehandelt habe (bei Wallerstein der Kapitalismus, bei mir die Philosophie), dann werde Europa damit auch die Verantwortung genommen – in Wallersteins Fall für den Kapitalismus, wie er auch selbst schreibt:

By denying European credit, we deny European blame. What is so terrible about Europe's «conquest of the world» if it is nothing but the latest part of the ongoing march of the ecumene? Far from being a form of argument that is critical of Europe, it implies applause that Europe, having been a «marginal» part of the ecumene, at last learned the wisdom of the others (and elders) and applied it successfully.<sup>398</sup>

Dies gilt auch für die Philosophie: Wenn dem Westen «credit» versagt wird, wird ihm auch «blame» versagt. Es müsse daher darum gehen, Europas Anteil ebenso wie die Besonderheiten der europäischen Konstruktionen anzuerkennen, um überhaupt in der Lage zu sein, eben diese zu transzendieren.<sup>399</sup>

Daraus erwächst, auch über Wallerstein hinausgehend, m. E. verstärkt die Frage, inwieweit es gerechtfertigt ist, von einer allgemein menschlichen Disposition zu sprechen: Wo beginnt Eurozentrismus, und wo enden «anthropologische Grundeigenschaften» etc.? Wallerstein verweist auf Adam Smiths Auffassung über die Neigung in der menschlichen Natur «to truck, barter, and exchange one thing for another», der also als ein europäischer Intellektueller eine Aussage über die Natur des Menschen trifft, hier zu seiner Veranlagung zum wirtschaftlichem Handeln. Natürlich könnte nun für Wallersteins Beispiel etwa mit frühhistorischer und archäologischer Quellenarbeit versucht werden nachzuweisen, inwieweit bereits frühe Menschen in Handels- und Tauschbeziehungen auch über weite Strecken hinweg involviert waren, um Smiths These damit empirisch zu untermauern. Dieses Unterfangen wäre vermutlich weitgehend erfolgreich. Damit wäre Wallersteins Kritik am Kapitalismus vielleicht entschärft, aber keinesfalls das eigentliche Problem gelöst: Es bliebe die Frage bestehen, inwiefern zwi-

<sup>396</sup> Vgl. Wallerstein 1997, 34.

<sup>397</sup> Wallerstein 1997, 35.

<sup>398</sup> Wallerstein 1997, 35.

<sup>399</sup> Vgl. Wallerstein 1997, 38.



schen den allgemeinen Dispositionen eines «homo oeconomicus» und dem, was unter «Kapitalismus» im Detail verstanden werden soll, Unterschiede bestehen.

Denn die Frage ist m. E. letztlich nicht, was gemacht wird, sondern wie es benannt wird: Die Tatsache zu beobachten, dass Menschen tauschen, handeln und verkaufen ist nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass der «Kapitalismus» im Menschen angelegt sei. Ebenso wenig ist die Beobachtung, dass Menschen kritisch reflektieren oder grundlegende Lebensfragen stellen etc. gleichbedeutend damit, es als «Philosophie» zu bezeichnen. Auch die begriffliche Aneignung von Tätigkeiten, die zweifelsohne nie nur auf Europa beschränkt waren, ist einer der «Hydraköpfe» des Eurozentrismus.

### Ansätze der Problematisierung in der IKP<sub>C</sub>

Dadurch, dass die IKP<sub>C</sub> «Philosophie» in vielen oder gar allen Gesellschaften und «Kulturen» finden will, um den Eurozentrismus in der Philosophie zu überwinden, agiert sie m. E. selbst potentiell (anti-eurozentrisch) eurozentrisch. Denn sie wendet damit die Kategorie, die aus dem graecoromanisch-abrahamitischen Feld des erweiterten Europas stammt, auf Denken aus der restlichen Welt an, in der Annahme, dass es sich bei «Philosophie» um einen Gattungsbegriff o. ä. und bei «philosophieren» um eine Art anthropologischer Grundkonstante handle. Sie reproduziert damit (im Sinne Wallersteins) die Bedeutung (*significance*) und den Wert (*value*) des Begriffs in seiner europäisch-westlichen Prägung.

Dieses Problem scheint in ähnlicher Form und implizit auch der IKP<sub>C</sub> durchaus bewusst zu sein und wird auf verschiedene Weisen thematisiert, allerdings nie in letzter, selbstreflektiver Konsequenz. Yousefi etwa argumentiert gegen die «empirisch unangemessene», stereotype Zuschreibung bestimmter Formen von «Denken» durch eine «generalisierte Geographisierung», etwa Denken als «analytisch» oder «objektiv» im Westen und als «holistisch» und «spirituell» im Osten. Er warnt vor der Gefahr einer *self-fulfilling prophecy* und der

[...] Degradierung des Anderen zum Objekt eigener Projektionen [...]. Beide Denkmodelle, sowohl das analytische wie auch das holistische, sind in allen Kulturräumen anzutreffen, weil [...] zergliederndes und zusammenführendes Denken zwei Momente des Erkenntnisprozesses des Menschen darstellen, im Kern jenseits seiner kulturellen Zugehörigkeit.<sup>400</sup>

Es ist eine zweifellos richtige Beobachtung, dass stereotype Zuschreibungen aufgrund der geographischen Herkunft problematisch sind. Wohlweislich spricht Yousefi hier von «Denken», will aber im Allgemeinen auch den Begriff «Philosophie» für nichtwestliche Traditionen und Denker verwenden und projiziert damit m. E. gleichermaßen auf die «Anderen». Zugleich spricht er selbst von ei-

400 Yousefi 2013, 76. Vgl. ebd., 74–77.

nem «latentem Eurozentrismus», wenn Menschen ihre «eigene Kultur» durch die westliche «Brille» sähen, also

[...] arabisch oder afrikanisch aussehen, aber zumeist europäischen Idealen nachstreben [...]. Selbst interkulturelle Philosophen, die sich dieser Problematik bewusst sind, pflegen einen latenten Zentrismus, wenn und sofern sie mit europäisch-westlichen Begriffsapparaten ihre eigene Tradition beschreiben und mit anderen Philosophien in Beziehung setzen.<sup>401</sup>

Er fordert in diesem Sinne (begriffliche) «Kontextsensitivität» und argumentiert durchaus treffend, dass schließlich «europäische Philosophien» auch nicht angemessen mit den «Begriffsapparaten orientalischer Philosophien» dargestellt und verstanden werden könnten.<sup>402</sup> Zugleich übersieht Yousefi aber, dass sich andere Formen des Denkens auch der Kategorisierung als «Philosophie» entziehen und er so den von ihm monierten Fehler selbst zu begehen droht.

Kimmerle argumentiert allgemein gegen ein selektives Vorgehen auf Grundlage dessen, was man selbst als Philosophie verstehe, denn auch wenn dabei ein eurozentrischer Ausgangspunkt vermieden werde, «[...] ist es noch ein entscheidender Schritt bis zur Konstituierung der interkulturellen Philosophie».<sup>403</sup> Obgleich Kimmerle das treffend anspricht, übersieht er jedoch einen m. E. maßgeblichen Punkt: Wenn die «eigene Philosophie» die Auswahlkriterien nicht mehr liefern soll, dann müsste konsequenterweise auch der Begriff «Philosophie» vermieden, zumindest aber deutlicher in Frage gestellt werden. Das ist kein simples linguistisches Argument: Nur weil etwas sprachlich nicht vorkommt, bedeutet das selbstverständlich nicht, dass das Phänomen nicht zu beobachten sein oder dass aufgrund der griechischen Provenienz des Wortes damit etwas Japanisches nicht bezeichnet werden könnte. Der entscheidende Punkt ist aber, dass Kimmerle seine Feststellungen als Vertreter des akademischen Fachs Philosophie trifft, das als solches eine bestimmte, unweigerliche Prägung als europäische Wissenschaft hat. Allein die Suche nach dem Phänomen «Philosophie» in anderen «Kulturen» und Gesellschaften läuft damit bereits Gefahr, ungewollt einen anti-eurozentrischen Eurozentrismus zu vertreten.

Wenn Mall formuliert, dass der Begriff «Philosophie» griechisch sei, nicht aber «die Sache der Philosophie», dann ist das insofern treffend, als das, was Philosophierende im Einzelnen machen oder gemacht haben natürlich auch von Denkern in anderen Weltgegenden durchgeführt wurde.<sup>404</sup> Die Übertragbarkeit von Philosophie auf jene anderen Denktraditionen stelle ich nicht aufgrund der

<sup>401</sup> Yousefi 2013, 70. Vgl. ebd., 69 f.

<sup>402</sup> Vgl. Yousefi 2013, 70.

<sup>403</sup> Kimmerle 2002, 55. Kursivschreibung im Original. Vgl. ebd.

<sup>404</sup> Vgl. Mall im Interview, Hengst van Barloewen, 61 f. Kursivschreibung im Kurzzitat im Original.

begrifflichen Herkunft, oder der behaupteten Einzigartigkeit westlichen Denkens in Frage, sondern weil es sich um einen sehr komplexen und zugleich spezifischen Begriff handelt, dessen Übertragung mit negativen Formen der Projektion verbunden ist, mindestens insofern eine gewisse Vorstrukturierung der Quellen geschieht. Shimada argumentiert entsprechend, dass Mall mit seiner analogischen Hermeneutik und der IKP (allerdings mit Bezug auf die «essentialistisch-statische Kultur-Identitäts-Konzeption») in der «Sackgasse des erneuten Zentrismus» lande und auf der Basis eines «von Europa aus entworfenen Weltbildes» agiere.<sup>405</sup>

Selbst Wimmer argumentiert in seiner zuvor besprochenen Kritik an «Ethnophilosophie», dass diese auch vorliege,

[...] wenn die Strukturen von Sprache oder Institutionen eines Volkes rekonstruiert und dies dann als dessen «Philosophie» bezeichnet oder wenn Sprichwörter mit Hilfe von Begriffen interpretiert werden, die aus dem Fundus der europäischen Philosophie stammen.<sup>406</sup>

Für meine Argumentation liegt der zentrale Punkt darin, dass Wimmer zwar die Verwendung verschiedener Begriffe etc. treffend kritisiert und sogar «Philosophie» erwähnt, aber nicht ausreichende Konsequenzen für sein eigenes Programm interkultureller *Philosophie* daraus zieht. Durch genau diese Verwendung selbst wird eine eurozentrische Haltung zum Ausdruck gebracht, oder in Wimmers Worten hier, auch eine «Ethnophilosophie».

Es ist das Dilemma jeder Ethnophilosophie, daß sie ein besonderes, bislang verachtetes oder ignoriertes Denken ans Tageslicht bringen und mit dem Anspruch auftreten will, gleichberechtigt jedem anderen Denken, zumeist aber einer als monolithisch fingierten «abendländischen» oder «westlichen» Philosophie damit entgegenzutreten – und daß sie dabei regelmäßig zu Begriffen eben dieser kritisierten Tradition ihre Zuflucht nimmt.<sup>407</sup>

Obgleich meine Arbeit nicht suggerieren will, dass die IKP<sub>C</sub> selbst eine Ethnophilosophie ist, wie das beispielsweise Mecklenburg vornimmt,<sup>408</sup> sondern eine ähnliche Kritik als «anti-eurozentrischen Eurozentrismus» formuliert, kann diese Kritik Wimmers an der Ethnophilosophie auch die IKP<sub>C</sub> treffen – auch wenn sie sich dieser Gefahr bewusst ist und durchaus differenziert mit westlichen Traditionen umgeht. Letztlich operiert sie aber dennoch unter der Prämisse, dass es sich auch bei den fremden Inhalten um «Philosophie» handelt: Sie übernimmt damit einen westlichen Begriff, nimmt in ihm ihre «Zuflucht» und muss sich aufgrund seiner Kontextualität und Konnotationen mindestens insofern potenti-

405 Vgl. Shimada 2000, 403.

406 Wimmer 1996a, 176. Vgl. ebd. Vgl. zu Ethnophilosophie v. a. Kapitel 5.5.

407 Wimmer 1996a, 176. Vgl. ebd.

408 Vgl. Kapitel 5.5.

ell dem gleichen Vorwurf Wimmers stellen, woran auch ihre Plädoyers für einen augmentierten Philosophiebegriff nichts ändern.

Bernreuter thematisiert die Problematik diverser Zentrismen in der IKP<sub>C</sub>, nach eigenen Angaben, nicht zuletzt als «Selbstvergewisserung», weil er davon ausgehe, dass seine Arbeit selbst von eben jenen Zentrismen geprägt sein könnte. Zugleich sieht er diese Gefahr auch für die IKP<sub>C</sub> im Allgemeinen:

Ein Blick auf die vergangenen 20 Jahre von Theorie und Praxis interkultureller Philosophie, vor allem im deutschsprachigen Raum, zeigt, dass sie auf ihrem Weg zu einer bedingungslosen Öffnung auf das Philosophieren in anderen Kulturen hin sicherlich ein gutes Stück vorangekommen ist, zugleich jedoch stets von der Gefahr bedroht ist, wissentlich oder unwissentlich einer ganzen Reihe von Zentrismen nachzuhängen, die ihren eigentlichen Zielen diametral zuwiderlaufen.<sup>409</sup>

Für Bernreuter ist der Eurozentrismus also nur *ein* möglicher «Zentrismus» in der IKP<sub>C</sub>, etwa wenn «Europa» inhaltlich eine Art «Fixstern» bleibe, an dem sich auch oft interkulturelle Bestrebungen orientierten – was allerdings nicht nur ein Problem des Westens sei.<sup>410</sup> Problematisch ist m. E., dass auch durch den begrifflichen Fokus auf «Philosophie» und dessen Zuschreibung (hier bei Bernreuter selbst: «Philosophieren in anderen Kulturen»), Europa als «Fixstern» bestehen bleibt und damit also ein «Eurozentrismus» bekräftigt wird.

### Reduktion und intellektueller Imperialismus

Van Norden bespricht den Einwand, dass es sich bei der Kategorisierung nicht-westlichen Denkens als «Philosophie» selbst um eine Form von «intellectual imperialism» handle: Zwar gesteht auch er ein, dass eine gewisse Kontextualität beachtet werden müsse, weist den Einwand im Wesentlichen aber zurück und argumentiert, dass «Philosophie» auch im Westen nicht «monolithisch» sei. Da viele verschiedene Definitionen geläufig gewesen seien und auch heute keine Einigkeit bestehe, könnten Abweichungen bei nichtwestlichem Denken von westlichen Philosophieverständnissen nicht als Disqualifikation, auch «Philosophie» zu sein, gelten:

Plato, Kant, and Russell do not share one understanding of what philosophy is. Buddhists, Daoists, and Confucians do not agree about what makes someone a sage [...]. Consequently, the danger is not that we might mistakenly impose *the* unique Western conception of the philosopher onto (for example) *the* unique Chinese conception of the sage. Rather, the temptation to avoid is that what one Western philosopher does is definitive of

<sup>409</sup> Bernreuter 2011, 102f. Vgl. ebd. Siehe allgemein ebd. für verschiedene «Zentrismen» so wie vgl. Kapitel 6.1.

<sup>410</sup> Vgl. Bernreuter 2011, 103f.

all philosophy, and must be what philosophers in other cultures are doing (if they are doing philosophy at all).<sup>411</sup>

Van Norden problematisiert damit treffend diverse Aspekte, etwa die zuvor besprochene stereotype Eigen- und Fremdwahrnehmung, wenn er vorschlägt, von der Verwendung des bestimmten Artikels in der Geistesgeschichte besser abzusehen, also nicht von *dem* westlichen Begriff oder *der* chinesischen Sicht etc. zu sprechen, weil sie eine Einheitlichkeit und Einzigartigkeit suggerierten. Er verweist auch treffend darauf, dass sich innerhalb des Westens und etwa Chinas durchaus Denker und Traditionen mit großen Ähnlichkeiten finden ließen. Van Nordens Argument macht ebenfalls deutlich, dass auch innerhalb eines (wie auch immer zu definierenden) westlichen Kontexts Übertragungen und Projektionen ein Problem sein können. Dem unbenommen erfasst van Norden jedoch m. E. mit dieser Argumentation nicht den Kern des Problems: Schließlich geht es nicht darum, dass es nur eine Definition von Philosophie gäbe (obgleich gewisse Merkmale in den meisten Definitionen doch prävalent sind), die übertragen würde, sondern darum, dass mit diesem Begriff allgemein etwas überschrieben oder umgeformt wird, und so womöglich eine epistemologisch unhintergehbare, aber doch zu reflektierende Aneignung und Entfernung aus den ursprünglichen Zusammenhängen geschieht, die also die anderen Traditionen gerade *nicht* in ihrem Kontext situiert und sie als solche ernstnimmt etc.

U. a. mit van Norden wird deutlich, dass was zur Philosophie zählt und was nicht, keine Frage von absoluten Unterschieden ist: Es gibt Grauzonen und Randbereiche auch innerhalb des «Westens», wie etwa bereits in der Diskussion um meine Formulierung als «graecoromanisch-abrahamitisch» gezeigt. Dies ändert jedoch nicht das Problem der Übertragung von «Philosophie» auf nichtwestliche Kontexte. Van Nordens Problematisierung der kollektiven Singularisierung (*das* chinesische Denken etc.) steht auch in Verbindung mit der Problematik des repräsentativen Sprechens. Bernreuter etwa betont eine «gewisse Homogenisierung und Essentialisierung», die sich einstelle, wenn davon ausgegangen werde, dass z. B. ein indischer Philosoph für Indien bzw. Asien spreche oder ein brasilianischer für Brasilien bzw. ganz Lateinamerika:

Diese Idee eines «philosophischen Mandats» halte ich für grundlegend verkehrt, im wahrsten Sinne des Wortes: Hier werden individuelle Meinungen in ihr kollektives Echo verkehrt. Jeder und jede kann in einem philosophischen Diskurs erstrangig nur für sich selbst sprechen, klarerweise aus einem bestimmten Kontext heraus, der jedoch weder determiniert noch homogenisiert noch privilegiert. Die unvermeidliche Zentrik einer jeden

---

411 Van Norden 2017, 30. Vgl. ebd., 29–31. Kursivschreibungen im Original.

philosophischen Äußerung rechtfertigt nicht einen kulturellen Zentrismus, auf dem die Idee des Mandats beruht.<sup>412</sup>

Das knüpft an die zuvor besprochenen Probleme des «Zentrismus» sowie der binären Gegenüberstellung («der Westen» und «der Osten», «Asien» und «Europa» etc.) an. Dieses Denken der Repräsentativität wird selbst zu einer Art kolonialem Gestus, da es sowohl die Intellektuellen auf ihre geographische oder «kulturelle» Herkunft reduziert, als sie auch aus dem eigentlichen Diskurs, der ohne adjektivische Geographisierung stattfindet, exkludiert.<sup>413</sup>

Bernreuter problematisiert auch treffend den Ansatz, marginalisierte «Traditionen» schützen zu wollen, weil dieser oft mit «repräsentativem Sprechen» einhergehe und sich «als ein positiv gewendeter kolonialer Reflex» herausstelle, der

[...] in bedenklichem Maße paternalistische, romantizistische, exotistische und essentialistische Züge [zeigt], die nicht nur das eigene schematische Bild vom Anderen [...] diesem ungefragt überstülpen, sondern in ihrem protektionistischen Eifer auch schlicht dessen Selbstbestimmung untergraben. [...] In Verkennung der meist komplexen Realitäten zeichnet diese Haltung die betreffende Kultur häufig als utopischen Gegenentwurf zu den Defiziten der eigenen Tradition. Der Andere dient als Projektionsfläche für die Alternativen zur Unzufriedenheit mit dem Eigenen und wird damit verdinglicht.<sup>414</sup>

Formen von Paternalismus sind in der IKP<sub>C</sub>, wie zuvor besprochen, prävalent, nicht zuletzt wenn davon ausgegangen wird, dass die jeweils «Anderen» auf «Augenhöhe» angehoben oder als auf «Augenhöhe» befindlich anerkannt werden müssten oder anderer Formen der (philosophischen) Anerkennung bedürften. Die Gefahr, selbst zu einem kolonialen Gestus zu werden, gilt m. E. auch in Anwendung auf den Philosophiebegriff – also nicht nur für die Inhalte, sondern auch dafür, wer als «Philosoph» oder welche Tradition als «Philosophie» bezeichnet wird. Bernreuter schlägt als möglichen Ausweg aus dem «Dilemma» der Repräsentativität, das ein «virulentes Problem im interkulturellen Dialog» darstelle, vor, «kleinkörnig» und konkret zu diskutieren, was die «vermeintlichen Repräsentativitäten» sowie die «kulturellen Metaerzählungen» eher in den Hintergrund rücke.<sup>415</sup>

Geht es bei Bernreuter um «Kulturen» etc., wäre m. E. eine «kleinkörnige» Anwendung auch bezüglich der Philosophie selbst von Nöten: D. h., statt nicht-westliches Denken als «Philosophie» zu kategorisieren, eine «kleinkörnige Be-

<sup>412</sup> Bernreuter 2007, 121. Vgl. ebd. Er legt hier besonderes Augenmerk auf die «kontinentale Reichweite» und erwähnt folglich in seinen Beispielen nur die Repräsentation der Kontinente, die ich durch die Länder ergänze.

<sup>413</sup> Vgl. auch Kapitel 6.2.1. zu «inkludierender Exklusion».

<sup>414</sup> Bernreuter 2007, 122. Vgl. ebd., 121–123

<sup>415</sup> Vgl. Bernreuter 2007, 121 f.

trachtung» dieses Denkens in seinem Kontext und seiner Spezifität anzustrengen, ohne dabei in einen Relativismus zu verfallen. Es geht dabei um eine gewisse Balance, weder die Kategorie «Philosophie» zu oktroyieren und dadurch mitunter auch als beispielsweise «chinesische Philosophie» inkludierend zu exkludieren, noch zwangsweise gänzlich aus der philosophischen Behandlung auszuschließen.

Ähnlich problematisiert Bernreuter in etwas anderem Kontext diese Haltung:

Indem sie sie in einer oft lediglich von außen zugeschriebenen traditionellen Form bewahren möchte, schafft sie ein kulturelles Reservat. Nicht selten finden sich deren Mitglieder dann als Objekte der folkloristischen Neugier ihrer vermeintlichen Anwälte wieder oder verkaufen notgedrungen ihre konservierte Authentizität zur voyeuristischen Belustigung. [...] Der Schritt vom exotistischen Kulturzoo zum exhibitionistischen Kulturbordell ist dann nicht mehr groß.<sup>416</sup>

Ein «kulturelles Reservat» wird m. E. jedoch auch durch die Zuschreibung «Philosophie» geschaffen, in Abhängigkeit von diesem externen Faktor und verbunden mit einer starken «Entfremdung» aus den originären Zusammenhängen. Wenn Bernreuter von «Kulturzoo» spricht, dann ist das auch ein passendes Bild für die Philosophie, wenn Formen des Denken aus ihren Kontexten (ein Stück weit) entfernt wurden und im «Zoo» der IKP zur Schau gestellt werden, ggf. auch in passenden «kulturellen Reservaten».

Die europäische bzw. westliche Prägung eines Untersuchungsgegenstands ist oftmals sehr implizit und kaum erkennbar. Luhmann etwa führt das Beispiel der Menschenrechte an, die aus der ihm zufolge sehr entscheidenden Rolle des Rechts in Europa resultiert hätten: Europas starke «Rechtkultur» habe ab spätestens dem 11. Jahrhundert mit der Unterscheidung Recht/Unrecht die gesamte europäische Geschichte als entscheidendes «Mittel sozialer Ordnung» geprägt. Die Menschenrechtsfrage werde durch dieses ausgeprägte «Juristische» auch etwas «Europäisches». Für einen Japaner hingegen sei diese starke Betonung von Recht bzw. Unrecht «im sozialen Verkehr» laut Luhmann «völlig unbegreiflich», «unpassend» oder «unzivil in gewisser Weise». Luhmann verweist im gleichen Sinne auch auf den Individualismus als «Erbe einer bestimmten Epoche» der europäischen Geschichte und als für einige Länder ebenfalls «vollständig unverstänlich». Luhmann sieht dies als ein Beispiel dafür,

[...] dass wir immer noch unter dieser Vorstellung einer durch Europa geprägten Kulturgeschichte denken, obwohl wir im Rahmen einer jetzt deutlich sichtbaren Weltgesell-

---

<sup>416</sup> Bernreuter 2007, 122. Vgl. ebd., 122 f.

schaft eigentlich Anlass hätten, uns das ein zweites Mal zu überlegen. Das kann natürlich wiederum mit europäischen Mitteln geschehen [...].<sup>417</sup>

Auch Obert kritisiert die «vorgängige Reduktion fremden Denkens» durch bestimmte globalphilosophische Ansätze, bei denen wie selbstverständlich alles in die Terminologie der akademischen Philosophie gegossen werden müsse:

Die Herangehensweisen der interkulturellen wie der vergleichenden Philosophie verfehlen genau jene Andersheit, um die es ihnen zu tun ist; dies jedoch nicht, weil die Andersheit eine irreduzible, eine ‹radikale› Fremdheit wäre, sondern weil sie in beträchtlichem Maße methodisch vorweg schon auf ganz bestimmte Formen der Ähnlichkeit reduziert worden sein muß, bevor sie auch nur relevant werden kann.<sup>418</sup>

Obert kritisiert, dass sich die IKP nicht ausreichend mit Sachfragen auseinandersetze, sondern beim Reden über Möglichkeiten der Erweiterung des Denkens und des Austauschs stehenzubleiben scheine. Derartige Kritik betreffe dann wohl auch die vorliegende Arbeit, die sich mit Grundlagenfragen auseinandersetzt, da diese m. E. vorrangig sind, um einen Austausch in «Sachfragen» überhaupt durchführen zu können. Dieser Kritik Oberts kann ich mich daher nicht anschließen, wohl aber jener, dass die IKP<sub>C</sub> die von ihr beschworene «Andersheit» der «Anderen» durch ihre eigenen Thesen, Methoden und Begriffe verfehle. Auch Oberts darauf aufbauende Argumentation, der zufolge im Rahmen der IKP, die sich auf die Reflexion von «Eigenheit und Andersheit oder Fremdheit» fokussiere, die «von innen heraus zu leistende Erweiterung» nicht erbracht werden könne, schließe ich mich an. Obert kritisiert die «Reduktion fremden Denkens», die systematisch die Reflexionen und Praktiken ausschließe, die nicht zu den Problemen und Strukturen europäischer Philosophie passten, wodurch dieser auch die charakteristischen Abweichungen entgingen.<sup>419</sup> Dies gilt m. E. auch gerade für den Philosophiebegriff selbst, der in Anwendung auf «fremdes Denken» unweigerlich eine Reduktion bedeutet.

Obert selbst will letztlich für einen transkulturellen Philosophiebegriff argumentieren, als eine «echte Alternative» im Gegensatz zur IKP, die er als eine «mit eigentümlichen blinden Flecken behaftete Übergangsform westlicher Fachphilosophie» erachtet.<sup>420</sup> Ein blinder Fleck neben dem Fokus auf «Kultur» ist sicherlich auch der Eurozentrismus in der IKP<sub>C</sub>, auf den m. E. implizit auch Obert hinweist. Eingedenk meiner Problematisierung von «transkulturell» sowie der

<sup>417</sup> Luhmann 1995b, ca. 30:01–30:25 (ohne Verzögerungslaute o. ä.). Vgl. ebd. ca. 27:33–31:00. Das lese ich nicht als inhaltlichen Einwand gegen die Idee der Menschenrechte, vielmehr als einen methodisch-interkulturellen Verweis auf globale Probleme im Umgang mit Menschenrechten.

<sup>418</sup> Obert 2009, 315.

<sup>419</sup> Obert 2009, 315. Vgl. ebd., 314 f.

<sup>420</sup> Vgl. Obert 2009, 315–317. Kurzzitat von 316.



Verhaftung auch dieses Begriffs an der Kulturproblematik könnte jener Forderung Oberts m. E. jedoch nur unter der Voraussetzung zugestimmt werden, dass sich das «trans» in «transkulturell» auch auf das buchstäbliche Transzendieren des Fokus auf «Kultur» selbst bezöge, an der auch Obert festhält. Jedoch entspricht Oberts Argumentation meiner eigenen insofern, als auch er damit für die Überwindung «disziplinärer Schranken» und eine reflektierte, sachkundige Erweiterung des philosophischen Auseinandersetzung plädiert, also

[...] daß wir genau die Lese- und Denkerfahrungen, die wir in der Auseinandersetzung mit Außereuropa je schon gewonnen haben, ohne disziplinäre Schranken in eine philosophische Kritik einfließen lassen. [...] [S]elbst noch an mangelhaften und irregeleiteten Übersetzungen außereuropäischer Quelltexte lassen sich über eine vergleichende Behandlung oder Diskussion von Aussagen hinaus durchaus Ansätze zum Nachfragen und zu einer kritischen Reflexion über eigene und fremde Verständnismuster, vor allem aber über *Motivation und Anlage des Denkens*, gewinnen.<sup>421</sup>

Eine Reduktion nichtwestlichen Denkens soll in diesem Sinne also weder durch die Kategorisierung als «Philosophie» erfolgen, noch durch die disziplinäre Exklusion aus der akademischen Philosophie.

### **Vorstrukturierung, Einseitigkeit und Projektion**

Sebastian Conrad betont, wie zuvor besprochen, in seiner Auseinandersetzung mit Chakrabartys Argumenten die Vorstrukturierung durch «vorgeblich analytische Begriffe» in den modernen Sozialwissenschaften, die europäisch-westliche Erfahrungen in eine «universale Theoriesprache» übersetzten. Die Gegenforderung mit Chakrabarty und Conrad lautet aber nun nicht, diese Kategorien aufgrund ihrer Provenienz abzulehnen oder einen Relativismus zu vertreten, auch weil diese Kategorien in betroffenen, nichtwestlichen Ländern durchaus als «außerordentlich nützlich» erachtet würden, sondern:

Statt diese Kategorien also loszuwerden, kann das Ziel nur lauten, sich stets darüber Rechenschaft abzulegen, dass ihre weltweite Verbreitung nicht einem inhärenten Universalismus zu verdanken ist. Stattdessen war die Diffusion moderner Kategorien das Ergebnis eines Prozesses, der sowohl auf ihrer Übernahme und Aneignung beruhte als auch auf ihrer Durchsetzung unter Bedingungen ungleicher Machtverhältnisse.<sup>422</sup>

Wohlgermerkt spricht Conrad hier nicht von Philosophie, deren Fall durchaus etwas anders gelagert ist, insofern ihre Anwendung auf nichtwestliche Phänomene der Geistesgeschichte in der akademischen Philosophie nicht üblich ist, aber

<sup>421</sup> Obert 2009, 316f. Kursivschreibung im Original.

<sup>422</sup> Conrad 2013, 142. Vgl. ebd., 141–144. Er bespricht Chakrabartys *Provincializing Europe*. Vgl. Kapitel 5.0.

umso mehr in der IKP<sub>C</sub> und anderen globalphilosophischen Unternehmungen eine solche Übertragung forciert werden soll.

Conrads, van Nordens und Oberts Problematisierungen weisen auf das Problem der Projektion hin, das laut Connolly eine der schädlichsten Fehlerquellen in «cross-cultural studies» darstelle sowie Ausdruck einer gewissen Einseitigkeit sei, v. a. auch wenn bestimmte Texte oder Denker isoliert von ihrem Kontext betrachtet würden: «[...] [W]e are in danger of *projecting* assumptions from our own cultural and philosophical background onto the texts in question.»<sup>423</sup> Connolly erachtet das zunächst als Gefahr bei der isolierten Betrachtung von Einzelautoren, auf die dann projiziert werde, wenn sie nicht im Verbund mit ihren Traditionen und deren Hauptthemen und Konzepten betrachtet würden, und sieht in dieser Einbettung etwa buddhistischer Autoren und Themen in die «Buddhist tradition as a whole» auch die Lösung zu solchen missverständlichen Projektionen. Das Problem ist m. E. damit jedoch noch nicht erledigt, da die Projektion auch die Traditionen selbst sowie die Kategorien ihrer Beschreibung wie «Philosophie» oder «Religion» (oder ggf. auch «Buddhismus») betreffen kann.<sup>424</sup>

Connolly thematisiert das Problem der Einseitigkeit und der Projektion in der Komparativen Philosophie: Im Gegensatz zu «Inkommensurabilität», die Connolly als die Abwesenheit von «tradition-neutral language or standards» definiert, sieht er «Einseitigkeit» (*one-sidedness*) dann gegeben, «[...] when one party in the conversation forces its language and standards onto the other».<sup>425</sup> Eine der vielen Formen von Einseitigkeit in der Geschichte der (komparativen) Philosophie habe etwa darin bestanden (und bestehe mitunter bis heute fort), wenn

[...] many European philosophers who encountered non-Western thinkers and texts ended up *projecting* their own fixations onto them, assuming that these thinkers and texts had the same concerns as they did. Though the same thing may easily happen today, projection is now generally recognized as an interpretive vice. Yet there still exists the problem of the *asymmetry* of comparative philosophy: when we look at the discipline as a whole, Western philosophical categories dominate much of the discourse, to the exclusion of other cultural traditions.<sup>426</sup>

Projektion und Asymmetrie bestehen m. E. bis heute nahezu unverändert fort, insbesondere wenn man bedenkt, dass viele Formen von Projektion unbewusst ablaufen und mitunter als Teile ausgedehnter blinder Flecke, auch in der Wissenschaft. Projektion ist dabei m. E. das schwerwiegendere Problem, da es wesent-

423 Connolly 2015, 53. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

424 Vgl. Connolly 2015, 53. Siehe allgemein auch Schmidt 2011.

425 Connolly 2015, 106. Vgl. ebd., 105 f. Vgl. auch Kapitel 5.0. und 7.4.1.

426 Connolly 2015, 106. Vgl. ebd., 106–109. Kursivschreibung im Original.

lich diffiziler zu beheben ist, während mit einer Asymmetrie im Sinne der Dominanz in einem Diskurs durchaus *diskursiv* umgegangen werden kann.

Connolly ist der Auffassung, dass, während Asymmetrie ein «kollektives Phänomen» darstelle, Projektion ein individuelles «Laster» sei:

The projection error occurs when, in ignorance of the meaning or motivation of philosophy from another culture, we understand it solely in categories already familiar to us. Instead of shifting our horizon to meet the horizon of the other, we remain exactly where we are, absorbing the other into our fixed way of seeing things. We do not let our interlocutors speak for themselves as equal partners in dialogue, but rather do all the talking for them.<sup>427</sup>

Der Clou liegt m. E. darin, dass bereits in der breiten Anwendung von «Philosophie» auf andere Denktraditionen der «Projektions-Fehler» potentiell begangen wird, auch bei Connolly, etwa wenn er diesen Fehler in der zitierten Weise beschreibt mit der «philosophy from another culture».

Ganz treffend – wie auch viele Denker der IKP<sub>C</sub> – thematisiert Connolly die Probleme von Einseitigkeit, Projektion und Asymmetrien, die auch in der gegenwärtigen (komparativen) Philosophie ein schwerwiegendes Problem darstellen können, sowohl für westliche Philosophen als auch für beispielsweise chinesischesprachige Veröffentlichungen, die überwiegend mit westlichen Kategorien operierten.<sup>428</sup> Auch Connolly verweist auf Saids Orientalism und die Probleme der Repräsentation nichtwestlichen Denkens durch westliche Kategorien und kritisiert, dass «nichtwestliches Denken» (was er als «non-Western philosophies» formuliert) in Kategorien der westlichen Philosophie wiedergegeben werde.<sup>429</sup> Zugleich hält er überzeugend fest, dass die Verwendung von Kategorien aus «our own tradition» nicht notwendigerweise schlecht sei und betont die Wichtigkeit von «conceptual translation»: «If a philosophy from one culture can be put into the concepts of another, it shows that philosophy has some appeal beyond its original setting.»<sup>430</sup>

Dabei argumentiert gerade Connolly ausgesprochen differenziert und spricht wichtige, zentrale Punkte an. Zudem ist er sich auch bewusst, dass Vorannahmen oft blind für einen selbst seien und auch er bei sich selbst wohl Formen der Projektion noch nicht erkannt habe.<sup>431</sup> Allerdings divergiert sein Philosophieverständnis offensichtlich von meinem – auch hier erweisen sich die unterschiedlichen Ebenen und Verwendungsmöglichkeiten von Philosophie als ein Teil des Kernproblems (siehe Kapitel 7.6.). Entsprechend übersieht er m. E. die

427 Connolly 2015, 106. Vgl. ebd., 106–109, v. a. 109.

428 Vgl. Connolly 2015, 108 f.

429 Vgl. Connolly 2015, 109 f.

430 Connolly 2015, 111 f.

431 Vgl. Connolly 2015, 121.

Projektionsproblematik in der Anwendung von «Philosophie». Wenn Connolly darauf hinweist, dass Projektion nicht nur aus Arroganz oder Gleichgültigkeit geschehe, sondern auch wohlmeinende Ansätze betreffe, dann gilt das m. E. auch für seinen sowie für die Ansätze der IKP<sub>C</sub> und viele andere globalphilosophische Richtungen:

Our own presuppositions about philosophy can be so engrained that we unwittingly transfer them onto others. In doing so, we may be lulled into the belief that we have actually understood other cultures' philosophies, when in fact we have just remade them our own image.<sup>432</sup>

Als mögliche Bereiche, in denen solche Projektionen auftreten könnten, nennt er etwa neben divergierenden Arten des Lesens, Rezipierens und Schreibens von «Philosophie» auch Klassifikationen, Begriffe und Methoden; letzteres beispielsweise wenn nichtwestliche Texte und ihre Argumentation an sokratischem Vorgehen gemessen würden. Connolly betont treffend, dass sich diese «Projektionen» eben auch im «unconsciously imposing one's concepts on others» bestehen könne, was m. E. letztlich jedoch auch auf ihn selbst zutrifft. Er formuliert:

Comparative philosophers tend to use predominantly Western categories like epistemology, ethics, metaphysics, logic, aesthetics, [...] etc., to characterize non-Western thought (not to mention [...] the category of 'philosophy' itself). The same goes for competing theories [...], so that we end up discussing whether Buddhist ethics is best classified as deontological or consequentialist [...]. While the use of the terms themselves is not necessarily problematic, if we are too inflexible in our understanding of what they mean, we may be guilty of the projection error.<sup>433</sup>

Connolly ist sich der Problematik mit «Philosophie» also grundlegend durchaus bewusst, schätzt den problembergenden und problemgenerierenden Gebrauch der Termini allerdings anders ein und meint, dass mit einer gewissen «Flexibilität» im Verständnis der Begriffe die Problematik umgangen werden könne. Während das im Allgemeinen auch in meinen Augen einen gangbaren und nachhaltigen Weg des globalen Dialogs skizziert, scheint es mir in diesem Fall zu leichtfertig zu sein, angesichts der historischen Schwere des Philosophiebegriffs, auch wenn Connolly, ähnlich zu Mall, schreibt, dass es ein Fehler wäre, aufgrund der westlichen Herkunft des Begriffs «Philosophie» die Praxis des Philosophierens nur im Westen zu sehen:

The words 'history' and 'poetry' are also derived from the ancient Greeks, but this does not mean that there have not been historians or poets in other parts of the world. The

432 Connolly 2015, 119. Vgl. ebd., 119–121.

433 Connolly 2015, 120. Vgl. ebd., 119–121.

term is not the same as the thing it names. Perhaps other cultures have possessed practices similar to philosophy, but under different designations.<sup>434</sup>

Genau darin aber liegt der entscheidende Punkt: Wenn anderswo Ähnliches unter anderen Bezeichnungen zu finden ist – wieso das dann als «Philosophie» bezeichnen? Schließlich ist ein Haiku oder Tanka kein Minnegesang, um bei Connollys *poetry* Beispiel zu bleiben. Auch wenn sich alle drei Lyrik-Genres (u. a.) der Liebesthematik widmen, würde doch niemand Walther von der Vogelweide als Tanka-Sänger oder Matsuo Bashō 松尾芭蕉 als Minne-Dichter kategorisieren. Das schließt an die zuvor besprochene «ladder of abstractions» an, sowie an die Frage, wo «Philosophie» auf ihr eingeordnet werden muss. Während m. E. *poetry* bzw. «Lyrik» wie in Connollys Beispiel oder «Geschichte» m. E. ausreichend abstrakt und allgemein sind, ist das für «Philosophie» nicht der Fall.<sup>435</sup>

Connolly bespricht in diesem Kontext auch die Idee der «Brückenkonzepte» (*bridge concepts*) und meint damit Begriffe, die unabhängig von Traditionen seien:

[G]eneral terms – such as ‘person’, ‘virtue’ or ‘human nature’ – that are used to guide and ground our discussion of culturally distinct philosophies without projecting a foreign vocabulary onto one of them. These terms would allow us a neutral framework for the conversation to take place.<sup>436</sup>

Da auch diese Konzepte oft stark von den Konnotationen einer Tradition geprägt seien, schließt er, dass man bei ihrer Auswahl so sparsam und zurückhaltend wie möglich agieren sollte, ohne sie jedoch an einem «unreasonable standard» der vollständigen Neutralität zu messen.<sup>437</sup> «Brückenkonzepte» entsprechen in Connollys Deutung also in etwa dem, was ich zuvor bei den Familienähnlichkeiten als «Familiename» formuliert hatte, oder was die IKP<sub>C</sub> als «Gattungsbegriff» bezeichnet. Dass «Philosophie», meiner Argumentation entsprechend, nicht als «Brückenkonzept» dienen kann, bedeutet nicht, dass eine Alternative leicht zu bestimmen wäre: «Denken», «kritische Reflexion» o. ä. müssen also auch stets auf ihre Konnotationen und mögliche Übertragungen geprüft sowie abgeglichen werden mit möglichen Entsprechungen in anderen Sprachen. Auch Connolly betont, dass es alleine im Westen viele divergierende Auffassungen zu «Philoso-

<sup>434</sup> Connolly 2015, 16. Vgl. ebd., 15 f.

<sup>435</sup> Freilich kann und muss auch mit Bezug auf Lyrik/*poetry* gefragt werden, inwieweit etwa japanische Haiku, Tanka oder Waka als solche klassifiziert werden können, oder ob eine andere Kategorie besser wäre.

<sup>436</sup> Connolly 2015, 116 f. Er bezieht sich auf Thesen von Aaron Stalnaker. Connolly weist u. a. darauf hin, dass «Brückenkonzepte» im Sinne der Familienähnlichkeiten keine von vorneherein festgelegten, eindeutigen Bedeutungen hätten, sowie: «Picking bridge concepts is something of an art.» (Ebd., 117.)

<sup>437</sup> Vgl. Connolly 2015, 117.

phie» gebe, und formuliert wohl stellvertretend für nahezu alle globalphilosophische Bemühungen:

The goal is not to take a single idea, Philosophy, and stamp it onto other cultures, but to enrich an already diverse set of conceptions of philosophy and philosophical practices.<sup>438</sup>

Damit drückt er das Dilemma auch der IKP<sub>C</sub> aus: Ohne es zu wollen, wird anderen «Kulturen» eben doch der Stempel der «Philosophie» bereits durch die Anwendung des Begriffs aufgedrückt.

### 7.5.1. Philosophie und anti-eurozentrischer Eurozentrismus

In der griechischen Mythologie ist der Schmied Prokrustes ein Übeltäter, der vorbeikommenden Reisenden ein Bett für die Nacht anbietet. Wenn sie zu groß oder zu klein für das Bett sind (was immer der Fall ist), streckt und hämmert er sie in die Länge oder sägt ihnen eben Gliedmaßen ab, um sie passend für das Bett zu machen. Entsprechend steht der Ausdruck «Prokrustesbett» für ein «Schema, in das jemand gezwängt wird» oder eine «unangenehme Lage, in die jemand mit Gewalt gezwungen wird», ähnlich dem zuvor besprochenen «geistigen Joch» (Osterhammel und Jansen) des Eurozentrismus.<sup>439</sup>

Die Anwendung von «Philosophie» als Zuschreibung hat eine m. E. stets potentiell prokrusteische Qualität. Auch die Bemühungen der IKP<sub>C</sub> erweisen sich so kontinuierlich als Prokrustesbett: Ihre Versuche, «Philosophie» neu zu bestimmen, stehen stets im Schatten der eurozentrischen Vergangenheit des Begriffs und der westlichen Prägung des akademischen Fachs. Gassmann et al. verweisen treffend auf diesen auch ihres Erachtens ebenso entscheidenden wie oftmals unbeachteten Aspekt:

[I]f we apply Wittgenstein's famous formula that «the meaning of a word lies in its use in language», we have to account for the fact that the word «philosophy» has been used, over the past centuries, to qualify or disqualify China, Japan, India, and the Islamic world [...] by holding them to the measuring rod of Western philosophy, however defined.<sup>440</sup>

Das entspricht meinen bisherigen Ausführungen: Philosophie ist, egal wie sie definiert wird, in der Tat eine Messlatte (auch im Sinne eines Prokrustesbetts), die an nichtwestliches Denken mindestens unbewusst angelegt wird (und oftmals auch auf westliche Quellen), ungeachtet der vielen weiteren Ebenen in einem gebrauchstheoretischen oder auch alltagssprachlichen Sinne (siehe Kapitel 7.6.)

<sup>438</sup> Connolly 2015, 16. Vgl. ebd.

<sup>439</sup> Vgl. Dudenredaktion (2018a) für beide Kurzzitate. Vgl. ebd. Zum «geistigen Joch» vgl. u. a. Kapitel 4.3.2., 4.4.2., 5.1. und 5.5.1.

<sup>440</sup> Gassmann et al. 2018, 8 f. Vgl. ebd.

Den Mechanismus der «Messlatte Philosophie» erklären Gassmann et al. wie folgt:

In saying that these regions had philosophy, one says that they have a key intellectual contribution to make to the contemporary world. To say, on the contrary, that they only possess <religion> or <myth> [...] means that they are in need of enlightenment, from the West, by the West and ultimately, for the West. This function of the term philosophy, a function that may well be described as one of <policing> global discourse, is by no means accidental. [...] [I]t is essentially connected to the core concept of philosophy as being concerned with general questions of human self-understanding, and as employing a method of self-critical reflection and inquiry.<sup>441</sup>

Die Messlatte «Philosophie» ist in diesem Sinne also gleichbedeutend mit dem Maßnahmen, ob es sich um eine «key intellectual contribution» handelt, oder eben um «niedrigere» Formen des Denkens. Entscheidend ist die Einschätzung von Gassmann et al., dass es sich eben um keine zufällige Funktion handle, sondern zentral aus dem Verständnis und der Gleichsetzung von Philosophie mit «self-critical reflection and inquiry» erwachse. Diese Bedeutung ist also zentral mit «Philosophie» verknüpft, v. a. wenn es darum geht, den Begriff außerhalb des westlichen Kontexts anzuwenden:

Hardly anywhere outside the West has it been possible to ignore completely the set of problems and issues raised by the functioning of <philosophy> as a measuring rod in the assessment and evaluation of <cultures>, however defined.<sup>442</sup>

Kleinschmidt schreibt in diesem Sinne, dass die Schwierigkeit der Auseinandersetzung mit der Beschreibung von Alternativen zur eurozentrischen Sicht, wie etwa bei Fornet-Betancourt und den Modellen der «befreienden Theorie», darin liege, dass der «Imperialismus der eurozentristischen Kategorien» tief im Denken und in «den Mitteln der anti-eurozentristischen Kritik» verankert sei.<sup>443</sup>

Wenn die IKP<sub>C</sub> in den Worten Schirillas, die «Gleichsetzung von Philosophie und abendländischem Denken» als Eurozentrismus in der etablierten Philosophie kritisiert, dann kritisiere ich die Gleichsetzung von «Philosophie» und kritischem, grundlegendem o. ä. Denken als anti-eurozentrischen Eurozentrismus.<sup>444</sup> Nur mit dieser Gleichsetzung kann letztlich außerhalb des Westens von «Philosophie» die Rede sein. Zugleich bleibt auch so ein Spannungsverhältnis mit der Frage bestehen, inwieweit damit eine westliche Kategorie auf nichtwestliches Denken oktroyiert wird. Die Frage nach der «Legitimität nichtwestlicher Philosophie» etwa bei Connolly operiert genau an dieser Stelle mit der Thematik

<sup>441</sup> Gassmann et al. 2018, 9. Vgl. ebd., 8 f.

<sup>442</sup> Gassmann et al. 2018, 10. Vgl. ebd., 9 f.

<sup>443</sup> Vgl. Kleinschmidt 2013, 38 f.; beide Kurzzitate von ebd., 39.

<sup>444</sup> Vgl. Schirilla 2012, 159. Vgl. Kapitel 7.2.

sierung der Exklusion nichtwestlichen Denkens aus der akademischen Philosophie. Connolly sieht zwei Hauptquellen für die Auffassung, dass es keine nichtwestliche Philosophie gebe:

On the one hand, some Western philosophers have claimed that non-Western thought does not rise to the level of philosophy. On the other, many outside the West have been skeptical of the attempt to make a Western cultural product the standard for the rest of the world. What both sides share in common is the idea that there is something problematic about extending philosophy to non-Western contexts.<sup>445</sup>

Auch darin liegt ein Teil der ausgesprochen komplexen Problematik: Die Kritik an der Anwendung von «Philosophie» auf nichtwestliches Denken wird sowohl von jenen geäußert, die Wert- und Rangunterschiede deutlich machen wollen, als auch von jenen, die vor der Messlatte des westlichen Standards und universalen Anspruchs warnen.

Wie zuvor besprochen ist eine «einfache» Überwindung des Eurozentrismus weder möglich noch ausreichend, eben weil es sich um mehr als nur «Vorurteile» handelt und ein epistemologischer Rahmen vorgegeben wird.<sup>446</sup> Zu diesem Rahmen zählen auch Begriffe und Kategorien, mit denen die «Welt» beschrieben wird, darunter auch «Philosophie» – auch hier ist es mit einer einfachen Überwindung nicht getan, da die Kategorie historisch verwurzelt und institutionell verankert ist. Im Gegensatz zu anderen anti-eurozentrischen Zentrismusformen entsteht der anti-eurozentrische Eurozentrismus der IKP<sub>C</sub> m. E. daher v. a. durch das Festhalten am Philosophiebegriff und die zahlreichen Versuche, «Philosophie» weltweit in verschiedenen Formen und unter diversen Namen (oder unbenannt) ausfindig zu machen und als «Philosophie» gleichberechtigt anerkennen zu wollen.

### Über das Ziel hinaus

Durch ihre Verwendung des Philosophiebegriffs schießt die IKP<sub>C</sub> m. E. weit über ihr Ziel hinaus, die eurozentrische Diskriminierung überwinden zu wollen. Davon auszugehen, dass philosophisches Denken eine besondere, eigene Art des Denkens sei, die es überall gegeben haben müsse, läuft nicht nur Gefahr, essentialistisch zu sein, sondern übernimmt auch die Mythologie des Sonderstatus der Philosophie bzw. der Besonderheit «philosophischen» Denkens aus der eurozentrischen Philosophiegeschichte. «Philosophie» als eine weltweite Gattung zu sehen, bedeutet m. E. eine eurozentrische Kategorisierung.<sup>447</sup>

<sup>445</sup> Connolly 2015, 12. Vgl. ebd., 12 ff.

<sup>446</sup> Vgl. u. a. Kapitel 4.4.2.

<sup>447</sup> «Philosophie» als Gattungsbegriff neu, nichteurozentrisch bestimmen zu wollen scheint mir wie der abgeworfene Chitinpanzer eines Insekts, der neu gefüllt werden soll und doch im-



Wenn auf dieser generellen Ebene über Philosophie gesprochen wird und «Philosophien» verglichen werden, ob dies nun als Familienähnlichkeit, Gattungsbegriff oder in anderen Kategorien gedacht wird, so ist «Philosophie» das *tertium comparationis*. D. h. sie ist also das Dritte, mittels dessen die Inhalte der zu Vergleichenden einem Vergleich unterzogen werden, der «Familiennamen», in den andere Denktraditionen adoptiert werden, oder eben der «Gattungsbegriff», der den spezifischen Zugang der akademischen Philosophie auf der «ladder of abstractions» weit oben ansiedelt und als abstrakt und allgemein einstuft, um viele Formen des Denkens hier einordnen zu können. Es ist also entscheidend für die IKP<sub>C</sub>, zu zeigen, dass dieses Dritte, dieser Familienname, dieser Gattungsbegriff o. ä. nicht selbst eurozentrisch ist.<sup>448</sup>

Gregor Paul etwa betont, dass jede «komparative Studie» mit einer Erläuterung des benutzten Philosophiebegriffs beginnen solle, um feststellen zu können, ob dieser auch für eine «andere Kultur» zutrefte, oder womöglich problematisch sei. Paul selbst sieht als distinktives Merkmal der Philosophie das «spezifisch kritisch-rationale Moment» und definiert sie so als «[...] (selbst)kritische, an logischer Konsistenz und allgemeiner Erfahrung orientierte argumentative Auseinandersetzung mit Problemen [...]».<sup>449</sup> Auch wenn die Fragen der Philosophie, auch etwa in «religiöser» oder «mystischer» Perspektive gestellt werden könnten, könne man die Philosophie Paul zufolge doch anhand jener Merkmale methodologisch von «ähnlichen oder ähnlich scheinenden Disziplinen» unterscheiden:

Wie ich einmal sagte, kann man in entsprechendem Sinn von einer Philosophie der Philosophie, aber keinem Mythos des Mythos, keiner Religion der Religion und keiner Theologie der Theologie reden.<sup>450</sup>

Das ist, wie auch zuvor besprochen, keine unübliche Herangehensweise, «Philosophie» zu bestimmen. Zugleich ist m. E. hierin bereits ein wesentlicher Teil des anti-eurozentrischen Eurozentrismus angelegt, weil der Begriff unzulässig verallgemeinert und damit vereinnahmend definiert wird. Anstatt Philosophie als *eine* Form kritischen, rationalen Denkens und Argumentierens zu präsentieren – wogegen wenig einzuwenden wäre – wird Philosophie letztlich damit gleichgesetzt und andere Formen des Denkens ihr begrifflich untergeordnet bzw. in sie eingeordnet.

---

mer noch der abgeworfene Chitinpanzer bliebe. Wenn die IKP<sub>C</sub> die «Philosophie» transformieren will, dann bleibt der «Chitinpanzer» der westlich-europäischen Etablierung des Faches und seiner Strukturen doch bestehen, was zu beachten wäre.

<sup>448</sup> Vgl. Yousefi 2010, 98. Vgl. Yousefi und Braun 2011, 73

<sup>449</sup> Paul 2000, 405. Vgl. ebd., 405–407 sowie Vgl. Paul 2008, 32–35 für nahezu identische Ausführungen.

<sup>450</sup> Paul 2000, 405. Vgl. ebd.

Paul selbst fragt rhetorisch, ob er mit seinem «umrissenen Philosophiebegriff» nicht auch «ethno- oder kulturzentrisch» verfare, um dies natürlich umgehend zu verneinen. Seines Erachtens fänden sich auch

[...] in indischen und sinoasiatischen Kulturen [...] genug Philosophien, die ihm gerecht werden. Ich erinnere lediglich an die Ontologien [...] buddhistischer Schulen [...], die buddhistischen Begründungstheorien, konfuzianischen und mohistischen Ethiken, Xunzis [...] Sprachphilosophie und ähnliche Theorien.<sup>451</sup>

Diese Formulierung ist bezeichnend: Paul sieht seinen Zugang zum Philosophiebegriff also dadurch bekräftigt, dass er in den von ihm untersuchten Gesellschaften auf Texte und Denker stößt, die diesem Begriff *gerecht* werden. Paul legt also buchstäblich eine Messlatte an, die ich als «eurozentrisch» bezeichne, weil sie eine bestimmte, westlich geprägte Form des Denkens in anderen «Kulturen» wiederfinden will. Zu einer anti-eurozentrisch eurozentrischen Auffassung wird sie, weil Paul und andere auf diese Weise gerade argumentieren, um den Eurozentrismus zu überwinden, also vermeintlich jenen «Kulturen» und jenem Denken etwas Gutes damit tun wollen, sie als «Philosophie» einzuordnen und «anzuerkennen». Hier wird auch nochmals die Vergleichsproblematik deutlich: Weil bestimmte buddhistische oder konfuzianische Denker, Texte und Theoreme in gewissen Hinsichten gut mit westlich-philosophischen Ansätzen verglichen werden können, wird vorschnell davon ausgegangen, dass es sich dabei auch um Philosophie handeln müsse. Das sehe ich als eine gewisse Blindheit für ein adäquates *tertium comparationis*. Chakrabarti und Weber formulieren treffend, dass wenn von «Philosophie» in Indien oder Kamakura-Japan oder Tang-China die Rede sei, Begriffe «saturated with thousands of years and pages of European theorizing» verwendet würden.<sup>452</sup>

Paul selbst hält die Sorge «ethnozentrisch oder kulturzentrisch» zu argumentieren für verständlich, wenngleich auch für «schlecht begründet». Damit globalphilosophische Unternehmungen nicht zu Fortsetzungen von «Imperialismus, Kolonisation und Mission» gerieten, auch nicht «noch so milde oder raffiniert», schlägt Paul «methodische Regeln» vor: So etwa, dass wenn die «Philosophie einer anderen Kultur» kritisiert werde, auch «ähnliche Philosophien der eigenen Kultur» kritisiert werden müssten oder dass dabei auch kritisch eingestellte «Vertreter der anderen Kultur» referenziert werden sollten.<sup>453</sup> Diese wohlmeinende Argumentation ist ebenfalls bezeichnend, weil sie am eigentlichen Kern des Problems vorbeigeht, nämlich der über allem schwebenden Anwen-

451 Paul 2000, 406. Vgl. ebd.

452 Vgl. Chakrabarti und Weber 2016, 3. An der Originalstelle bezieht sich diese Aussage auf die Wörter «perception», «word», «judgement» und «categorization», jedoch im Kontext von Philosophie.

453 Vgl. Paul 2000, 405–407. Kurzzitate v. a. von ebd., 406.

derung des Philosophiebegriffs, der qua Philosophiebegriff nicht ausreichend in Frage gestellt wird. Paul formuliert in diesem Sinne weiter:

Im Übrigen gewinnen Ausführungen über Philosophiebegriffe, Ethno- und Kulturzentrismus signifikant an Klarheit, wenn statt europäischer, westlicher, griechischer oder chinesischer Philosophie etwa von *in* Europa oder *in* China entwickelter Philosophie gesprochen wird. Der Ausdruck ‹deutsche Philosophie› erinnert in fataler Weise an den Ausdruck ‹deutsche Physik›.<sup>454</sup>

Klarheit entsteht dabei v. a. bezüglich der Grundhaltung Pauls gegenüber dem Philosophiebegriff, den ich kritisiert habe. Paul selbst will nicht ausschließen, dass es durch Komparative Philosophie auch zu einer Modifikation der von ihm angesetzten Definition kommen könne: Ähnlich wie in der Biologie der Begriff ‹Schwan› nach der Entdeckung schwarzer Schwäne korrigiert worden sei,

[...] so mag die in der Auseinandersetzung etwa mit chinesischen Texten gewonnene oder gefestigte Erkenntnis, dass Philosopheme sich in der Tat auch in lyrischer Form artikulieren lassen, dazu führen, den Streit um das Philosophische oder Nicht-Philosophische der philosophischen Gedichte Schillers ein für alle Mal zu begraben.<sup>455</sup>

Wie zuvor argumentiert ändert die Erkenntnis darüber, dass ein lyrisch formulierter Inhalt o. ä. auch für die Philosophie relevantes Denken transportieren kann, nichts an der grundlegenden Anwendungsproblematik von ‹Philosophie› auf einen literarischen Text oder auch auf eine nichtwestliche Quelle. Das Beispiel Pauls zeigt hier anschaulich die komplexe Mehrfachbelegung des Begriffs ‹Philosophie› und die daraus resultierenden Probleme.

### Vom Suchen und Finden

Wenn Wimmer, von ‹philosophierelevanten› Texten sprechend, argumentiert, dass ‹Philosophie› in einer Vielzahl von Textformen angenommen werden müsse, geht es ihm darum, festzuhalten, dass es keine ‹Plakette› für philosophische Texte gebe: ‹Nicht überall dort und auch nicht nur dort, wo ‹Philosophie› draufsteht, ist Philosophie drin.›<sup>456</sup> Diese Aussage ist in ihrer Allgemeinheit zweifellos richtig: Denken, das für akademische Philosophen interessant oder philosophisch relevant erscheint, ist weder an eine bestimmte Textform noch an Texte aus der graecoromanisch-abrahamitischen Tradition gebunden und kann demzufolge weltweit, auch außerhalb eines bestimmten, durch eurozentrische Historiographie legitimierten ‹Kanon› der akademischen Philosophie gefunden werden. Daraus folgt jedoch nicht, um bei Wimmers Formulierung zu bleiben, dass

<sup>454</sup> Paul 2000, 407. Vgl. ebd., 406 f.

<sup>455</sup> Vgl. Paul 2000, 406. Vgl. ebd., 405 f.

<sup>456</sup> Wimmer 2004, 139. Vgl. ebd. und ebd., 96 f. Vgl. Kapitel 7.1.

dort wo potentiell «Philosophie drin» wäre, nun auch «Philosophie draufgeschrieben» werden müsste. Denn durch die Zuschreibung des Begriffs Philosophie wird Denken dem etablierten Begriffsrahmen der Philosophie unterstellt, das sich diesem uneinholbar in seiner traditionsabhängigen Vielfalt an Kontexten entzieht. Er *erschwert* m. E. eine differenzierte Auseinandersetzung, weil, um wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* formuliert,

[d]ie Idee [...] gleichsam als Brille auf unsrer [sic] Nase [sitzt], und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen.<sup>457</sup>

Die Vielfalt an Kontexten durch eine Ausweitung des Philosophieverständnis zu integrieren misslingt der IKP<sub>C</sub> m. E. grundlegend bereits durch die versteifte Suche nach «Philosophie». Zugleich moniert jedoch etwa Kimmerle am Beispiel der Ethnologie die Beziehung von Suchen und Finden:

Was [...] vor allem nicht gesucht und deshalb auch nicht gefunden wird, ist (wie zu Hegels Zeiten) Philosophie. In zwei willkürlich gewählten Lehrbüchern der «Cultural Anthropology» werden zwar [...] Strukturen der Sprache, Religion, besonders auch Kosmologie, Kunst [...] oder auch das Rechtswesen in eigenen Kapiteln behandelt, aber Philosophie oder philosophische Weisheitslehre (sagacity) werden nicht erwähnt.<sup>458</sup>

Kimmerles Argument, dass Philosophie nicht gesucht und deswegen auch nicht gefunden werde, lässt tief in die Mechanismen des interkulturell-philosophischen Denkens blicken. Denn andersherum gefragt: Wenn Philosophie gesucht wird, wird sie dann auch gefunden? Das weist auf möglicherweise entstehende blinde Flecke hin: *Weil* sie Philosophie suchen, entdecken die Denker der IKP<sub>C</sub> sie auch, finden sie in den Texten, Denkern und *oral traditions*, die sie untersuchen, wieder. Das scheint mir ein eingängiges Bild für die epistemologische Grundproblematik zu sein: Die Kategorien unseres Denkens bestimmen die Wahrnehmung der Welt. Wo andere nicht einmal auf die Idee kommen, philosophierelevante Inhalte zu sehen – möglicherweise zu Unrecht und auf ignorante Weise – formt die IKP<sub>C</sub> auf ihre Weise die Welt durch die Kategorie Philosophie, die sie anlegt, sucht und folgerichtig auch findet, insbesondere da sie zugleich die Grenzen dessen, was traditionell als Philosophie im akademischen Kontext verstanden wird, aufweicht und stark erweitert.

Mit Blick z. B. auf die Situation in Afrika legt Kimmerle großen Wert darauf, dass auch nur mündlich übertragene Formen von «Philosophie» als solche untersucht und bezeichnet werden sollen und ebenso «philosophische» Inhalte,

457 PU, §103.

458 Kimmerle 2002, 71. Vgl. ebd., 70f. Er bespricht Johannes Fabians Kritik an der Ethnologie und deren methodischen Problemen, wenn das zu untersuchende Fremde auf einer evolutionär früheren Stufe angesiedelt werde – dieses «Entwicklungsdenken» sei es, dass eine «Gleichrangigkeit» verhindere.

die in narrativen Formen wie Mythen, Legenden oder auch Sprichwörtern transportiert würden.<sup>459</sup> Wenn Kimmerle zugleich einer Definition von «afrikanischer Philosophie» ausweichen will, scheint mir dies etwas kokett:

Als Europäer, der sich seit einiger Zeit mit afrikanischer Philosophie beschäftigt, kann ich und will ich nicht mitteilen, was afrikanische Philosophie ist, welches ihre wesentlichen und substantiellen Inhalte sind. Wenn man dies überhaupt sagen kann, sollte es von den Afrikanern selbst formuliert werden.<sup>460</sup>

Wie er selbst anmerkt, läuft diese Aussage in mehrfacher Hinsicht Gefahr, missverstanden zu werden. Hier ist v. a. relevant, dass wenn Kimmerle von «afrikanischer Philosophie» spricht oder ihm zufolge auch subsaharische, mündlich-narrative Traditionen als «Philosophie» zu bezeichnen seien, er dann ja bereits nicht mehr die Zurückhaltung übt, die er sich selbst auferlegt. Denn offensichtlich hat er bereits Inhalte etc. ausgemacht, die er als «Philosophie» kategorisieren kann, teilt also mit, *dass* es sich um Philosophie handelt. Es steht also gar nicht mehr in Frage, ob und mit Bezug auf welche Inhalte überhaupt von «Philosophie» im Hinblick auf afrikanisches Denken gesprochen werden kann.

Auch Mall, der ausführlich für eine «interkulturelle Hermeneutik» plädiert und «reduktive Verstehensmethoden» als «gewalttätig» bezeichnet, weil sie «das Fremde nicht als etwas Selbstständiges zu Wort kommen» ließen, begeht m. E. genau diesen Fehler selbst: Indem er letztlich ebenfalls «reduktiv» den Philosophiebegriff auf andere Denkmuster überstülpt, ähnelt Malls Vorgehen der von ihm kritisierten «reduktiven Hermeneutik», die «[...] mit Verstehen das Übertragen der eigenen Strukturen auf das Fremde meint».<sup>461</sup> Er verneint zwar, wie besprochen, die Möglichkeit, den Philosophiebegriff a priori festzulegen bzw. eine «stipulative Definition» vorzunehmen, etabliert aber bereits durch die schiefe Verwendung des Begriffs etwas, auf das das zu Integrierende doch unabwendbar reduziert wird. Das Anliegen der IKP<sub>C</sub> ist auch bei Mall die Anerkennung der «anderen Kulturen», d. h. «[...] das Philosophische an und in ihnen zu erkennen und anzuerkennen, ohne dass dadurch ihre Besonderheiten zu kurz kämen».<sup>462</sup> Weidtmann etwa schreibt in ähnlicher Manier, dass seit dem formalen Ende der Kolonialzeit doch klar sei, dass Nichteuropa zu Unrecht als intellektuell unterlegen dargestellt worden sei und sich keine Kultur mehr über die andere erheben dürfe (weil sie ohnehin «gleichberechtigt» und «gleichwertig» seien): Es gelte daher, «[...] Versäumtes nachzuholen und den Nichteuropäern endlich eine eigene Stimme zu geben. Auch in der Philosophie».<sup>463</sup> Diese Aussagen sind

459 Vgl. Kimmerle 2009a, 55–62.

460 Kimmerle 1993, 161. Vgl. ebd.

461 Mall 1995, 82. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 2.2.2. und 7.2.

462 Mall 1995, 5. Vgl. ebd.

463 Weidtmann 2016, 15.

frappierend, da die Vorstellung, nun «endlich» auch den Nichteuropäern «eine eigene Stimme zu geben» bzw. «das Philosophische anzuerkennen», ein zwar postkolonial und positiv gemeinter, aber doch noch immer eurozentrischer Gestus eines Überlegenen bzw. Höherstehenden ist. Es handelt sich insofern um eine anti-eurozentrisch-eurozentrische Anmaßung und einen potentiell chauvinistischen Gestus, als darin impliziert wird, dass die «Anderen» der Anerkennung oder der Verleihung einer Stimme durch den Westen bedürften.

Auch abgesehen davon kommen m. E. genau durch dieses Vorgehen bei Mall und anderen die Besonderheiten zwingend zu kurz, weil es um die Erkenntnis des «Philosophischen an und in ihnen» geht und damit «Philosophie» die Messlatte bleibt. Die Anwendung von «Philosophie» auf nichtwestliche Kontexte stellt potentiell eine kategoriale wie begriffliche Umformung dar, ein Aufzwingen der eigenen Kategorien, oder wie Said für den Orientalismus formuliert, einen Teil des «[...] Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient».<sup>464</sup> Wie zuvor betont, geht es dabei nicht nur um Stereotypen, sondern neben der Dominanz und Definitionsmacht insbesondere um das *restructuring* des Wahrgenommenen mit den eigenen Kategorien (verbunden mit der Problematik der Aneignung) und Normen – m. a. W., um den Eurozentrismus und seine diversen Strategien.<sup>465</sup> Dhawan formuliert treffend, dass anhand der IKP die «complicity of the dominant discourses of philosophy» deutlich werde, «[...] carried out with the tools of these very discourses, perpetuating the very structures of domination it condemns».<sup>466</sup>

Das ist auch mit anderen Kategorien der Fall – es ist als epistemologisches Grundprinzip wohl auch nicht hintergebar, dass im Sinne einer Projektion stets auch viel des «Eigenen» auf das «Andere» übertragen wird. Im Fall der Philosophie scheint mir dies jedoch besonders schwerwiegend aufgrund der begrifflichen Prägung durch die eurozentrische Vergangenheit: Die akademische Anwendung auf nichtwestliches Denken, um dieses damit (akademisch) zugänglich zu machen, mutet grundlegend eurozentrisch an, als wittgensteinsche Brille auf den Nasen.

Mall argumentiert, wie besprochen, dass nur im Sinne der technologisch-wissenschaftlichen «Hardware» von einer Europäisierung der Menschheit die Rede sein könne. Er will damit u. a. sagen, dass die als «Software» gedachten, also mutmaßlich weichen Faktoren wie «Philosophie, Religion, die Formen der Gesellschaft, die Geschichte und die Denkweise» in nichteuropäischen Gesellschaften nicht von der europäischen geprägt seien, sondern vielmehr «unverwechselbar» ihre Eigenheiten behielten.<sup>467</sup> Insofern Mall von «Philosophie» (und

<sup>464</sup> Said 2003, 3. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 4.4.4.

<sup>465</sup> Vgl. Kapitel 4.4.4. Vgl. z. B. Hall 1995, 307 f.

<sup>466</sup> Dhawan 2007, 25. Vgl. ebd., 23–25.

<sup>467</sup> Vgl. Mall 1995, 8 und 26 f. Vgl. Kapitel 3.1.2.

«Religion») schreibt und, im Sinne seiner Vorstellung von *philosophia perennis*, als «Gattungsbegriff» bzw. generischen Begriff zu denken scheint, droht er dabei zu übersehen, dass diese Bezeichnungen zu weiten Teilen europäische Unterscheidungen sind, also Fremdbezeichnungen, an denen diese Systeme sich messen lassen müssen. Gerade in der Übertragung dieser Unterscheidungen besteht ja bereits die potentielle Europäisierung, das «geistige Joch», das oftmals zum Normalzustand geworden ist und die Wahrnehmung sowie Kategorien prägt. Ma und van Brakel kritisieren Mall und seinen potentiellen Eurozentrismus deutlich:

[...] Mall's intercultural philosophy may suffer from Eurocentrism to an even greater extent than the intercultural successors of comparative philosophy. Van Binsbergen argues that Mall essentializes such terms as <culture>, <West>, and <East>, and uses Western conceptual schemes unreflectively.<sup>468</sup>

Auffällig ist dabei, dass sie nicht die Verwendung von «Philosophie» als westliches «conceptual scheme» kritisieren. Zwar üben Ma und van Brakel deutliche Kritik an einigen Thesen Malls, etwa wenn sie formulieren: «The reduction to universal world philosophy makes no sense; there is no *philosophia perennis*.»<sup>469</sup> Sie stimmen zwar mit Mall und auch Kimmerle ausdrücklich darin überein, «[...] that intercultural philosophical dialogue should be open-ended», und heben zugleich hervor: «[...] [W]e also agree with their critics that their writings still contain many unacknowledged Western biases.»<sup>470</sup> Zu diesen Bias gehört m. E. auch das Verständnis von «Philosophie» als generischem Begriff bzw. die entsprechenden Ansätze, «Philosophie» auch in nichtwestlichen Quellen zu verorten, damit diese Quellen westlich-philosophischen gleichwertig werden.

## 7.6. Begriffliche Probleme mit «Philosophie» II: Vielfalt der Verwendungen und die *Ordinary Language Philosophy* (OLP) als Lösungsansatz

Die bisherige Darstellung hat deutlich gemacht, dass Versuche einer idealsprachlichen, eindeutigen oder ausschließlichen Definition von «Philosophie» problembehaftet sind, da sie der Vielfalt des Sprachgebrauchs kaum gerecht werden.<sup>471</sup> Zu-

<sup>468</sup> Ma und van Brakel 2016, 187. Vgl. ebd., 187f. Sie beziehen sich auf van Binsbergen 2003.

<sup>469</sup> Ma und van Brakel 2016, 187. Vgl. ebd., 187f. Kursivschreibung im Original.

<sup>470</sup> Ma und van Brakel 2016, 189 (für beide Zitate). Vgl. ebd.

<sup>471</sup> «Idealsprachlich» bezieht sich, streng genommen, auf bestimmte Ansätze der Analytischen Philosophie (vgl. z. B. Ma und van Brakel 2016, 93). Ich verwende den Ausdruck breiter und bezeichne damit alle Ansätze, die Sprache «idealisierend», d. h. durch den idealen Ge-

gleich wurde deutlich, dass wenn «Philosophie», ebenfalls idealsprachlich, etwa im Sinne der IKP<sub>C</sub> der globalen Vielfalt denkerischer Phänomene gerecht werdend definiert werden soll, die Definition dann zu allgemein und schließlich bedeutungslos zu werden droht. Der wittgensteinschen «Sprachverwirrung» um den Philosophiebegriff kann daher m. E. nicht durch idealsprachliche Ansätze beigegeben werden, sondern eher durch reflektierten Fokus auf die Unterschiede von alltäglichem («normalsprachlichen», *ordinary*) und wissenschaftlichem Sprachgebrauch. Wittgenstein und u. a. der sich auf ihn beziehenden *Ordinary Language Philosophy* (OLP) folgend geht es m. E. gerade darum, den vielfältigen Sprachgebrauch und damit auch die multiplen, miteinander verknüpften Bedeutungsebenen sowohl anzuerkennen, als auch zugleich diese Ebenen sauber differenzieren zu können und Übertragungen (v. a. den besprochenen Effekt der mutmaßlichen Legitimierung durch die Zuschreibung «Philosophie») zu vermeiden. Das steht keinesfalls im Widerspruch zu den oben genannten Ansätzen, ist aber m. E. geeigneter, den Philosophiebegriff in seiner Breite zu analysieren und dabei die bisweilen durchaus aufgeheizte Debatte etwas zu entspannen.

Der Fokus auf den Sprachgebrauch wird zudem der Tatsache gerecht, dass auch im «Westen» synchron wie diachron letztlich wenig Konsens über eine Philosophiedefinition bestanden hat – vielleicht mit Ausnahme der weitgehenden Einigkeit darüber, dass nichtwestliche Denker nicht zu «Philosophie» in der Lage gewesen seien, wie James Maffie pointiert anmerkt. Er schließt:

Upon inspection, however, philosophy turns out to be infuriatingly difficult, if not impossible, to define. [...] [I]t is far from clear that this issue can be resolved in a non-ethnocentric and noncircular way.<sup>472</sup>

Der Fokus auf die verschiedenen Ebenen des Sprachgebrauchs und auf die Gebrauchstheorie der Bedeutung (d. h. die Auffassung, dass Bedeutung aus dem Gebrauch erwächst) kann m. E. einen wesentlichen Beitrag zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Philosophiebegriff leisten und damit der Etablierung eines «non-ethnocentric» und «non-circular» Umgangs in Maffies Sinne dienen.

### Reprise: Philosophiedefinitionen

Der Fokus auf den (alltäglichen) Sprachgebrauch korrespondiert mit vielen herkömmlichen akademischen Auffassungen von «Philosophie», auch ohne Bezug auf Wittgenstein oder die OLP. In seiner *Einführung in die Philosophie* formuliert etwa Anzenbacher: «Die umgangssprachlich erschlossene Erfahrungswelt ist al-

---

brauch, «perfekt» machen wollen, wie etwa viele Ansätze der Begriffsdefinition in der IKP<sub>C</sub> oder auch der gesellschaftliche Trend, «gendergerecht» zu sprechen.

472 Maffie 2014, 6. Vgl. ebd., 6 f.



les, was Philosophie anfangend voraussetzt.»<sup>473</sup> Er will damit zum Ausdruck bringen, dass Philosophie keine «bestimmte wissenschaftliche Weise der Erfahrung» voraussetze und damit auch keine bestimmte wissenschaftliche Fachsprache, sondern zunächst lediglich die Alltagssprache, die in gewissem Sinne «ungezwungen» und «natürlich» gesprochen werde.<sup>474</sup> Er erachtet, in dieser Hinsicht durchaus dem Standard der Philosophiedefinitionen entsprechend, «Philosophie» als eng verbunden oder gar synonym mit allgemeinen, menschlichen Fähigkeiten wie «staunen» oder «zweifeln», sowie (ähnlich dem zuvor besprochenen «kritischen Denken») synonym mit grundlegendem und weitgehend «voraussetzungslosem» Denken o. ä. Akademische Philosophie stelle laut Anzenbacher als «etablierte Wissenschaft» somit eher eine «entfremdete Gestalt» der Philosophie dar:

*Wir alle haben immer schon philosophiert. [...] Philosophie beginnt mit Fragen, die sich stellen, wenn die vertraute, alltägliche Welt plötzlich ihre Selbstverständlichkeit verliert und zum Problem wird. [...] Fragen, wie sie Kinder stellen können, die aber jedem vertraut sind, weil sie sich jeder schon gestellt hat: Warum gibt es überhaupt etwas? Welchen Sinn hat das Ganze? Worin unterscheidet sich der Mensch vom Tier? Was ist nach dem Tod? [...] In Fragen dieser Art ereignet sich ursprünglich Philosophie. Philosophische Fragen gehen eigentlich jeden unmittelbar an. [...] Der Mensch ist von Geburt zur Philosophie verurteilt.*<sup>475</sup>

Wird Philosophie auf derart allgemeiner, menschlicher Ebene grundlegend definiert (und in gewissem Sinne auch idealisiert), so nimmt es nicht Wunder, dass dagegen Protest aufkommt: Es wäre ja geradezu absurd, «Philosophie» so verstanden nur in ihrer graecoromanisch-abrahamitischen Version zu akzeptieren. Und zugleich ist es doch de facto der Fall, dass weder in Anzenbachers Einführung noch allgemein in der akademisch-philosophischen Praxis, Lehre und Forschung nichtwestliche Denker oder Themen adäquat vorkommen, was, wie zuvor gezeigt, auch in der Geschichte des Fachs und seiner Institutionalisierung als akademische Disziplin vor dem Hintergrund der europäischen Expansion und des Eurozentrismus begründet ist. Für Anzenbacher jedenfalls liegt der «Sinn von Philosophie» nicht in der bücherlastigen, «entfremdeten Gestalt» der akademischen Philosophie, die ihm zufolge in ihrem «elfenbeinernen Turm» als «welt-

<sup>473</sup> Anzenbacher 2006, 18. Vgl. ebd. Im Original ist der gesamte Satz in Kursivschreibung.

<sup>474</sup> Vgl. Anzenbacher 2006, 18 und 21 f. Anders als in meiner Argumentation für die Beachtung der *ordinary language* geht es für Anzenbacher v. a. um die «Voraussetzungslosigkeit», welche die Philosophie laut ihm entscheidend präge: Etwa insofern als sie sich von allen anderen Wissenschaften unterscheidet, sich nur selbst Objekt und Methode geben könne oder die Frage nach Philosophie selbst eine philosophische sei – ähnlich dem zuvor von mir kritisierten, mutmaßlichen «Sonderstatus» der Philosophie. Vgl. ebd., 17–22, v. a. 21 f.

<sup>475</sup> Anzenbacher 2006, 15 f. Vgl. ebd. und ebd., 19–21. Kursivschreibung im Original.

fremd und elitär» bezeichnet werden könne.<sup>476</sup> Obgleich gewisse «weltfremde» Aspekte der akademischen Philosophie durchaus kritikwürdig sein können, kann ich mich der Grundstimmung von Anzenbachers Darstellung nicht anschließen: Akademische Philosophie ist keinesfalls eine «entfremdete Gestalt» o. ä., sondern *eine* Gestalt unter den vielen Gestalten, als die «Philosophie» historisch bereits verstanden wurde.

Dies führt zum m. E. zentral wichtigen Aspekt der sprachlichen Differenzierung im Umgang mit «Philosophie»: Statt der binären Gegenüberstellung von akademischer und «ursprünglicher» Philosophie o. ä., oder überhaupt statt ideal-sprachlicher Definitionen und durchaus stereotyper Reifizierungen von «Philosophie», d. h. Definitionen, wie der Begriff *eigentlich* korrekterweise verstanden werden müsste, gilt es, die Konnotativität des Philosophiebegriffs zunächst wertfrei zu beobachten und aus der Vielfalt der Verwendungen und dem Panorama der Bedeutungen des Wortes die Probleme desselben in globaler Perspektive zu untersuchen. Denn durch eine unzureichende Differenzierung der verschiedenen Ebenen bzw. Weisen der Verwendung entsteht ein Teil der Probleme gerade in globaler Perspektive: «Philosophie» als akademische Disziplin bezeichnet nicht das Gleiche wie «Philosophie» in vielen anderen Verwendungen, ohne aber davon völlig abgetrennt zu sein oder dem binär gegenüber zu stehen. Die vielen Konnotationen und Verwendungen ergänzen sich und gehen ineinander über, was ihre Differenzierung zwar noch erschwert, aber zugleich auch hilfreich für die fachphilosophische Selbstbestimmung sein kann, welche sich, wo nötig, von jenen distanzieren kann, u. a. indem «Philosophie» akademisch nur sehr sorgsam und eingeschränkt verwendet wird.

Die Vorstellung von Philosophie als «allgemein menschliches Fragestellen» o. ä. kann hingegen in die Hände des zuvor kritisierten «Sonderstatus» spielen, den sie unter den Wissenschaften für sich beansprucht, insbesondere wenn «Philosophie» als «sehr viel mehr» als nur «eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin» erachtet wird, wie etwa bei Weidtmann. Er sieht in ihr zudem mehr als nur einen «besonderen Lebensbereich des Menschen» und behauptet gar, dass «der Mensch» nur durch das Betreiben von Philosophie «wirklich Mensch» sei und «[...] er sich über das, was er vorfindet, erhebt und damit frei umzugehen versucht».<sup>477</sup> Freilich ist «Philosophie» insofern anders, als der Begriff historisch und alltagssprachlich weitaus vielfältiger verwendet worden ist und wird als etwa «Soziologie» oder «Anthropologie». Die Kommunikation zwischen akademischen Disziplinen wird m. E. jedoch durch den Glauben an einen Sonderstatus der Philosophie, der über die begrifflich diverse Verwendung hinaus geht, ungebührlich erschwert, mehr noch als durch das strikte Trennen von Disziplinen im

---

476 Vgl. Anzenbacher 2006, 15.

477 Weidtmann 2016, 194. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 5.4.

Allgemeinen. Zumal die Einteilung und Trennung der Disziplinen ohnehin oft recht willkürlich und historisch kontingent ist, wie etwa Rorty konstatiert:

[...] [A]cademic disciplines are created by drawing fairly arbitrary boundaries within intellectual life in order to make career paths possible for young people. I think taking the boundary lines between philosophy and religion or between anthropology and sociology with any great seriousness is making a mistake. It's only librarians and deans who need to worry about where one discipline stops and another begins. So I wouldn't bother to ask about where literature stops and philosophy begins, or where sociology stops [...].<sup>478</sup>

Rortys Ermutigung kann ebenso hilfreich sein wie die deutliche Differenzierung des Sprachgebrauchs. Der Umstand, dass «Philosophie» in vergangenen Jahrhunderten häufig als Bezeichnung für die Bereiche verwendet wurde, die sich heute als eigenständige Wissenschaften präsentieren (etwa Physik), begründet noch keinen Anspruch darauf, heute qua wissenschaftliche Disziplin «Philosophie» als grundlegend anders als andere Disziplinen gesehen zu werden. Denn was sollte, wie zuvor argumentiert, Philosophie zu etwas derart Besonderem machen? Auch soziologische oder physikalische Erkenntnis beruht letztlich auf Erfahrung und der Überprüfung von Erfahrung, um an Anzenbachers Definition anzuschließen, und stellt Grundlagenfragen. Wenn philosophisches Wissen als etwas Besonderes gedacht wird: Worin genau bestehen die Unterschiede zu anderen Arten von Wissen und wodurch ist das begründet? Steckt in diesem Gedanken des Sonderstatus philosophischen Wissens vielleicht tatsächlich der harte Kern eines gut getarnten Eurozentrismus, der sich selbst nicht so sieht?

### «Entpräzisierung» und Inklusion

In der Geschichte des Begriffs «Philosophie» zeigen sich gegenläufige Erweiterungen und Verengungen: Einerseits wurde, wie besprochen, nichtwestliches Denken ab einem gewissen Zeitraum nicht mehr als «Philosophie» bezeichnet und der Begriff auf die graecoromanisch-abrahamitischen Traditionslinien eingengt. Zugleich zog der Begriff andererseits, in durchaus neuer Vielfalt, in den alltäglichen Sprachgebrauch ein. Jürgen Schlaeger schreibt treffend von einer «Entpräzisierung» im Umgang mit «Philosophie» am Beispiel der Entwicklung in England ab dem 18. Jahrhundert, wo sich neben dem Verständnis als «institutionalisierte Form des Denkens» und als «begriffliche Gesamtwissenschaft» einige weitere Verwendungsweisen durchgesetzt hätten, «[...] die in einem Verhältnis abfallender Präzision und geminderten Allgemeinheitsanspruchs zur weiterexistierenden Hauptbedeutung des Begriffs stehen».<sup>479</sup>

<sup>478</sup> Richard Rorty im Interview mit Phillip McReynolds: McReynolds 2015, 30.

<sup>479</sup> Schlaeger 1989.

Obleich die «Hauptbedeutung» (oder bei Schlaeger auch «traditionelle Bedeutung») wohl nicht so eindeutig ist wie dieses Zitat suggerieren kann, ist doch eine Art «Entpräzisierung» eines ohnehin schon vielseitigen Begriffs ab der Frühen Neuzeit feststellbar und trägt, zumindest im Rückblick, auch seinen Teil zur «Sprachverwirrung» im Sinne Wittgensteins bei. Schlaeger argumentiert am Beispiel Englands, dass die Verwendung von «Philosophie» in «der mittelalterlichen Universalbedeutung» und als «Inbegriff aller Welterkenntnis» in der Frühen Neuzeit nicht mehr habe fortgeführt werden können, u. a. wegen eines stärkeren Fokus auf Empirie, «experimentelle Beweisführung» oder das «Ideal der Mathematisierbarkeit»:

Die Verselbständigung der Einzelwissenschaften auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnismethodik machte der Philosophie ihren Anspruch auf umfassende begriffliche Integration alles Wißbaren streitig und zwang sie, sich als Wissenschaft des Denkens in einem Aufgabenfeld jenseits der Einzeldisziplinen neu zu begründen.<sup>480</sup>

Schlaeger zufolge erkläre diese «Funktionsverschiebung» die Wichtigkeit der Epistemologie in der Philosophie der Neuzeit und sei einer der Faktoren, die zur Erweiterung des Bedeutungsspektrums von «Philosophie» und zu «stärker subjektiv eingefärbte[n] Verwendungen» geführt hätten: «Philosophisch» sei nun auch das, «[...] was <die-seits> wissenschaftlicher Erkenntnis intersubjektiv oder auch bloß subjektiv als lebensweltliche Problematik fraglich geworden ist».<sup>481</sup>

Schlaeger argumentiert also, dass sich das Bedeutungsspektrum von «Philosophie» neuzeitlich stark erweitert habe, und sieht hier eine «lebensweltliche Welle» sowie eine «Entinstitutionalisierung» des Begriffsgebrauchs und -bedeutung. Dies macht er u. a. daran fest, dass vereinzelt ab dem 18. Jahrhundert und zunehmend ab dem 19. Jahrhundert in England «of»-Verbindungen mit *philosophy* zu finden seien, etwa «philosophy of manufactures», «philosophy of common things» oder auch «philosophy of the short-story» u. v. m., die für ihn bisweilen auch «trivialisierend» oder gar «ironisch» verwendet würden, wie etwa «philosophy of vanity», «philosophy in the kitchen: general hints on foods and drinks» oder «the philosophy of red hair». Während ich weiter unten den vielfältigen alltagssprachlichen Sprachgebrauch positiv aufnehme und analysiere, sieht Schlaeger darin eine «allgemeine Vulgarisierungstendenz»:

Die Vielfalt der Verwendungen in diesen Verbindungen impliziert, daß es prinzipiell so viele «Philosophien» wie spezielle Erkenntnisinteressen gibt, wobei oft genug das «Philosophische» daran in nichts anderem besteht als in der mit dem Wort konnotierten Bereitschaft, aufs Grundsätzliche abzuheben. In dieser intendierten Grundsätzlichkeit schwingt aber häufig [...] die Implikation mit, den eigenen Partikularismus des Denkens durch eine aufs Allgemeine gerichtete Perspektivik in einen wie auch immer gearteten, übergrei-

480 Schlaeger 1989. Vgl. ebd.

481 Schlaeger 1989. Vgl. ebd.

fenden Denk- oder Sinnzusammenhang einzuordnen und damit der Spezialisierung und dem Sinnverlust entgegenzuwirken.<sup>482</sup>

«Philosophie» ist in diesem Sinne also ein Hinweis auf die «Bereitschaft, aufs Grundsätzliche abzuheben» sowie ein Mittel, um eine Verbindung von bestimmten Themen zu einer gewissen Allgemeinheit herzustellen bzw. zu suggerieren.

Die Kritik Schlaegers richtet sich jedoch nicht nur gegen die «trivialen» Verwendungen, sondern auch gegen die begriffliche Kombination von «Philosophie» mit anderen Disziplinen, etwa «Religionsphilosophie», «philosophy of science», Geschichtsphilosophie u. v. m.:

Die Antworten, die in diesen Philosophien der Einzeldisziplinen gegeben wurden, haben bisher jedoch in den meisten Fällen keineswegs jenen Sinnzusammenhang wiedererstehen lassen, der durch die Spezialisierung des Denkens verloren gegangen ist, sondern sie haben sehr oft dadurch, daß sie den Begriff ‚ph.‘ mit bloß rhetorischer Absicht verwendeten, seine systematische und institutionelle Bedeutung weiter ausgehöhlt.<sup>483</sup>

Die von ihm bemängelte «Entpräzisierung» eingedenk einer traditionellen «Hauptbedeutung» steht im Widerspruch zur zuvor besprochenen, vielfältigen wie weitläufigen Bedeutung von «Philosophie» von der Antike bis in die Frühe Neuzeit. Armin Regenbogen merkt an, dass die Bezeichnung «Philosophie» seit dem 15. Jahrhundert «[...] als Sammelbegriff für den weisen Umgang mit menschlicher Gelehrsamkeit insgesamt» gedient habe.<sup>484</sup> In gewissem Sinne findet eine «Präzisierung» von «Philosophie» im akademischen Sinne überhaupt erst im späten 18. und 19. Jahrhundert statt, also zeitgleich zu der von Schlaeger besprochenen, zusätzlichen «Entpräzisierung».<sup>485</sup>

Das bezieht sich auch auf die zunächst nicht sonderlich klar differenzierten, vielfältigen Formen des Denkens, des Wissens bzw. der Weltbilder, wie die «Philosophie» der Kelten, Chaldäer, Ägypter, Chinesen etc. Westerkamp argumentiert mit Bezug auf u. a. diese «Philosophien», dass «Philosophie» gerade durch jene Formen des Ausschlusses mit erfunden worden sei: Auch wenn wie in seinem Beispiel «jüdische Philosophie» als wie auch immer «marginal» und nicht Teil der «klassischen Tradition» gedacht worden sei, habe sie doch als «Philosophie» generiert bzw. als solche erfunden werden müssen, um sie überhaupt abschließen zu können. Er argumentiert also, dass «jüdische Philosophie» im 17. und 18. Jahrhundert durch die Notwendigkeit, «jüdisches Denken» v. a. historiographisch zu klassifizieren, zu ordnen bzw. «kommensurabel» zu machen, erst erfunden worden sei. Man habe ihr so den «Titel» der Philosophie sowohl zugesprochen als auch abgesprochen, da sie auch als *philosophia hebraeorum* oder

<sup>482</sup> Schlaeger 1989. Vgl. ebd.

<sup>483</sup> Schlaeger 1989. Vgl. ebd.

<sup>484</sup> Regenbogen 2012, 50. Vgl. ebd., 50 f.

<sup>485</sup> Vgl. auch Kapitel 5.3.

*judaeorum* nicht als gleichwertig zu griechisch-stämmigem Denken verstanden worden sei.<sup>486</sup>

Schon die Nomenklatur [...] zeigt das Problem in seiner ganzen Schärfe: Man muss auch die als unphilosophisch verstoßenen Denktraditionen mit Stichwörtern und Kategorien der Philosophie belegen, um sie ausschließen zu können. Damit gerät aber das Ausschließen zu einem Einschließen in doppeltem Sinn. Es zwingt, *erstens*, die Sache so zu unterscheiden, dass Kriterien genannt werden, nach denen ausgeschlossen werden soll, doch zugleich Kriterien des Einschließens bedingt. Es nötigt, *zweitens*, diesen Gegenstand – als eine ausgeschlossene, aber eigenständige Tradition, Schule etc. – überhaupt erst zu erfinden und zu etablieren.<sup>487</sup>

Wenn, wie zuvor erörtert, Ralph Weber (mit Bezug auf «chinesische Philosophie») von einer «inclusionary exclusion» spricht, dann wird mit Westerkamp klar, dass es sich im gleichen Zug stets auch um eine «exkludierende Inklusion» handelt, die verschiedene «Philosophien» zwar begrifflich vermeintlich auf eine Stufe stellt, jedoch zugleich deutlich macht, *dass* Unterschiede und letztlich keine Gleichrangigkeit bestehen.<sup>488</sup> Fraglich bleibt jedoch m. E., inwieweit hier von einer tatsächlichen Notwendigkeit ausgegangen werden kann, auch vom zu Exkludierenden als «Philosophie» zu sprechen, und nicht von einer sprachlichen Konvention, die zumindest in ihrer wissenschaftlichen Variante zu hinterfragen wäre. Westerkamp selbst formuliert schließlich treffend etwas polemisch, dass «sinnvollerweise» schließlich «[...] nicht jede Idee, nicht jeder Gedanke in der Evolution des Denkens beanspruchen [kann], den Namen der Fachdisziplin Philosophie zu tragen».<sup>489</sup>

Das zeigt sich auch in der historischen Vielfalt der Begriffsverwendung, wo «Philosophie» u. a. als Sammelbegriff auch für Unternehmungen stand, die heute weder als sonderlich philosophisch noch teilweise nicht einmal mehr als wissenschaftlich anerkannt würden. So tritt neben die zuvor besprochenen *philosophia exotica*, *barbarica* oder *orientali* auch die *philosophia occulta*, vertreten u. a. durch Agrippa von Nettesheim oder Paracelsus, als Bezeichnung für viele Formen von «Geheimwissen», z. B. medizinischer, mystisch-esoterischer oder alchemischer Art. Armin Regenbogen formuliert:

Als «Philosophie» bezeichnete man bis ins 16. Jahrhundert hinein die gesamte systematische Gelehrsamkeit von der kosmologischen Einheit von Makro- und Mikrowelt. Als Klassifikationsbegriff wurde er auch häufig für viele tradierte Wissensformen verwendet, sogar für Astrologie, Mantik, Magie, Kabbalah, Naturheilkunde und Geisterbeschwörung. «Philosophie» blieb daher nicht mehr – wie noch im akademischen Leben der vorherigen

<sup>486</sup> Vgl. Westerkamp 2009, 18–20. Vgl. Kapitel 5.3.2. («Inklusion und Exklusion»)

<sup>487</sup> Westerkamp 2009, 22 f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.

<sup>488</sup> Vgl. Weber 2017, 7 f. Vgl. Weber 2013a, 601 f. Vgl. Kapitel 6.2.1. und Kapitel 5.3.2.

<sup>489</sup> Westerkamp 2009, 19. Vgl. ebd., 18–20. Vgl. Kapitel 5.3.2.

Jahrhunderte – nur an den Lehrzusammenhang der ‹Sieben freien Künste› gebunden. Solange sich der Lehrbestand philosophischen Wissens noch nicht von einzelnen Disziplinen der Wissenschaften und Künste abgesetzt hatte, konnte jede systematische Einzelwissenschaft wie auch jede beliebige Anleitung für den Umgang mit beliebigen Weltbildern als ‹Philosophie› bezeichnet werden.<sup>490</sup>

«Philosophie» kann mit Formen wie diesen (*exotica, barbarica, orientali, judaeorum, occulta* etc., auch *naturalis*) also zunächst auch lediglich als Klassifikation verstanden werden, die verschiedene Arten von Phänomenen (nichteuropäisches Denken, geheimes Wissen, Naturwissenschaften etc.) mit der Bezeichnung «Philosophie» versieht, auch als Synonym für «Wissen», «Kenntnisse» oder «Wissenschaft» in einem prämodernen, sehr breiten Verständnis. Dabei ist es zunächst also egal, welcher Art und welcher Provenienz diese Formen von Wissen sind. Gerade der englische Sprachgebrauch zeigt in diesem Sinne ein hohes Maß an Flexibilität, die es völlig plausibel macht, auch von *Dōgen* als *philosopher* zu sprechen, von «pre-modern Japanese philosophies», «aboriginal philosophy», aber aus gebrauchstheoretischer Sicht auch auf Deutsch von «Philosophie der Inder» o. ä., wenn auch in einem letztlich etwas anderen Sinne als im akademischen Rahmen. Dort führt dies zu «Sprachverwirrung» mit problematischen Konsequenzen, wie gerade das Beispiel der IKP<sub>C</sub> zeigt.

Aus diesen unterschiedlichen Anlässen über «Philosophie» zu reflektieren – bei Schlaeger zur Darstellung der Entstehung einer gewissen nichtakademischen Vielfalt, bei Westerkamp zur Analyse der Position «jüdischer Philosophie», bei Regenbogen zur Chronologisierung philosophischer Werke – wird m. E. deutlich, dass eine «klassische Bedeutung» von Philosophie wenn überhaupt, nur in sehr spezifischen, zeitlich eingeschränkten Kontexten formuliert werden kann. Der Philosophiebegriff war stets einem Wandel unterworfen, wobei der Wandel bis heute nicht abgeschlossen ist: «Philosophy is forever in the making»<sup>491</sup>, wie Maraldo treffend formuliert.

### Das «Gebäude» der Philosophie

Letztlich kann also ein Großteil der in dieser Arbeit besprochenen Probleme auf den Umgang mit dem Begriff «Philosophie» und seine vielseitigen, mehrdeutigen Verwendungsmöglichkeiten zurückgeführt werden. Abhängig davon, was unter «Philosophie» verstanden und wie der Begriff benutzt wird, öffnen sich stark divergierende Sichtweisen auf die Situation der Philosophie in globaler Perspektive. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass im Umgang mit «Philosophie», «philosopher» etc. ein hohes Maß an Sprachsensibilität erforderlich ist:

<sup>490</sup> Regenbogen 2012, 50. Vgl. ebd., 50 ff. (hier als *occulta philosophia*). Vgl. Westerkamp 2009, 22 f.

<sup>491</sup> Maraldo 2004, 243. Vgl. ebd., 242 f.

Sowohl hinsichtlich der potentiellen Umformung durch den Begriff, als auch hinsichtlich der flexiblen Verwendung von «Philosophie», die oftmals weit über das hinausgeht, was den engen akademischen Rahmen bezeichnet. In diesem Sinne ist «Philosophie» ein «natürlich» gewachsenes Wort mit vielfältigen Verwendungen in zahlreichen Sprachen, die sich nicht einfach auf ein engeres akademisches Programm reduzieren lassen. Wittgenstein schreibt in den *Philosophischen Untersuchungen* zur natürlichen Sprache:

Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.<sup>492</sup>

Diese Metapher einer alten, im Kern unregelmäßigen, verwinkelten und nach und nach gewachsenen Stadt bietet phantasievolle Möglichkeiten zum Verständnis der Strukturen der natürlich gewachsenen Sprache. Sie findet eine passende Ergänzung in den «Vororten» der Sprache als regelmäßiger, geplante Ergänzungen des Stadtkerns, ähnlich der formalen Sprache der Wissenschaften.<sup>493</sup> Irgendwo in dieser Stadt befindet sich der Komplex, den wir als «Philosophie» bezeichnen – wahrscheinlich ein sehr großes und unregelmäßig gewachsenes Gebäude, mit einer Vielzahl an prächtigen Sälen, weitläufigen Fluren und staubigen Abstellkammern, sowie Um- und Anbauten und durchaus auch renovierungsbedürftigen Trakten. Elberfeld variiert Wittgensteins Metapher auf ähnliche Art und reflektiert über die Möglichkeit, ein Wort zunächst als ein kleines, einfaches Gebäude zu imaginieren, welches dann im Laufe der Zeit zum Palast ausgebaut werde, mit vielen Fenstern, Zimmern und Erweiterungen, oder mitunter auch ein Wort zu einem neuen Stadtteil, oder gar zu einem neuem Zentrum werden könne. Elberfeld hält fest, dass ein Leben in solch einer Stadt mit großen Häusern und vielen Vorstädten ein anderes sei als eines in einer leichter überschaubaren Stadt. Er schlägt mit Bezug auf Wittgensteins Metapher vor, auch ein einzelnes Wort unter Umständen als Stadt betrachten zu können, wenn das Wortfeld die entsprechenden Ausmaße und Bedeutungsvielfalt annehme, was nur auf eine sehr geringe Anzahl an Wörter einer Sprache zutrefe.<sup>494</sup>

Mit Bezug auf Norbert Elias bespricht Elberfeld auch die «Schlüsselwörter», die von Sprache zu Sprache unterschiedlich seien und um die sich «Wortfelder» mit großem Umfang bilden könnten,

<sup>492</sup> PU, §18. Vgl. Elberfeld 2012, 278 f., der sich, darauf beziehend, über «Kultur» reflektiert.

<sup>493</sup> Vgl. PU, §18. Zuvor schreibt Wittgenstein: «[...] [S]o frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist; – ob sie es war, ehe ihr der chemische Symbolismus und die Infinitesimalnotation einverleibt wurden; denn dies sind, sozusagen, Vorstädte unserer Sprache. (Und mit wieviel Häusern, oder Straßen, fängt eine Stadt an, Stadt zu sein.)»

<sup>494</sup> Vgl. Elberfeld 2012, 278 f., dort v. a. mit Bezug auf «Kultur».



[...] die aufgrund ihres komplexen Gehalts im Laufe ihrer Verwendungsgeschichte immer schwerer in andere Sprachen übersetzbar sind, wenn diese ein Wort mit ähnlichem Bedeutungsumfang nicht gebildet haben.<sup>495</sup>

Wie etwa das Beispiel Japans gezeigt hat, ist das auch für «Philosophie» der Fall: So ist das Wort allein bereits durch seinen historisch wie kontemporär vielfältigen Gebrauch in europäischen Sprachen eine Art «Schlüsselwort», in jedem Falle aber ein zweifellos sehr altes, mit zahlreichen An- und Umbauten versehenes, komplexes Gebäude, um weiter das wittgensteinsche Bild zu bemühen, womöglich auch bereits eine eigene Stadt im Sinne von Elberfelds Vorschlag. Interessant für den Zweck dieser Arbeit sind damit v. a. die begrifflichen Schwierigkeiten, die ein derart komplexes Bauwerk mit sich bringt, aufgrund der vielen Bedeutungsebenen und Verwendungsmöglichkeiten, und insbesondere aufgrund der Anwendung und Rezeption auf Sprachen, in denen dieses Haus lediglich übernommen wurde (und ggf. nach Übernahme mit kleineren Umbauten versehen wurde).

### 7.6.1. Sprachgebrauch und *Ordinary Language Philosophy*

Der konstruktive Vorschlag meiner Arbeit im Umgang mit den begrifflichen Problemen von «Philosophie» ist ein Rückgriff auf Wittgensteins Diktum «Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache»<sup>496</sup> und damit auf die Ansätze der daraus entstehenden Denkschule und anwendenden Weiterentwicklung der *Ordinary Language Philosophy* (OLP). Diese wird auf Deutsch gemeinhin als «Philosophie der normalen Sprache» übersetzt,<sup>497</sup> was ich im Folgenden v. a. als «alltägliche» oder «gewöhnliche» Sprache, «Alltagssprache» oder «Umgangssprache» etc. fasse. Dabei geht es mir nicht darum, für die OLP als philosophische Methode im Allgemeinen zu argumentieren, ihre Vertreter und historische Entwicklung darzustellen oder die gegen sie vorgebrachten Einwände zu diskutieren, sondern in Anlehnung an die Methodik der OLP einen praktischen Vorschlag zum Umgang mit dem Problembezug «Philosophie» zu machen.<sup>498</sup>

<sup>495</sup> Elberfeld 2012, 277. Vgl. ebd., 277 f. Er bezieht sich auf Norbert Elias' *Über den Prozeß der Zivilisation*.

<sup>496</sup> PU, §43. Vor diesem Satz steht allerdings einleitend: «Man kann für eine große Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ›Bedeutung‹ – wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: [...]» Kursivschreibungen im Original.

<sup>497</sup> Im Folgenden werde ich diese Übersetzung aufgrund ihrer problematischen Aspekte vermeiden, u. a. da «normale Sprache» eine Form von Normativität suggeriert, die m. E. missverständlich ist und der Intention der OLP zuwiderläuft, obgleich es auch natürlich hier um eine Form von Normativität geht (siehe dazu weiter unten).

<sup>498</sup> Zur OLP selbst siehe z. B. Baz 2012, der sehr überzeugend auch in der Widerlegung einiger Einwände gegen die OLP argumentiert, oder auch Hanfling 2002, der sich ebenfalls für die

Die OLP ist m. E. gerade bei großen begrifflichen Schwierigkeiten, wenn eine Definition in Maffies treffenden Worten «infuriatingly difficult»<sup>499</sup> ist und wenn eine hitzige, nicht enden wollende Debatte viel Pragmatismus vermissen lässt, ein ausgesprochen hilfreicher Ansatz. Der Rückgriff auf die OLP liegt bei Reflexionen über den Wortgebrauch ohnehin nahe und ist verbunden mit der begründeten Hoffnung auf eine Entwirrung und «Entspannung» der spannungsreichen Debatte darüber, was Philosophie ist und was nicht. Sie dient, ganz im Sinne Wittgensteins, der Befreiung der Fliege aus dem Fliegenglas und als Mittel gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Sprache.<sup>500</sup> Mit dem Rückgriff auf die OLP sind andere Ansätze, Philosophie zu definieren, mitnichten obsolet gemacht; vielmehr entsteht die Chance, die inhaltlichen Definitionen der einzelnen Verwendungsweisen des Wortes genauer zu fassen und von anderen abzugrenzen. Wittgenstein schreibt:

Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – ‚Wissen‘, ‚Sein‘, ‚Gegenstand‘, ‚Ich‘, ‚Satz‘, ‚Name‘ – und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? –  
Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.<sup>501</sup>

Die OLP bzw. die Rückbesinnung auf die Wortverwendungen in der alltäglichen Sprache verspricht so auch ein geeigneter Weg zu sein, von einer überhöhten, idealisierten und bisweilen «metaphysischen» (wie etwa bei Mall) Verwendung einzelner Begriffe abzukommen, gerade auch für «Philosophie», was bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist.

Es könnte jedoch argumentiert werden, dass «Philosophie» kein alltags-sprachliches, gewöhnliches Wort ist und folglich nicht aus der Alltagssprache in den philosophischen Jargon übernommen wurde (wie «Freiheit» oder «Ich»), sondern vielmehr der Wortgebrauch von «Philosophie» in der alltäglichen Sprache abgeleitet wird von der wissenschaftlichen Verwendung. Entsprechend könnte argumentiert werden, dass es sich, ähnlich wie zuvor besprochen im Fall der Plastikwörter, um eine Art «Brückenkopf der Wissenschaft» in der alltäglichen

---

OLP einsetzt, sie jedoch etwas anders als Baz auslegt. Informativ sind u. a. auch Savigny 1969 sowie die Beiträge in Coleman und Welty 2010.

<sup>499</sup> Maffie 2014, 6. Vgl. ebd., 5–7.

<sup>500</sup> Vgl. PU, §309 und §109. Auch Elberfeld sieht seinen Übersichtsband *Was ist Philosophie?* im Anschluss an Wittgenstein: Er wolle anstatt einer herkömmlichen Begriffsgeschichte vielmehr eine «Geschichte der Verwendung des Worts» in einigen Sprachen vorlegen, so für den verschiedenartigen, historischen Gebrauch in Europa sensibilisieren und dafür, dass es keine «letztgültige Definition» geben könne. Vgl. Elberfeld 2006, 13–15.

<sup>501</sup> PU, §116. Hervorhebung durch Absatz und Kursivschreibungen im Original.

Sprache handle.<sup>502</sup> Denn wenn Schlaeger von einer «Vulgarisierungstendenz» des Wortgebrauchs schreibt, dann könnte dieser Vorgang aus einer Gegenperspektive auch als eine «Verwissenschaftlichung» der Umgangssprache gesehen werden und eben als Bildung eines «Brückenkopfs» im Sinne Pörksens. In diesem Sinne könnte «Philosophie» sogar selbst als Plastikwort kritisiert werden: Auch wenn es bereits ein älteres Wort ist, und damit nicht Teil einer «neuen Klasse» von Wörtern (wie Pörksen für «Plastikwörter» hervorhebt) sein kann, erfüllt es doch einige Bedingungen derselben, z. B. als ein Wort, das in seiner alltagssprachlichen Verwendung «Ansehen» auf die Kontexte, in denen es verwendet wird, überträgt.<sup>503</sup> «Philosophie» mag vielleicht weniger hervorstechen als modernere Plastikwörter, besagt aber oft ähnlich wenig, ist zweifellos konnotativ und bisweilen etwas stereotyp in seiner Verwendung. Nichtsdestotrotz wäre es m. E. letztlich nicht treffend, von einer Ableitung aus der Wissenschaftssprache o. ä. in die Alltagssprache, einer «Vulgarisierung» oder überhaupt von einem «Plastikwort» zu sprechen, da sich die wissenschaftliche Verwendung von «Philosophie» historisch parallel zu nichtwissenschaftlichen Verwendungen entwickelt, durchaus mit gegenseitiger Verstärkung.

Selbst wenn dem nicht so wäre, geht es ja im Sinne der OLP nicht um Fragen der Provenienz eines Wortes, sondern um die alltagssprachliche Verwendung. «Philosophie» ist ein vielseitig anzutreffendes Wort, das m. E. nicht nur auf den wissenschaftlichen Gebrauch reduziert werden kann: Es wird, der Genese des Sprachgebrauchs ganz ungeachtet, de facto in der Umgangssprache und in alltäglichen Kontexten verwendet. Die Wortbedeutung kann, Wittgenstein und der OLP folgend, durch die Analyse und Reflexion dieser alltäglichen Sprache eruiert werden – und das in ihrem Sinne besser als durch idealsprachliche Ansätze, die eine bestimmte, «ideale» Definition des Begriffs festlegen wollen, also was er bedeuten *soll*. Dies gilt m. E. auch insbesondere in globalphilosophischer Perspektive, die ebenso eine Form von Kritik an der bisherigen Philosophie darstellt wie auch die OLP selbst. Avner Baz charakterisiert die OLP in diesem Sinne treffend als

[...] a particular form of critique of the tradition of Western philosophy—one that seeks to alleviate philosophical entanglements and obscurities by means of consideration of the ordinary and normal uses of philosophers' words, and the worldly conditions that make those uses possible and give them their specific significance.<sup>504</sup>

Die OLP ist ein Ansatz, um *philosophische* Probleme zu untersuchen. Mindestens eingedenk der Wittgenstein-Sentenz «Ein philosophisches Problem hat die Form:

---

502 Vgl. Pörksen 1988, 22.

503 Vgl. Pörksen 1988, u. a. 18f., 22, 89f. und 118ff. Vgl. u. a. Kapitel 4.4.1. und Kapitel 6.2. zu Plastikwörtern und Pörksens Thesen. Vgl. Schlaeger 1989.

504 Baz 2012, 2. Vgl. ebd.

«Ich kenne mich nicht aus»<sup>505</sup> kann auch die Frage nach Philosophie, aufgrund ihrer Komplexität und der Schwierigkeiten, sich hier «auszukennen», als philosophisches Problem verstanden werden. Daher ist es angebracht, hier mit Rückgriff auf die OLP zu arbeiten – zumal das, mit Bezug auf den Philosophiebegriff selbst, auch bei OLP-Vertretern (durchaus kennzeichnend für das zuvor besprochene, allgemeine Selbstverständnis von Philosophen) meines Wissens bislang noch nicht geschehen ist.

### Die *Ordinary Language Philosophy*

Wittgenstein und die OLP folgen zwei Grundintuitionen: Erstens, dass die «normale», alltägliche Sprache nicht grundlegend defizitär ist, auch nicht hinsichtlich artifizierter, bewusst präzisierender oder abstrahierender Sprachformen wie in der Wissenschaft. Zweitens, dass begriffliche und damit insbesondere philosophische Probleme entstehen, wenn sich der Sprachgebrauch zu sehr von der *ordinary language* entfernt und ein «Eigenleben» entwickelt, «[...] when the philosopher forgets ordinary language and creates pseudo-philosophical problems».<sup>506</sup> Wittgenstein formuliert prägnant, dass «[...] die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*».<sup>507</sup> Ma und van Brakel fassen zusammen:

The ideal language approach claims that philosophical problems can be *solved* by making language perfect; the ordinary language approach declares that problems will *dissolve* by focusing on ordinary language.<sup>508</sup>

Es geht dabei im Sinne der OLP u. a. darum, wie Baz darlegt, gegen die Überzeugung zu argumentieren, dass ein Satz oder eine Aussage Sinn ergeben müssten, «[...] simply because it consists of familiar words that are put together syntactically correctly».<sup>509</sup> Sätze können also oberflächlich korrekt in Grammatik und Syntax gebildet werden, ohne deswegen (in Wittgensteins Sinne) «sinnvoll» sein zu müssen. Ähnliches gilt für die Verwendung von einzelnen Wörtern im fachphilosophischen Kontext:

OLP rests on the claim that philosophical difficulties arise when we take our words to express thoughts, or to otherwise carry commitments or implications [...] in virtue of something called «their meaning», and irrespective of how we mean or may reasonably be

---

<sup>505</sup> PU, §123.

<sup>506</sup> Ma und van Brakel 2016, 93. Vgl. ebd., 93–95.

<sup>507</sup> PU, §38. Kursivschreibung im Original. Vgl. Ma und van Brakel 2016, 93, die ihn ebenfalls zitieren.

<sup>508</sup> Ma und van Brakel 2016, 93. Vgl. ebd., 93–95. Kursivschreibung im Original.

<sup>509</sup> Baz 2012, 5. Vgl. ebd., 4f.

found to mean them (which here just means irrespective of how we use or may reasonably be found to use them).<sup>510</sup>

Es gehe, so Baz, um die problematische Diskrepanz zwischen den Erwartungen eines «traditional philosopher» an die Bedeutung sowie Verständlichkeit von Worten und dem, was von ihnen angesichts der Art und Weise ihrer gewöhnlichen Verwendung erwartet werden könne.<sup>511</sup> Die OLP wendet sich also zentral gegen eine idealsprachliche Festlegung von Bedeutung und die mangelnde Beachtung der alltäglichen Sprache. Prechtl verweist treffend auf die Gefahr eines infiniten Regress bei einer idealsprachlichen Bedeutungsfestlegung, gegen die Wittgenstein argumentiere, d. h.

[...] gegen die Festlegung einer Wortbedeutung durch eine explizite, dem Gebrauch vorgängige Sprachregel. Um nicht in den mit einer solchen Bedeutungsfestlegung verbundenen unendlichen Regreß zu verfallen, wenn wir die Bedeutung durch eine Regel festlegen wollen und für diese Festlegung ihrerseits wieder eine Regel der richtigen Festlegung benötigen, müssen wir letztlich auf ein Sprachverständnis ohne explizite Regelkenntnis rekurrieren. Die Regelkenntnis als Quelle des Sprachverständnisses wird von Wittgenstein ersetzt durch die Festlegung der Wortbedeutung durch den geregelten Gebrauch. Die grundlegende Annahme für diese Argumentation ist, daß es keine Wirklichkeit an sich gibt, die durch die Sprache abgebildet wird, sondern erst in der sprachlichen Bedeutung erschließt sich uns die Welt.<sup>512</sup>

Ähnlich zu Ansätzen des Konstruktivismus und eines entschiedenen Antiessentialismus erschließt sich die Welt also insofern, als durch den Gebrauch von Wörtern auch deren Bedeutung generiert wird. Das erhält in der OLP den entscheidenden Zusatz, dass philosophische Probleme und begriffliche Schwierigkeiten eben durch den Rückgriff auf den alltäglichen Sprachgebrauch ebenso behoben wie Fragen der Bedeutung beantwortet werden können, gerade weil, wie Baz treffend ausführt, die OLP die konventionellen Verständnisse von Bedeutung und Sprache als «the root of at least very many philosophical difficulties» erachte:

In contrast to the prevailing idea that each of our philosophically troublesome words *first* refers to some item or set of items in the world, and only *thereby* becomes suitable for its various uses, OLP proposes that the way out of philosophical difficulties is to consider things in the reverse order: that is, to take the ordinary and normal use(s) of a philosophically troublesome word as primary, and as the best guide to what, if anything, it refers to, or picks out [...].<sup>513</sup>

---

510 Baz 2012, 3. Vgl. ebd., 3 f.

511 Vgl. Baz 2012, 3 f.

512 Prechtl <sup>2</sup>1999, 445. Vgl. ebd.

513 Baz 2012, 19 f. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original. Siehe zur De-Essentialisierung auch Ma und van Brakel 2016, 93 ff. (Kapitel 4)

Die alltägliche Sprache hat in diesem Sinne Vorrang bei der Bedeutungsfindung, und damit auch bei der Problemlösung: Wie wird das Wort in der alltäglichen, nichtspezialisierten Sprache gebraucht? Die Einstellung der OLP mag *prima facie* stark vereinfachend, ja nachgerade naiv wirken. Angesichts der verhärteten Fronten in der Debatte um den Philosophiebegriff erscheint mir die OLP jedoch als sehr hilfreich, um Konzepte, Konnotationen und Assoziationen zu ordnen, und als erfrischend für eine konstruktive Auseinandersetzung mit «Philosophie». Ma und van Brakel formulieren treffend: «The ordinary language paradigm is no less a scientific method, but less theory-regimented and more interpretation-oriented.»<sup>514</sup>

Es geht, salopp formuliert, um eine Form von «Erdung» und «Verankerung» des philosophischen Sprachgebrauchs in der alltäglichen Sprache, als eine Art Gegenmaßnahme zum «Feiern» bzw. «Abdriften» philosophischen Sprechens:

[I]n disengaging the words of his theorizing from any of the needs, interests, and concerns that have given those words whatever powers they currently have, the philosopher risks having his theory lose contact with the world it is supposed to help us illuminate. OLP's unique value [...] is the way in which it enables us to bring our words back into contact with our world, while yet – and indeed by way of – acknowledging the philosophical pressures that have brought them apart.<sup>515</sup>

In diesem Sinne die Worte wieder in Kontakt mit der Welt bringen zu wollen, ist ein Unterfangen, das durch die globale Perspektive eine doppelte Bedeutung erhält. Baz betont m. E. treffend, dass es im Kern des Konflikts nicht um «the nature of linguistic meaning» gehe, sondern vielmehr um die Frage nach der «nature of traditional philosophical difficulties» und um den Umgang damit. Viele dieser philosophischen Schwierigkeiten resultierten für die OLP eben aus der irrigen Annahme, dass Worte unabhängig davon, wie sie benutzt würden, eine festgelegte Bedeutung hätten.<sup>516</sup> Die Bedeutung eines Wortes kann aber im Sinne der OLP nicht aus ihm selbst allein erschlossen werden, sondern daraus, wie es benutzt wird. Solange man noch der Auffassung sei, «[...] that words may somehow ensure by themselves the sense of what is said by means of them [...]», werde man laut Baz den Umgang der OLP mit philosophischen Problemen unangemessen finden.<sup>517</sup>

<sup>514</sup> Ma und van Brakel 2016, 82. Vgl. ebd. Ma und van Brakel argumentieren mit Rückgriff auf die OLP, u. a. dass sprachliche Ausdrücke für Farben nicht universal seien, im Gegensatz zu Ansätzen des idealsprachlichen Paradigmas: «It is only the ordinary language paradigm that can draw attention to the fact that one cannot simply assume that the domain of color is a universal.» (Ebd., 82. Vgl. ebd., 82–84.)

<sup>515</sup> Baz 2012, 4. Vgl. ebd.

<sup>516</sup> Vgl. Baz 2012, 21 f.

<sup>517</sup> Vgl. Baz 2012, 21 f. Kurzzitat von ebd., 22.

Es geht Baz jedoch, genauso wenig wie mir, darum, diesen wie auch immer formulierten Standardansatz und Gegenentwurf zur OLP *en detail* zu widerlegen, sondern vielmehr zu argumentieren, dass jener sowohl zu «seemingly intractable philosophical difficulties» führe, als auch

[...] to show that it is noncompulsory – that it has a viable alternative: a perspective from which those difficulties lose their apparent force. This argument, if sound, would show that the traditional difficulties, however naturally generated, are ultimately self-inflicted and optional.<sup>518</sup>

Und dies ist m. E. eben insbesondere beim Wort «Philosophie» selbst der Fall, wie die bisherigen Analysen gezeigt haben: Die Schwierigkeiten im Umgang damit sind Resultate einer Art «natürlicher Entwicklung», vor dem Hintergrund des Eurozentrismus ebenso wie der forcierten Verwendung in globalphilosophischen Ansätzen wie v. a. der IKP<sub>C</sub>, und damit in Baz Formulierung «self-inflicted». Viele Probleme im Umgang mit «Philosophie» sind – neben den dargestellten historischen Umständen, die der Beachtung bedürfen – nicht zwingend und können, gerade in dieser sehr aufgeladenen Debatte, durch eine OLP-inspirierte Perspektive ihre «apparent force» und «Dramatik» verlieren sowie zu mehr Pragmatismus und Lösungsansätzen in Sachfragen führen. Philosophische Probleme können in diesem Sinne auch als eine Art «Missverständnisse» aufgefasst werden, die genau deswegen Missverständnisse darstellen, weil sie vom gewöhnlichen Gebrauch der Sprache abweichen, weil die Sprache «feiert» und durch ihre Möglichkeiten den Verstand «verhext»: «Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.»<sup>519</sup>

Es geht dabei jedoch nicht um die Frage nach einem «korrekten» Gebrauch, was auch Baz betont, obgleich das von einigen Interpreten der OLP so verstanden wurde. Baz distanziert sich vom Ansatz Oswald Hanflings, zu dem, neben vielen gemeinsamen Ansichten, doch entscheidende Uneinigkeiten bestünden: Hanfling folge einer bestimmten Lesart von Wittgenstein und portraitiere die OLP so, als stelle ihr Bezug auf die gewöhnliche Sprache einen «standard of correctness» zur Verfügung, gegen den «traditional philosophers» entsprechend verstoßen würden.<sup>520</sup> Die Auffassung, dass es in der OLP um die Feststellung von «Korrektheit» durch Bezug auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch gehe, ist aus einer Vielzahl von Gründen hochgradig problematisch, von denen Baz einige treffend ausführt, darunter die seines Erachtens «philosophisch suspekten» Vorstellung von Sprache,

518 Baz 2012, 22. Vgl. ebd., 21 f.

519 PU §109. Vgl. PU, §38.

520 Vgl. Baz 2012, 2 f., Fußnote 2. Er bezieht sich auf Hanfling 2000, v. a. 109, 117 und 202.

[...] according to which our words come with rules of correct use, as opposed to a history of use that endows them with powers or potentialities that constrain their future use, but do not foreclose more or less creative ›projections‹ of them into new contexts [...]. The philosophically pertinent distinction [...] is not that between correct and incorrect uses of words but rather that between use and non- or merely apparent use, or else that between a use that serves the philosophical needs or purposes of the speaker and a use that undermines them.<sup>521</sup>

Es geht auch m. E. gerade nicht um die Festlegung eines *korrekten* Gebrauchs von Worten wie «Philosophie» durch Rückgriff auf die gewöhnliche Sprache, weil «Korrektheit» wiederum suggeriert, dass es eine definitiv festgelegte Bedeutung gäbe, die nicht durch die historische Entwicklung oder die Kontexte der Verwendung des Worts beeinflusst und entsprechend wandelbar wäre. Gerade der Blick auf den Sprachgebrauch zeigt, *dass* es eine Geschichte gibt, die die Bedeutungen und Verwendungen prägt und, ganz wie Baz formuliert, die sowohl die Möglichkeiten kontemporärer wie zukünftiger Verwendungen einschränke als auch «kreative Projektionen» in neue Zusammenhänge erlaube. Ein Verständnis der OLP im Sinne jener Korrektheit würde m. E. letztlich bedeuten, wiederum eine idealsprachliche Lösung zu suchen und festlegen zu wollen, lediglich eben als Ableitung aus dem alltäglichen Sprachgebrauch. Vielmehr gilt es daher, den Wortgebrauch zu betrachten, um daraus entsprechende Schlüsse für den Umgang mit den philosophischen Schwierigkeiten ziehen zu können. Das wird m. E. gerade an «Philosophie» sehr deutlich, wenn der bemüht «korrekte» Sprachgebrauch u. a. in der IKP<sub>C</sub> in einen Eurozentrismus der eigenen Art mündet und so die Positionen der IKP<sub>C</sub> schwächt oder gar aushöhlt.

Zugleich argumentiert auch die OLP für eine Form von Normativität insofern, als die durch die gewöhnliche Sprache generierten Bedeutungen eben die Grundlagen für zukünftigen Gebrauch bilden. Die Bedeutungen bleiben jedoch wandelbar, werden im Laufe der Zeit oder in bestimmten Kontexten bzw. Sprachen abgeschwächt, abgelegt oder verloren, während dafür andere hinzukommen. Auch hier geht es also um eine Form von Kontextualität. Baz formuliert treffend zum normativen Aspekt:

OLP further proposes that the ordinary and normal use of a word is normative for its future employment, including its philosophical employment, not in the sense that it is governed by or embodies rules that determine how the word may and may not be used, but just in the sense that it makes the word fit [...] for some uses and not others. For this reason, OLP proposes, when the worry arises that the philosopher might be failing to make clear sense with his words, [...] a consideration of the ordinary and normal uses of his words is the best way to find out what sense, if any, he *could* be making.<sup>522</sup>

521 Baz 2012, 3, Fußnote 2. Vgl. ebd., 2 f.

522 Baz 2012, 19 f. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original.



Es geht also nicht um eine forcierte Korrektheit in der Verwendung von «Philosophie», sondern um ein Verfahren für die Lösung des begrifflichen Problems durch Rückgriff auf die gewöhnliche Sprache und deren «Normativität» für die verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten von Wörtern und Ausdrücken. Auch alltagssprachlich kann dabei freilich ein eurozentrischer Hintergrund mitschwingen.

### Sprachen und die OLP

Da die OLP auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch fokussiert, kann sich, insbesondere in globaler Perspektive, die zuvor besprochene Vielfalt der Sprachen (in denen Philosophie betrieben wird) und die Bindung des Denkens an konkrete Sprachen als Problematik erweisen. Im Falle der Philosophie handelt es sich klassischerweise um Latein und Griechisch, später diversifizierend in u. a. Deutsch oder Französisch. Obgleich die landessprachlichen Auseinandersetzungen mit Philosophie auch heute Fortsetzung finden, ist die zweifelsohne dominante Sprache Englisch. Die Bindung an diese wird gerade der Analytischen Philosophie, und damit auch der OLP, immer wieder zum Vorwurf gemacht: Da sie sich vornehmlich auf Englisch stütze, operiere sie folglich auch mit den grammatikalischen Strukturen bzw. Sprachgebrauch des Englischen (und ggf. anderer indogermanischer Sprachen).

Das ist insgesamt ein Argument, das sicherlich nicht zu Unrecht vorgebracht wurde, zumal dieser Einwand für Philosophie in globaler Perspektive besonders relevant ist, weil er eine gewisse sprachliche Einseitigkeit anspricht. Barry Hallen aber etwa argumentiert, dass eine überarbeitete Version der OLP das Potential habe, als philosophische Methode in jeder «Kultur» interessante Ergebnisse zu erzielen, und plädiert insbesondere für einen «ordinary language approach in African philosophy».<sup>523</sup> Ein Überwinden des sprachbezogenen Einwandes gegen die OLP scheint also relativ leicht erreichbar durch eine Anwendung des Grundprinzips der OLP ohne den einschränkenden Fokus auf eine bestimmte Sprache. Auch im Anschluss an die zuvor erbrachten Überlegungen zur Sprachvielfalt gilt es, den Gebrauch von Wörtern und ihren möglichen Entsprechungen in mehreren Sprachen zu betrachten, der verschiedenen Perspektiven gewahr zu bleiben und die Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zu benennen: Es geht in globaler Perspektive ebenso um Alltagssprache wie um Alltagssprachen.

Damit ist eine Strategie benannt, trotz der Bedeutungsvielfalt des Philosophiebegriffs (sowie verwandter Begriffe), die potentielle wittgensteinsche Verhehung des Verstandes durch die Sprache im Auge behalten und durch das entsprechende Gewährsein vermeiden zu können. Durch diesen Ansatz bleibt auch stets präsent, dass die Diversität von Sprachen, ihre grammatikalischen Strukturen

523 Vgl. Hallen 2006, 4, 108, 111 f., 140 ff, 188 ff. Kurzzitat von 111.

und ihre davon geprägten Weltzugänge selbst auch relevant sind für philosophisches Arbeiten. Das gilt sowohl für die Übersetzbarkeit von philosophischen Termini oder Gedankengängen, als auch für die Möglichkeit, einen Gedanken in bestimmten Sprachen besser ausdrücken zu können. Mit meinem Verweis auf die OLP ist diese Komplexität keinesfalls beiseitegeschoben, im Gegenteil: Sie erfährt dadurch volle Anerkennung. Der Ansatz der OLP muss aber multilingual weitergedacht werden und die verschiedenen Verwendungen eines Wortes, seine (womöglich «homöomorphen» o. ä.) Entsprechungen und seine Übersetzungen in diversen Sprachen berücksichtigen. Oftmals stehen diese Verwendungen in enger Korrespondenz, entwickeln bisweilen aber auch eine Art «Eigenleben». Exemplarisch ist hier erneut Japan: Wenn *tetsugaku* als Begriff ernst genommen wird, dann kann nicht nur darauf verwiesen werden, dass er ein Neologismus und eigentlich in anderen Sprachen beheimatet sei, seine Bedeutung also allein aus der Provenienz stamme. Interessant ist ja vielmehr gerade, ob und wie sich die alltagssprachliche Verwendung von *tetsugaku* von der von «Philosophie», *philosophy* etc. unterscheidet oder auch nicht (sowohl im kontemporären als auch im historischen Gebrauch), ob sie neue Aspekte präsentiert, die beim Verständnis der erweiterten Wortfamilie in globaler Perspektive hilfreich sein könnten.

Gerade der Verweis auf die alltagssprachliche Verwendungsvielfalt und die Betrachtung von mehreren Sprachen schenkt der Debatte um den Philosophiebegriff eine ganz eigene Komplexität, die ohne Frage die philosophische Praxis erschwert. Es bleibt tendenziell unmöglich, alle sprachlichen Zugänge zu berücksichtigen, allein schon, weil ein (zumindest annähernd) muttersprachliches Niveau nötig wäre, um tatsächlich die Feinheiten der sprachlichen Verwendung zu begreifen (ein Problem, das ggf. dialogisch gelöst werden kann).<sup>524</sup> Ebenfalls von Relevanz scheint mir die diachrone Perspektive und Entwicklung des Wortes «Philosophie», welche bereits in Ansätzen immer wieder Thema der vorherigen Kapitel war, d. h. die historische Wandlung der Bedeutung und die zunehmende akademische Präzisierung auf die enge Verwendung als wissenschaftliche Disziplin. Während in dem eher als synchron verstandenen Zugang der OLP v. a. die gegenwärtigen Verwendungen der Alltagssprache thematisiert werden, sagt dies noch nicht notwendigerweise viel darüber aus, wie das vor 50, 100 oder 500 Jahren in der jeweiligen Alltagssprache der Fall war.

Im folgenden Abschnitt fokussiere ich daher auf die gegenwärtige alltagssprachliche Bedeutungsvielfalt: Ich beziehe mich dabei v. a. auf Deutsch und Englisch und kontrastiere bzw. ergänze dies mit kurzen Betrachtungen zu Verwendungen auf Japanisch sowie anderen europäischen Sprachen. Diese Betrachtungen sind weder auf die einzelnen Sprachen noch auf das ganze Unterfangen bezogen als abgeschlossen gemeint, sondern eine dem Rahmen der Arbeit ange-

---

524 Zudem geht es per se nicht um Quantität, sondern um eine Übersicht über die *qualitativen* Aspekte der Verwendung in mehr als nur einer stark begrenzten Anzahl an Sprachen.

passte, kurze Anwendungsübung der Methode der OLP auf die Wortfamilie «Philosophie», ähnlich wie Baz formuliert: «But mostly I hope to vindicate OLP, as I understand it, by practicing it.»<sup>525</sup> Da sie ohne Anspruch auf Vollständigkeit bleibt, ist eine Fortsetzung und Ergänzung, auch durch Vertreter anderer Sprachen, ausdrücklich erwünscht, um der Komplexität des Begriffs gerecht zu werden und auch, um die blinden Flecke, die meine Arbeit unweigerlich zeigen wird, anzugehen.

Das Überschreiten der sprachlichen Grenzen ist zugleich eine Reminiszenz an den frühen Wittgenstein: «*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.»<sup>526</sup> Wenn von «globaler Perspektive» die Rede ist, dann bedeutet das buchstäblich auch das Überschreiten von den engen Grenzen kleinerer Welten, und damit auch den Grenzen von nur einer oder wenigen Sprache(n).

### 7.6.2. «Philosophie», «Philosoph», «philosophisch» und «philosophieren»

Zur Wortfamilie «Philosophie» zähle ich hier auch «Philosoph», «philosophisch» und «philosophieren», die verschiedene Aspekte des alltagssprachlichen Verständnisses des Stammworts eindrücklich verdeutlichen können.<sup>527</sup>

Wie erörtert, wird «Philosophie» oft verstanden als eine bestimmte Form der geistigen Aktivität, etwa, wie Richard King formuliert, als «exercise of systematic reflection» oder auch als «systematic and rigorous exercise of rationality», was m. E. auch alltagssprachlich gilt.<sup>528</sup> Auch darüber hinaus wird «Philosophie» in vielen Alltagskontexten verwendet, oft in Anlehnung an diesen intellektuellen Anspruch sowie eben mit Bezug auf die «[...] mit dem Wort konnotierten Bereitschaft, aufs Grundsätzliche abzuheben».<sup>529</sup> Natürlich bezeichnet es in Aussagen wie «Sie ist Professorin für Philosophie» oder «Ich verfasse eine Dissertation in Philosophie» einfach auch das akademische Fach, das gelehrt, studiert oder im Rahmen dessen eine akademische Qualifikationsschrift verfasst wird.

#### «Philosophisch»

Gleichermaßen können ähnliche Aussagen auch in eine andere, weit weniger simple Richtung weisen: So bedeutet etwa «Die Professorin hält sehr philosophi-

<sup>525</sup> Baz 2012, 22.

<sup>526</sup> TLP, 5.6. Kursivschreibung im Original.

<sup>527</sup> Auch in Anbetracht der zuvor erfolgten Reflexionen zu *philosophies* beachte ich den Plural hier nicht weiter. Vgl. v. a. Kapitel 7.1.1. et passim. Siehe zum Wortgebrauch weiterführend auch Kapitel 7.6.3.

<sup>528</sup> Vgl. King 1999b, 2.

<sup>529</sup> Schlaeger 1989. Vgl. ebd. Vgl. Kapitel 7.6.0.

sche Vorlesungen» oder «Er verfasste eine ungewöhnlich philosophische Arbeit» keinesfalls das Gleiche wie die ersten Beispiele. Ist ein Vortrag oder eine Vorlesung sehr «philosophisch», so kann der Sprecher damit bezeichnen, dass sie schwierig zu verstehen oder sehr anspruchsvoll ist bzw. einen sehr grundsätzlichen Anspruch hat (also eher grundlegende Fragen betrifft im Gegensatz zu sehr spezifischen Fragestellungen), die Autorin sehr gründlich arbeitet, oder womöglich auch schlicht als etwas abgehoben wahrgenommen wird. Dies beträfe dann Vorlesungen und Dissertationen in den meisten Fachrichtungen, und nicht mehr nur der akademischen Philosophie, und wäre mitunter in einigen davon auch als Kritik, wenn nicht sogar als deutliche Abwertung gemeint: Die erbrachte Leistung wird vielleicht als «zu philosophisch» bewertet, damit also etwa als nicht praxisrelevant genug, als übermäßig theorielastig, als nicht leicht nachzuvollziehen oder schlicht als unverständlich, als zu spekulativ oder zu weitschweifig. Mag dieser Sprachgebrauch mitunter mit den Wahrnehmungen der Hochschul-Philosophie korrespondieren, so haben sie doch in der Alltagssprachlichen Verwendung ein Eigenleben und dienen als Synonym und Oberbegriff für die zuvor genannten Lesarten, und sicherlich auch einige mehr. Ersichtlich wird das auch an Aussagen wie: «Das ist mir zu philosophisch!», welche deutlich machen soll, dass etwas zu intellektuell anspruchsvoll oder auch zu geistig abgehoben ist, dass der Sprecher den Inhalten nicht folgen kann oder will, dass man abgeschreckt ist. Ein Autor literarischer Werke könnte auch als «zu philosophisch» bezeichnet werden, wenn sich sein Schreibstil als nicht leicht zugänglich oder als zu langatmig erweist oder die Inhalte als zu gehoben wahrgenommen werden.

«Philosophisch» kann zugleich auch «kontemplativ», «ruhig» oder «zurückgezogen» meinen, etwa wenn es sich auf einen Lebensstil bezieht, den z. B. Rex Harrison als Professor Higgins in «An Ordinary Man» aus *My Fair Lady* besingt:

I'm a quiet living man, who prefers to spend the evenings in the silence of his room, // who likes an atmosphere as restful as an undiscovered tomb, // A pensive man am I, of philosophic joys, // who likes to meditate, contemplate, free from humanity's mad inhuman noise [...].<sup>530</sup>

Ähnliche Feststellungen können, neben Deutsch und Englisch, auch für sehr viele andere Sprachen getroffen werden, die in der gewöhnlichen Sprache Entsprechungen zu «Philosophie» analog verwenden. In einer Debatte des Europäischen Parlaments aus dem Jahr 2001 wird die Nachfrage des schwedischen Abgeordneten Lennart Sacrédeus zum Familienbegriff und zur Rolle der Familie für das Kindeswohl im Zusammenhang mit einer bestimmten Resolution vom sitzungsleitenden Vizepräsidenten Alonso José Puerta kommentiert: «Es una pregunta

530 Warner und Cukor 1964, ca. Minute 00:42:01–00:42:22. Niederschrift nach Gehör.

muy filosófica [...]. Hay que hacer preguntas concretas [...].»<sup>531</sup> Von dieser Aussage fühlt sich der Abgeordnete jedoch angegriffen und antwortet indigniert:

Det är er egen bedömning, herr talman! [...] Jag ställde konkreta frågor om familjebegreppet. Även förra gången jag ställde en fråga valde ni att anse att jag kom med *filosofiska* frågor och utläggningar. Jag ställde konkreta frågor till det belgiska ordförandeskapet. Jag begär att ni som en kompetent vice talman visar respekt för alla ledamöter, inklusive svenska kristdemokrater. Jag utgår från att detta var sista gången ni förolämpar en ledamot på detta sätt. *Filosofi* och etik är viktigt frågor även för er, herr vice talman.<sup>532</sup>

Der Vizepräsident beeilt sich daraufhin, Sacrédeus zu versichern, dass er allen Abgeordneten «ungeheure Hochachtung» entgegenbringe und dass seine Bemerkung nicht als Kritik gedacht gewesen sei, lediglich als Hinweis, dass die Frage ihm sehr «allgemein» erschienen sei. Abgesehen von der tendenziell widersprüchlichen Aussage, mit welcher der Abgeordnete sich dagegen verwehrt, als «philosophischer» Fragensteller bezeichnet zu werden und zugleich dem Vizepräsidenten die Wichtigkeit von Fragen der Philosophie und Ethik ans Herz legt, zeigt diese Auseinandersetzung sehr anschaulich, wie «philosophisch» als Beleidigung und als Gegenteil von etwas Konkretem, Präzisem und, damit verbunden, von etwas Praxisrelevanten aufgefasst werden kann. Sie deutet auch auf die Möglichkeit hin, dass adjektivische und nominativische Wortform sehr unterschiedliche Konnotationen aufweisen können und widerspruchsfrei, möglicherweise auch gestützt durch die Verwendungen im Schwedischen, «philosophisch» als Negativum, «Philosophie» hingegen als Positivum aufgefasst werden kann.

Weitere Beispiele verdeutlichen zusätzliche Aspekte: Enno Schmidt erwähnt in einem Blogbeitrag über das bedingungslose Grundeinkommen, dass dessen

<sup>531</sup> Europäisches Parlament (2001), zitiert nach dem spanischsprachigen Sitzungsprotokoll, ohne Seitenangabe, ca. unteres Viertel der Website. In der deutschen Übersetzung: «Das ist eine sehr philosophische Frage [...]. Es müssen konkrete Anfragen gestellt werden [...].» (Zitiert nach dem deutschen Sitzungsprotokoll. Vgl. ebd.) Es ist in der Quelle nicht ersichtlich, in welcher Sprache dieser Satz ursprünglich geäußert wurde; ich gehe daher davon aus, dass, den Gepflogenheiten des Europäischen Parlaments entsprechend, Puerta in seiner Muttersprache Spanisch gesprochen haben wird, ebenso wie im folgenden Zitat Sacrédeus auf Schwedisch.

<sup>532</sup> Europäisches Parlament (2001), zitiert nach dem schwedischen Sitzungsprotokoll, ohne Seitenangabe, ca. unteres Viertel der Website. Meine Hervorhebung durch Kursivschreibung. In deutscher Übersetzung: «Das ist Ihre persönliche Auffassung, Herr Präsident! [...] Ich habe konkrete Fragen zum Familienbegriff gestellt. Auch auf meine vorhergehende Wortmeldung hin gaben Sie Ihrer Auffassung Ausdruck, ich käme mit philosophischen Fragestellungen und Auslegungen. Ich habe der belgischen Ratspräsidentschaft konkrete Fragen gestellt und fordere von Ihnen als kompetentem Vizepräsidenten, dass Sie allen Mitgliedern des Parlaments Respekt entgegenbringen, auch den schwedischen Christdemokraten. Ich gehe davon aus, dass dies das letzte Mal war, dass Sie einen Abgeordneten in dieser Weise verunglimpf haben. Philosophie und Ethik sind wichtige Fragen, auch für Sie, Herr Vizepräsident.» (Zitiert nach dem deutschen Sitzungsprotokoll. Vgl. ebd.)

Begründung seiner Erfahrung nach häufig mit «Das ist mir zu philosophisch» verworfen werde und schließt daraus: ««Philosophisch» heißt also: schön und gut, aber nicht real. Nur gedacht.»<sup>533</sup> Er führt weiter aus, dass hinter Er widerungen dieser Art die Befürchtung stehe, dass das bedingungslose Grundeinkommen nicht finanzierbar und nicht wirtschaftlich sei, nicht diesen «realen» Kategorien entspreche.<sup>534</sup> Der Vorwurf «Das ist zu philosophisch» kann in diesem Sinne also auch Bedeutungen ähnlich dem «theorielastig» annehmen, wie auch «weltfremd», «irrelevant» oder «unrealistisch». Elfriede Jelinek hingegen antwortet mit «Das ist mir zu philosophisch» auf die Frage eines Journalisten, ob sie eine Möglichkeit sehe, mit sich «in Einklang zu kommen»: Sie sei nicht daran interessiert, «zu irgendeinem Einklang zu kommen», sondern sie sei lediglich dazu da, mit ihrer Literatur auf «Sachen zu zeigen».<sup>535</sup> Auch hier zeigt sich eine interessante Kontrastierung zwischen den realen «Sachen», auf die gezeigt werden soll, und dem Attribut «philosophisch», und zugleich auch ein Verweis auf das Innenleben: «Philosophisch» bezeichnet hier also auch die Frage nach einer Art «Psychohygiene» und der Auseinandersetzung mit dem eigenen Handeln und Leben.

### «Philosophie»

Diese Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben und den Maßstäben, an denen es gemessen wird, sowie auch der resultierende persönliche Zugang zum Leben und zur Welt, die «Grundeinstellung» gewissermaßen, kann also ebenfalls mit «Philosophie» gemeint sein. So ist mir als jemandem, der sich professionell mit Philosophie befasst, in Gesprächen häufig die Frage gestellt worden: «Was ist deine Philosophie?» Könnte diese Frage natürlich auch verstanden werden als «Auf welchen philosophischen Teilbereich oder auf welche Autoren hast du dich spezialisiert?», ist sie meiner Erfahrung nach im nichtakademischen Kontext doch immer gestellt worden als Frage nach einer Art persönlichen Philosophie im Sinne einer Lebenseinstellung, einer Grundüberzeugung, eines Credo oder einer Welterklärung. Das mag im kontemporären Deutschen auch durch den englischen Sprachgebrauch beeinflusst sein – «What's your philosophy?» oder analog «My philosophy is ...» ist eine nicht ungebräuchliche Phrasierung, nicht zuletzt in Elvis Presleys Song *Rubberneckin'*:

First thing in the morning, last thing at night, // I look, stare everywhere and I see everything in sight. // Stop, look and listen baby, that's my philosophy, // It's called rubber-

533 Schmidt 2016. Vgl. ebd.

534 Vgl. Schmidt 2016.

535 Vgl. Jelinek im Interview, Corsten 2002.

neckin' baby, but that's all right with me. // People say I'm wasting time, yeah, but they don't really care // I see what I like, I like what I see, yeah, it gives me such a glow.<sup>536</sup>

Presley besingt also das «Rubbernecking» als seine Philosophie, d. h. das «Gaffen» oder «Schaulustig-Sein» – ein sehr anschauliches Beispiel für die alltags-sprachliche bzw. hier populärmusikalische Reichweite der Verwendung des Worts. «Philosophy» bedeutet also hier so etwas wie die persönliche Einstellung des lyrischen Ichs, sein Credo, sein Zugang zur Welt, und zugleich auch wohl eine Art Rechtfertigung dafür, mit etwas Unproduktivem (und ggf. auch gesellschaftlich Verachtetem) wie «Rubbernecking» seine Tage zu verbringen: Es sei nun mal seine Philosophie, was auch zu implizieren scheint, dass man da wohl nichts daran ändern könne oder müsse. Richard King fasst diese Art der Begriffsverwendung zusammen als

[...] purely descriptive or doxographical manner to refer to the world-view or ideological position of a particular person or community. In this sense one can talk of the philosophy of the United Nations, the philosophy of corporate management or the philosophy of my late grandfather (<never turn down a free drink>).<sup>537</sup>

Dem entspricht, gerade auf Englisch, auch die zuvor angesprochene Verwendung im Plural als *philosophies* für Denken aller Art.<sup>538</sup>

Schlaeger sieht, wie besprochen, die Entwicklung der «Diffusion des Bedeutungsspektrums» von «Philosophie» kritisch als «trivialisierend» und als «subjektivistisch».<sup>539</sup> Dies sei insbesondere auch in Verbindung mit Personalpronomen der Fall, was sich im «heutigen Umgangsendlich» voll durchgesetzt habe:

Wenn jemand etwas als <my philosophy> bezeichnet, dann meint er im präzisesten Fall: <my considered opinion> oder <my general view of things>, und im Falle alltäglich zufälliger Lebensäußerung höchstens noch <my view in this matter> oder <my attitude to this>.<sup>540</sup>

Bezeichnet die Verwendung bei Presley zwar auch eine «Lebenseinstellung», die mehr oder weniger durchdacht ist, wird diese Bedeutungsebene mit seiner recht profanen und ethisch fragwürdigen Verwendung durchaus auf die Spitze getrieben.

Zugleich teile ich die allgemeine Kritik Schlaegers nicht und sehe im Sinne der OLP gerade in diesem vermeintlich «Trivialen» bzw. «Gewöhnlichen» eine interessante Bedeutungsnuance. Zumal nicht jede Verwendung von «my philoso-

<sup>536</sup> Presley zitiert nach Connelly und Graham 1969, ca. Minute 00:04:38–00:05:18. Niederschrift nach Gehör, unter Auslassung von stimmlichen Verzerrungen Presleys und der Background-Sänger.

<sup>537</sup> King 1999b, 1f. Vgl. ebd., 1–3.

<sup>538</sup> Vgl. Kapitel 7.1.1.

<sup>539</sup> Vgl. Schlaeger 1989.

<sup>540</sup> Schlaeger 1989.

phy» oder «personal philosophy» derartig profan ist: So besingt die französisch-maghrebinische Sängerin Amel Bent in ihrem Titel *Ma philosophie* aus dem Jahr 2004, der in Frankreich Platz 1 der Charts erreichte:

Je n'ai qu'une philosophie : // «Être acceptée comme je suis.» // Malgré tout ce qu'on me dit, // je reste le poing levé. // Pour le meilleur comme le pire, // je suis métisse mais pas martyre. // J'avance le cœur léger // Et toujours le poing levé.<sup>541</sup>

Ihre «Philosophie» bezieht sich also auf die Einstellung, eben so zu sein, wie sie als «Mischling» sei, und mit erhobener Faust darauf zu dingen, als solche akzeptiert zu werden, und transportiert so einen deutlich sozialkritischen Ton.

Eine Lebenseinstellung oder «Lebensphilosophie» kann entsprechend auch alltagssprachlich kritisiert bzw. eine bessere «Philosophie» gefordert werden. Anschaulich zeigt das eine Szene aus Woody Allens *Broadway Danny Rose*, in der Danny Rose (Allen) zunächst seine *philosophy of life* verkündet: «[I]t's important to have some laughs, [...] but you gotta suffer a little, too, because otherwise you miss the whole point to life.»<sup>542</sup> Tina Vitale (Mia Farrow) entgegnet daraufhin ihre *philosophy of life*: «It's over quick, so have a good time. You see what you want, go for it. Don't pay any attention to anybody else. And do it to the other guy first, 'cause if you don't, he'll do it to you.»<sup>543</sup> Danny Rose stellt daraufhin in Frage, ob es sich dabei überhaupt um eine *philosophy of life* handle, da sie lächerlich und eher nach der Haltung einer kriminellen Vereinigung klinge. Die darauf entbrennende Streitszene endet mit der Referenz auf die Devise «acceptance, forgiveness, and love» seines Onkels, die laut Danny Rose tatsächlich eine *philosophy of life* darstelle.<sup>544</sup>

Simple Internet-Suchen ergeben eine Vielzahl an Fundstücken zu «Meine Philosophie», wie etwa zu Coaching und ähnlichen Angeboten zur persönlichen Weiterentwicklung, die ihre Arbeitsweise, methodische Hintergründe, Glaubenssätze oder die Zielsetzung der Anbieter beschreiben.<sup>545</sup> In ähnlichem Sinne kann es mit

541 Bent 2004, ca. Minute 00:00:21–00:00:41, Niederschrift nach Gehör. Auf Deutsch: «Ich habe lediglich eine Philosophie: // «Akzeptiert zu werden, wie ich bin.» // Trotz alledem, was man mir sagt, // bleibt meine Faust erhoben. // Auf Gedeih und Verderb // bin ich ein Mischling, aber keine Märtyrerin. // Ich gehe mit leichtem Herzen weiter // und immer mit erhobener Faust.» (Meine Übersetzung)

542 Allen und Greenhut 1984, ca. Minute 00:49:23–00:49:30. Vgl. ebd. ab 00:49:11. Niederschrift nach Gehör.

543 Allen und Greenhut 1984, ca. Minute 00:49:32–00:49:38. Vgl. ebd. ab 00:49:30. Niederschrift nach Gehör.

544 Vgl. Allen und Greenhut 1984, ca. Minute 00:49:38–00:50:12.

545 Siehe beispielsweise Frank (o. J.), die auf ihrer Webpräsenz unter «Meine Philosophie» v. a. zur Auskunft gibt, dass ihre Arbeitsweise auf systemischen und konstruktivistischen Ansätzen sowie einem humanistisch geprägten Menschenbild basiere. Sie erläutert, dass sie ihren Klienten als «Prozessbegleiterin» lösungsorientiert und humorvoll auf Augenhöhe mit «Neugier,



der Aufforderung, eine «persönliche Philosophie» zu entwickeln um Persönlichkeitsentfaltung, Selbstverwirklichung und Lernprozesse gehen.<sup>546</sup> Eine bestimmte «Philosophie» zu haben kann also auch besagen, dass man eine bestimmte Einstellung, Auffassung, Lebenseinstellung, Handlungsdevise hat, durchaus auch mit einem gewissen technischen Aspekt. Der Regisseur Rob Marshall begründet das häufig kritisierte Casting von einigen chinesischen Schauspielern (wie Zhang Ziyi oder Michelle Yeoh) für Rollen als Japanerinnen im Film *Memoirs of a Geisha* wie folgt: «I have a very simple philosophy about casting, and that is: the best person for the role.»<sup>547</sup> Eine «Philosophie» zu haben kann in diesem Sinne auch als eine Art argumentative «Letztbegründung» fungieren, als ein rhetorisch ansprechendes «Basta!», das weitere Nachfragen und Diskussionen o. ä. unterbindet.

Sogar Japanisch als nicht indo-europäische Sprache – und insbesondere als Sprache, die wie besprochen *tetsugaku* überhaupt erst im späten 19. Jahrhundert einführt – erfährt zumindest in den letzten Jahren eine ähnliche Entwicklung, die wohl von der prävalenten Verwendung in westlichen Sprachen stark beeinflusst ist. Auch wenn *Dōgen no tetsugaku* 道元の哲学 in historischer Hinsicht akademisch auf Ablehnung trifft oder als nicht sinnvoll erachtet wird, zeigt der moderne Sprachgebrauch doch, dass sich die Alltagssprachliche Verwendung durchaus ähnlich gestaltet wie auf Deutsch, Englisch oder Französisch. Damit ist nichts über die Quantität im alltäglichen Japanisch gesagt und auch nicht die empirische Evidenz in den jeweiligen Sprachgebieten verglichen – es geht um die prinzipielle Einstellung im Sprachgebrauch (mitunter gebildeter Japaner) und der praktischen Verwendung von «Philosophie» bzw. *tetsugaku*. So spricht der Architekt Kuma Kengo 隈研吾 mit Bezug auf Design bzw. Architektur von seiner «Philosophie»:

『Jimoto no sozai de hito wo iyasu tatemono wo tsukuritai』tte iu no ga, boku no, mā, tetsugaku desu ne. 「地元の素材で人を癒す建物を造りたい」つていうのが、僕の、まあ、哲学ですね。<sup>548</sup>

---

Interesse und Akzeptanz» begegne. (Vgl. ebd.) Siehe beispielweise auch Kleindienst (o. J.), der zu «Meine Philosophie» u. a. schreibt: «Wie glücklich du lebst hängt davon ab, wie viel JA!-Kraft du hast. Deine JA!-Kraft ist die natürliche lebendige Dynamik, die aus dir heraus entsteht, je mehr du aus ganzem Herzen JA! sagen kannst: 1. zu dir selbst, so wie du im Moment bist. 2. zu deinem Potenzial, wie du sein und leben möchtest in der Welt. 3. zu deinem Weg dorthin mit seinen Herausforderungen.» (Ebd.)

<sup>546</sup> Siehe z. B. Komar 2018, der eine Art Anleitung vorstellt, eine «persönliche Philosophie» zu entwickeln, denn: «Having a concrete mission and philosophy is at the core of any journey of self-actualization.» (Ebd.)

<sup>547</sup> Zitiert nach Grice 2009, 88. Vgl. ebd.

<sup>548</sup> Kuma im Interview mit Great Big Story 2019, ca. 00:00:41–00:00:46. Niederschrift nach Gehör. Auf Deutsch: «Ich möchte mit lokalen Ressourcen Gebäude bauen, die für Menschen heilsam sind», so lautet meine, nunja, Philosophie.» (Meine Übersetzung)

Die Fotografin und Künstlerin Takagi Yuriko 高木由利子 formuliert: «*Watashi no tetsugaku wa jinsei wa geneki. 私の哲学は人生は現役。*»<sup>549</sup> Auch hier wird deutlich, dass Philosophie bzw. *tetsugaku* als ein anderer Ausdruck für «Theorie» oder «theoretische Ansicht» o. ä. verwendet wird, durchaus auch mit dem Anspruch einer Theorie über das Leben, Kunst, Religion etc. Im alltäglichen Japanisch wird *tetsugaku* in diesem Sinne, analog zur Verwendung in westlichen Sprachen, als synonym zu etwa *shinnen* 信念 (u. a. Glaube, Überzeugung), *shinjō* 信条 (u. a. Credo, Grundsatz, Maxime) oder auch *mottō* モットー (Motto, Devise) o. ä. verwendet, die auch durchaus eher auf Gefühlen denn auf rationalen Überlegungen basieren können.<sup>550</sup> Zugleich findet auch die Transliteration des westlichen Worts als *firosofi* フィロソフィ mitunter Verwendung auf Japanisch, u. a. in Buchtiteln wie *Kyōsera firosofi* 京セラフィロソフィ des Unternehmers Inamori Kazuo 稲盛和夫, benannt nach dem von ihm gegründeten Unternehmen «Kyocera» und angefüllt mit geschäftlichen Strategien und Lebensweisheiten.<sup>551</sup> Zugleich bleibt die gewisse Spannung zwischen dem Sprachgebrauch auf Japanisch und in westlichen Sprachen erhalten, etwa wenn an der Tōyō Universität der Fachbereich *Bungakubu tōyō shisō bunka gakka* 文学部東洋思想文化学科, also wörtlich mit *tōyō shisō* für «Östliches Denken», auf den englischsprachigen Seiten der Universität als «Department of Eastern Philosophy and Culture, Faculty of Letters» übersetzt wird.<sup>552</sup>

Denn neben diesen persönlichen «Philosophien» wird das Wort alltagsprachlich auch auf nonpersonale Entitäten bezogen, etwa Firmen oder Organisationen, ähnlich den zuvor genannten Coaching o. ä. Angeboten, im Sinne der in häufig anzutreffenden Wendung «Firmenphilosophie», etwa auf den Homepages von Unternehmen, Arztpraxen oder mittelständischen Handwerksbetrieben. Dabei wird nicht immer ganz klar, was eigentlich mit «Philosophie» konkret gemeint ist – ein Friseursalon etwa beschreibt seine «Philosophie» unter ebendieser Überschrift mit blumigen Worten: Man wolle die

[...] Kunden verschönern und verwöhnen. Das umfasst natürlich zunächst das Ziel, Haare und Haut perfekt zu pflegen. Doch unser Anspruch reicht weiter: Wir möchten, dass unsere Kunden jeden Besuch bei uns als wohltuendes Gesamterlebnis genießen. Diese Geschäftsphilosophie verdeutlicht unser Leitbild. Es beschreibt unsere Werte als ganzheitlich

<sup>549</sup> Takagi im Interview mit Yitiao Yit 2019, ca. 00:05:14–00:05:18. Niederschrift nach Gehör, ohne Verzögerungslaute. Auf Deutsch: «Meine Philosophie ist <Leben besteht in aktivem Tun>.» (Meine Übersetzung)

<sup>550</sup> Diese Hinweise auf Synonyme und die Verbindung der Begriffsverwendung und «Gefühlen» sowie die Bestätigung der alltagsprachlichen Verwendung auf Japanisch verdanke ich Dr. Yamano Chieko 山野千恵子 in privater Kommunikation vom 28. Oktober 2020.

<sup>551</sup> Siehe Inamori (o. J.).

<sup>552</sup> Vgl. Tōyō Daigaku (o. J.). Meine Hervorhebung durch Kursivschreibung.

denkende Haar- und Beautyspezialisten. Es inspiriert uns, unsere Kultur des Miteinanders ebenso weiter zu entwickeln wie unsere fachliche Leistung.<sup>553</sup>

Es geht hier also ganz ins buchstäblich «Alltägliche», wo «Philosophie» eifrig genutzt wird, um die eigene Einstellung zur Profession und Arbeitsmoral, die Auffassung von Kundenbeziehung, Materialqualität oder auch Modeerscheinungen durch das Wort «Philosophie» sowohl aufzuwerten, als auch scheinbar bündig darzustellen und interessant klingen zu lassen. Es scheint, dass «Philosophie» in diesem Sinne auch bedeuten kann, dass man sich bei dem, was man tut, etwas gedacht hat und weiterhin einen gewissen Qualitätsanspruch gegenüber seinem Handwerk etc. betonen möchte. Das Münchner Zwei-Sterne-Restaurant *Tantris* beschreibt seine «Philosophie» in diesem Sinne mit den Schlagworten «Leidenschaft», ohne die es das Lokal nicht gebe, «Vollkommenheit», was der Name des Lokals im «indisch-buddhistischen Kulturkreis» bedeute, «Genuss», für den das Lokal mit einer «Mischung aus Bodenständigkeit und wahrer Kochkunst» sorgen wolle, «Magie», weil sich das Restaurant durch eine besondere Atmosphäre und «magische Momente» auszeichne, und «Avantgarde».<sup>554</sup>

Das Wort «Philosophie» wird hier zum Ausdruck von marketingorientierter Selbstbeschreibung, von einem hochtrabenden Qualitätsversprechen sowie von einer gewissen begrifflichen Leerstelle, die die Phantasie der Lesenden anregen kann. Man kann mit «Philosophie» also auch ausdrücken, was für einen von Wichtigkeit ist und worin die persönlichen oder unternehmerischen Ziele liegen. Schlaeger formuliert treffend, dass in

[...] Industrie, Management und Verwaltung [...] die Aura des Wortes dazu benützt wird, den Eindruck der Gewichtigkeit eigenen Tuns bzw. der vorhandenen planerischen, organisatorischen und technischen Kompetenz zu vermitteln [...]. Die Verwendung des Begriffs «ph.» in der Reklame hat dieser allgemeinen Vulgarisierungstendenz einen zusätzlichen Akzent aufgesetzt, indem sie sich seines Allgemeinheits- und Sinnprestiges rhetorisch bedient, um beim Kunden den Eindruck einer über das bloße Gewinnstreben hinausgehenden Produktions- und Verkaufsmotivation zu erwecken.<sup>555</sup>

Auffällig ist mitunter, dass im alltagssprachlichen Gebrauch «Philosophie» weniger im Sinne von «Staunen» oder «Zweifeln» verwendet wird, sondern eher als Wort der Bekräftigung einer gewissen Einstellung oder Überzeugung, zur Verstärkung der «Gewichtigkeit eigenen Tuns» und damit zur Gewinnung von Prestige, nicht aber, um dieses in Zweifel zu ziehen, systematisch zu reflektieren oder

553 Reiß (o. J.). Vgl. ebd.

554 Vgl. *Tantris* (o. J.).

555 Schlaeger 1989. Vgl. ebd. Er fährt fort: «In jüngster Zeit haben solche Verwendungen auch Eingang in den deutschsprachigen Raum gefunden. So hat z. B. im Jahr 1978 eine Gebäckfirma mit dem Slogan geworben: «Bahlsen, das ist die rechte Philosophie, jedenfalls was feines Gebäck angeht.» (Ebd.)

gar zu hinterfragen. Darin liegt ein deutlicher Unterschied zum akademisch-philosophischen Selbstverständnis.<sup>556</sup>

### «Philosoph»

Ähnlich zur adjektivischen Verwendung bezeichnet das Nomen «Philosoph» nicht nur eine Person mit akademischer Ausbildung in Philosophie, sondern darüber hinaus auch «Gelehrte» und ganz generell Menschen, die sich profunde Gedanken machen, über ein gewisses Wissen verfügen und denen dafür auch eine Form von Respekt gezollt wird, insbesondere im britischen Englisch, wo z. B. der mythologisch-alchemische «Stein der Weisen» als *philosopher's stone* bezeichnet wird. Das Wörterbuch Merriam-Webster sieht den «philosopher» entsprechend u. a. als jemanden, dessen «philosophical perspective makes meeting trouble with equanimity easier» (oder in der für Kinder bestimmten Definition auch ohne Tautologie als «a person who takes misfortunes with calmness and courage») sowie auch direkt als «a person who seeks wisdom or enlightenment» als Synonym für «scholar» oder «thinker».<sup>557</sup>

Gleichermaßen kann auch mit dem Nomen jemand bezeichnet werden, der übermäßig in Gedanken, zu «verkopft» oder zu theoretisch ist, sich mit sehr alltagsfernen Angelegenheiten beschäftigt und in diesem Sinne beschrieben werden kann mit «Er ist so ein Philosoph». In diesem Sinne könnte die Bezeichnung auch so weit führen, dass jemand, der unverständlich oder gar inkohärent redet, gar einen womöglich verwirrten Eindruck macht, als «Philosoph» regelrecht abgestempelt wird. Auf humoristische Weise geschieht das etwa in Mel Brooks' Film *History of the World, Part 1*, in dem Comicus (Mel Brooks) bei einer fiktiven Auszahlungsstelle von einer Art Arbeitslosengeld im antiken Rom auf die Frage nach seinem Beruf antwortet mit: «Stand-up Philosopher. I coalesce the vapor of human experience into a viable and logical comprehension», woraufhin die Angestellte des Arbeitsamts diesen Beruf als «Bullshit-Artist» zusammenfasst und «to bullshit» als Schwerpunkt seiner Tätigkeit erachtet.<sup>558</sup> Analog zum obigen Beispiel zu «philosophisch» aus der Plenardebatte des Europäischen Parlaments könnte die Bezeichnung als «Philosoph» also auch als Diskreditierung oder gar als Beleidigung aufgefasst werden.

<sup>556</sup> Vgl. auch die Reflexionen zum Unterschied von «to have a philosophy» und «to do philosophy» in Kapitel 7.6.3.

<sup>557</sup> Merriam-Webster (o. J./a).

<sup>558</sup> Vgl. Brooks 1981, ca. 00:12:00–00:12:28. Kurzzitat von ca. 00:12:05–00:12:13. Niederschrift nach Gehör. Der Filmtitel *History of the World Part 1* folgt, auch in seinem humoristisch-alltagssprachlichen Sinn, einem klassisch-eurozentrischen Verständnis von «Weltgeschichte» (abgesehen von einem kurzen Exkurs in die nicht näher lokalisierbare «Steinzeit») und erzählt sie mit Stationen bei Moses, dem antiken Rom, der spanischen Inquisition und der französischen Revolution.

### «Philosophieren»

Auch das Verb «philosophieren» wird häufig alltagssprachlich verwendet, synonym etwa mit «grübeln», «über etwas nachdenken», «sinnieren», «sich Gedanken machen», «ganz in Gedanken sein», sich also allgemein zumindest scheinbar tiefere Gedanken zu machen und auch mit anderen darüber in Austausch zu treten.<sup>559</sup> Schlaeger formuliert:

Lord Byron umschreibt z. B. 1819 seine thematischen Absichten im «Don Juan» mit dem Bekenntnis: «My tendency is to philosophize / On most things from a tyrant to a tree». Er gibt damit dem Begriff des Philosophierens eine subjektivistisch-umgangssprachliche Bedeutung, wie sie gegen Ende des Jahrhunderts zum festen Bestandteil der Umgangssprache werden sollte.<sup>560</sup>

Im weitesten Sinne ist «philosophieren» also ein anderes Wort für «denken» oder «nachdenken», und somit etwas, das sich auch in globaler Perspektive wohl überall finden lässt. Das alleine impliziert jedoch nicht, dass es notwendigerweise ein sonderlich profundes Denken ist: Alltagssprachlich dient das Verb «herumphilosophieren» als Ausdruck für zielloses Sinnieren über alles Mögliche. «Philosophieren» kann so also auch die Bedeutung eines übermäßig weitschweifigen Bedenkens und Beredens von Sachverhalten transportieren. Der *Schreibwaren-Pavillon*, ein Münchner Dienstleister für Papier- und Druckerzeugnisse, schreibt auf seiner Homepage unter der Überschrift «Unsere Philosophie»: «Wir wollen nicht lange philosophieren – wir wollen das Gleiche wie Sie, also das gute Ergebnis.»<sup>561</sup>

Der Merriam-Webster kennt neben «philosophize» als vernünftiges Nachdenken eines Philosophen auch die Bedeutung als «to expound a moralizing and often superficial philosophy», das Cambridge Dictionary sieht es hingegen ausdrücklich als «to talk for a long time about subjects such as the meaning of life» und in diesem Sinne auch ausdrücklich als «mainly disapproving».<sup>562</sup> Auch hier wird deutlich, dass die Wortfamilie «Philosophie» keinesfalls immer positiv konnotiert ist.

### 7.6.3. Philosophie als Wissenschaft in globaler Perspektive

Mit den Beobachtungen zu den Unterscheidungen im Sprachgebrauch ist m. E. evident geworden, dass die Problematik, von «Philosophie» außerhalb Europas zu sprechen, sich v. a. auf die Wissenschaft bzw. akademische Disziplin «Philoso-

<sup>559</sup> Dudenredaktion (2018b).

<sup>560</sup> Schlaeger 1989.

<sup>561</sup> Janssen (o. J.), am unteren Ende der Seite.

<sup>562</sup> Merriam-Wester (o. J./b) und Cambridge Dictionary (o. J.). Vgl. ebd.

phie» beziehen muss. Nur hier kann zu Recht behauptet werden, dass sie in Japan, Afrika oder Indien eben nicht entwickelt wurde und es in diesem Sinne keine «Philosophie» gegeben habe oder haben könne. Problematisch ist also, wenn akademische Philosophie mit den vielen weiteren Möglichkeiten der Begriffsverwendung verwechselt oder nicht ausreichend differenziert wird, sowohl im kontemporären als auch im historischen Gebrauch. King formuliert treffend:

Professional philosophers sometimes conflate their own academic discipline with the broader set of practices that might be deemed as the practice of 'philosophy' by claiming to engage in rigorous and rational discourse, of a highly technical and increasingly specialised nature, requires one to have undertaken some professional (i. e. academic) training in the subject. In the narrowest sense of the term this is no doubt the case [...].<sup>563</sup>

Der entscheidende Punkt ist, dass «Philosophie» im akademischen Sinne eine sehr enge Verwendung des Wortes darstellt. Wird «Philosophie» hingegen weiter gefasst, wie etwa bei Richard King verstanden als «particular type of mental activity», oder als «a form of practice» im Sinne der «systematic and rigorous exercise of rationality», ist die Einschränkung auf Europa nicht haltbar.<sup>564</sup> Dies umso mehr, wenn weitere Aspekte hinzukommen, d. h. sowohl in einer breiteren Verwendung die Vielzahl an Formen und Traditionen des Denkens in globaler Perspektive, als auch die Alltagssprachlichen Verwendungen der Wortfamilie. Eine Umformung nichtwestlichen Denkens geschieht v. a. durch die Assoziation mit akademischer Philosophie und damit deren Strukturen und Ansprüchen. Es erscheint mir daher sinnvoll, ohne den Alltagssprachlichen, vielfältigen Gebrauch von «Philosophie» damit unterminieren zu wollen, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch «Philosophie» für nichtwestliches Denken und für bestimmte Formen des westlichen Denkens zu meiden, die historisch oder Alltagssprachlich vielleicht damit bezeichnet worden sein mögen, nicht aber im etablierten wissenschaftlichen Sprachgebrauch.

Aus dieser Unterscheidung heraus zu schließen, dass daher nun eben indisches oder japanisches Denken etc. keinen Platz in der akademischen Philosophie hätte, wäre m. E. nichtsdestotrotz vollständig verfehlt, angesichts der Inhalte, die philosophisch als interessant bis relevant eingestuft werden können, der in vielerlei Hinsicht thematischen und formalen Äquivalenzen, den «Überlappungen» sowie den sinnvollen Vergleichsmöglichkeiten zwischen Denksystemen.

### Denken ≠ Philosophie

Gadamer formuliert, dass nur die «philosophische Tradition des Abendlandes» eine geschichtliche Antwort auf die Frage nach Gegenstand und «Angemessenheit der Begriffe» in der Philosophie enthalten könne:

<sup>563</sup> King 1999b, 2. Vgl. ebd., 1–3.

<sup>564</sup> Vgl. King 1999b, 1 f. Kurzzitate von ebd., 2.

Nur sie können wir befragen; denn die rätselhaften Aussageformen von Tiefsinn und Weisheit, die in anderen Kulturen, insbesondere des Fernen Ostens, entwickelt worden sind, stehen mit dem, was abendländische Philosophie heißt, in einem letzten Endes nicht überprüfbar Verhältnis, insbesondere deshalb, weil die Wissenschaft, in deren Namen wir fragen, selber eine abendländische Entdeckung ist.<sup>565</sup>

Das ist so m. E. nicht haltbar: Weder scheinen mir die «Aussageformen von Tiefsinn und Weisheit» des «Fernen Ostens» sonderlich «rätselhaft» (zumindest nicht «rätselhafter» als viele Äquivalente im «Westen»), noch halte ich das Verhältnis zur «abendländischen Philosophie» für unüberprüfbar. Die Aussage Gadammers exemplifiziert die zuvor besprochene «Messlatte» durch die Philosophie: Gerade die Einstellung, dass der «Osten» rätselhaft und das Verhältnis dazu unüberprüfbar sei, führt dazu, dass er rätselhaft und letztlich unüberprüfbar wird. Gassmann argumentiert in diesem Sinne, dass die mutmaßliche Rätselhaftigkeit großteils gerade aus «der zweifelhaften Bestimmung» der Quellen als «philosophisch» resultiere.<sup>566</sup>

«Unüberprüfbar» kann hier m. E. nur bedeuten, dass es für die akademische Philosophie, wie im Verlaufe dieser Arbeit mehrfach gezeigt, mit Schwierigkeiten verbunden ist (worauf Gadamer in diesem Sinne treffend verweist), die eigene Entstehung und Geschichte ausreichend objektiv zu betrachten und sie, sowie den Anspruch an den Sonderstatus der Philosophie, in Beziehung zu anderen Denktraditionen zu setzen. «Unüberprüfbar» verweist so auf blinde Flecke und epistemologische bzw. wissenschaftstheoretische Schwierigkeiten. Zugleich weist Gassmann treffend auf die tatsächliche «Besonderheit» hin, dass die Philosophie als Wissenschaft verstanden eine «abendländische Entdeckung» sei und deutliche Unterschiede etwa zur Situation in China bestünden:

Wenn es also nicht adäquat ist, von «Philosophie» zu sprechen, dann sollten wir auch vermeiden, von Problemen oder Defiziten der «chinesischen Philosophie» zu sprechen, da damit eine parteiische und gegen wissenschaftliche Kriterien verstossende Perspektive eingenommen wird. Die Bevorzugung des Begriffs («chinesisches») Denken spiegelt also meine – und nicht nur meine – Skepsis gegenüber der Verwendung, besonders der unkritischen, der Bezeichnung «Philosophie».<sup>567</sup>

Das entspricht der hier dargelegten Position, «Denken» nicht mit «Philosophie» gleichzusetzen, sondern, in meinem Fall mit Rückgriff auf die alltagssprachlichen

<sup>565</sup> Gadamer 1970, 137. Vgl. ebd. Vgl. auch Gassmann 2016, 131 f., der Gadamer rezipiert.

<sup>566</sup> Vgl. Gassmann 2016, 131 f.

<sup>567</sup> Gassmann 2016, 132. Vgl. ebd., 131 f. Gassmann selbst argumentiert hier jedoch, im Gegensatz zu mir, u. a. auch, dass man in China nicht von «Philosophie» sprechen könne, weil «Philosophie», Gadamer folgend, «keinen durch Erfahrung kontrollierbaren Erkenntnisgewinn» liefere, das Denken im antiken China hingegen auf Erfahrung basiert habe und durch diese kontrollierbar gewesen sei.

Verwendungen, zwischen diesen und der akademischen Philosophie zu unterscheiden. Zugleich betont auch Gassmann die Wichtigkeit,

[...] den «philosophischen» Aspekt deswegen nicht einfach zu vernachlässigen oder gar zu entsorgen, sondern als methodisch verwertbaren Kontrast zu anderen Sichtweisen einzusetzen. Die kritische und kontextsensitive philosophische Verortung bestimmter Teile des *Mèngzǐ* ist vielleicht durchaus gewinnbringend argumentierbar und relevant, für andere Teile hingegen führt sie – m.E. nachweisbar – zu Widersprüchen und zu mit der historischen Kontextualisierung nur schlecht in Einklang zu bringenden Aussagen.<sup>568</sup>

Aus der Auffassung, «Philosophie» nicht mit bestimmten Formen von «Denken» gleichzusetzen, folgt also weder, dass die Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Denken nicht philosophisch relevant wäre, noch, dass die philosophische Perspektive für die Beschäftigung (m. E. auch über das *Mèngzǐ* hinaus) mit vielen nichtwestlichen Quellen methodisch und inhaltlich nicht fruchtbar sein könnte, auch in Ergänzung zu anderen (wissenschaftlichen) Perspektiven.

Der hier entscheidende Aspekt der auch von Gassmann angesprochenen «Kontextualisierung» ist m. E. (neben der Differenzierung von «Wissenschaft» und «Philosophie»), die Gleichsetzung von «Denken» o. ä. mit «Philosophie» (wenn überhaupt) nur sehr reflektiert zu vollziehen, sowie der historischen und kontemporären begrifflichen Implikationen von «Philosophie» gewahr zu bleiben – und sei es nur, um Missverständnisse zu vermeiden. In diesem Sinne sind alle Philosophen «Denker», aber nicht alle Denker sind «Philosophen». Steven Burik argumentiert, dass Heidegger, der für seine Einstellung, dass Philosophie rein westlich sei, u. a. auch in der IKP<sub>C</sub> häufig gescholtenen wird, zumindest in seiner späten Phase (etwa in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*) sehr wohl Offenheit für anderes Denken gezeigt habe, allerdings eben ohne es mit «Philosophie» gleichzusetzen:

The working title explicitly refers to the end of philosophy, which Heidegger has by then come to see as something profoundly Western. With this Heidegger's statement that neither India nor China has philosophy comes to stand in a different light. Heidegger wishes to express the idea that philosophy is but one way of thinking (i. e., the Western one that has been characterized before as ontotheology, metaphysics, logic and reason) and that there may be greater «thinkers» in other parts of the world than there are philosophers in the West. Thinking is so much more than just philosophy.<sup>569</sup>

Dem weiteren Kontext bei Heidegger und den Implikationen bei ihm ungeachtet halte ich diese von Burik formulierte Erkenntnis für eine entscheidende im Umgang mit Philosophie in globaler Perspektive. Sie macht deutlich, dass «Philosophie» eben *eine* bestimmte Form des Denkens ist – oder eine Sammlung von

<sup>568</sup> Gassmann 2016, 132. Vgl. ebd., 131 f. Kursivschreibung im Original.

<sup>569</sup> Burik 2009, 38. Vgl. ebd., 37–45 und kurz in Kapitel 5.3.1.



bestimmten Formen des Denkens – aber bei weitem nicht die einzige. «Thinking is so much more than just philosophy» bedeutet auch, dass nicht als «Philosophie» zu gelten keine Abwertung meinen muss, sondern lediglich eine begrifflich differenzierte Beschreibung. Sie gestattet es, nichtwestliches Denken und nicht-philosophisches westliches Denken in seiner Kontextualität zu belassen und doch in Kontakt zu stehen, durch Dialog oder auch als Objekt philosophischer Untersuchung, durchaus zur Bereicherung dessen, was zukünftig als «Philosophie» gelten mag.

### «Philosophie» bei James Maffie

Einen m. E. sehr differenzierten und gewinnbringenden, exemplarisch-globalphilosophischen Ansatz verfolgt James Maffie in *Aztec Philosophy*, wo er über das Denken der «Azteken», d. h. einiger Vertreter der prä-kolumbianischen, Nahuatl sprechenden Bevölkerung auf dem Gebiet des heutigen Mexikos reflektiert. Er argumentiert, dass die einheimischen Völker «long and rich traditions of philosophical reflection» gepflegt und bestimmte Individuen systematisch über metaphysische, moralische, epistemologische, ästhetische, politische u. a. Fragestellungen reflektiert hätten.<sup>570</sup>

Interessant an seiner Darstellung ist u. a., dass er zwar dem englischen Sprachgebrauch entsprechend «Philosophie» und «philosophisch» in verschiedenen Bedeutungen verwendet und daher u. a. von «Aztec Philosophy» spricht, zugleich aber sehr (selbst-)reflektiert mit der Zuschreibung von westlichen Begriffen auf Nahuatl-Denken agiert.<sup>571</sup> Er betont, dass das gegenwärtige, akademische Wissen über aztekisches Denken das Resultat einer reichhaltigen und anspruchsvollen interdisziplinären Zusammenarbeit von u. a. Archäologen, Ethnologen, Kunsthistorikern oder Religionswissenschaftlern sei, auf die sich seine Arbeit stütze. Zugleich betont er die auffällige Abwesenheit der akademischen Philosophie – eine Lücke, die Maffie zu füllen gedenkt:

I come to Aztec metaphysics as someone trained in contemporary academic Anglo-American analytic philosophy, history of Western philosophy, and comparative world philosophy. What makes mine a *philosophical* rather than a historical, religionist, or anthropological examination and interpretation is the fact that I bring to bear upon our understanding of Aztec metaphysics the analytical tools, concepts, hermeneutical strategies, lessons, and insights in these areas of academic philosophy. Doing so, I hope, enables

---

<sup>570</sup> Vgl. Maffie 2014, 1 f.

<sup>571</sup> Maffie differenziert auch die Unterschiede von «Nahua» und «Aztekisch» und begründet seine Wahl des Buchtitels: «Given its greater name recognition, I adopt the term *Aztec* in place of *Nahua* with the caution that it is both clumsy and inaccurate.» (Vgl. Maffie 2014, 2. Kursivschreibung im Original.)

me to shed new light upon the Aztecs' views about the nature, constitution, and structure of reality.<sup>572</sup>

Dies entspricht im Wesentlichen dem Vorschlag, den ich zu erbringen suche: Es geht darum, in steter Reflexion des eigenen Hintergrunds und in Zusammenarbeit mit den Erkenntnissen anderer Disziplinen, zu Sachfragen auch in philosophischer Perspektive (d. h. mit den Werkzeugen, Begrifflichkeiten und Erkenntnissen der Philosophie) nichtwestliches Denken zu behandeln. Der entscheidende Punkt auch bei Maffie ist jedoch die begriffliche Differenzierung zwischen der Bezeichnung des Formalobjekts (also der Philosophie, ihrer Teildisziplinen, ihrer Methoden etc.) und des Materialobjekts (also hier des aztekischen Denkens): Nur weil es sich bei der Untersuchungsperspektive um «Philosophie» handelt, bedeutet das nicht, dass das zu Untersuchende oder der Dialogpartner ebenfalls als «Philosophie» eingeordnet werden müssen. Es handelt sich in vielen Fällen um eine «Rekonstruktion» des Denkens mit den Mitteln der Philosophie, wie Maffie betont:

This project *reconstructs* Aztec metaphysics in the sense of presenting and explicating the concepts and claims of Aztec metaphysics in a manner not necessarily identical with the Aztecs' manner of representation. [...] [M]any of the terms and concepts I employ – beginning with the concept of metaphysics itself – are alien to Aztec thought. This is unavoidable [...]. Although alien, my hope is that the terms and concepts I employ are not hostile to and do minimal violence to Aztec metaphysics.<sup>573</sup>

Bei aztekischem Denken ist das eine recht offensichtliche Rekonstruktion durch Maffie als einen Außenstehenden, der das zudem offen thematisiert. Da es keine «Azteken» mehr gibt, wäre es anders auch kaum möglich: Deren ethnische Nachfahren sind ja bereits ganz anders geprägt und sozialisiert, somit ebenfalls weitgehend «Außenstehende», zumal es auch, wie Maffie betont, keine primäre, nahuatl-sprachigen Quellen der Azteken aus der Zeit vor der Conquista gebe.<sup>574</sup> Wenn sie als Wissenschaftler sozialisiert sind, dann sind sie bereits Teil des Systems Wissenschaft, zu dem sie sich natürlich kritisch und (selbst-)distanzierend verhalten können – ebenso wie ein westlicher Philosoph, der das bestehende System erweitern etc. möchte.

---

572 Maffie 2014, 3. Vgl. ebd. Kursivschreibung im Original. Nota bene Maffies Gegenüberstellung von «Aztec *metaphysics*» und «academic *philosophy*», und vgl. meine Überlegungen in Kapitel 7.1.1. zum Verhältnis von Philosophie und ihren Subdisziplinen und zur leichteren Übertragbarkeit von gewissermaßen «niederschwelligeren» Begriffen wie Ethik oder Metaphysik auf nichtwestliches Denken. Zugleich wird bei Maffie durchgehend deutlich, dass mit dieser Einstufung keine Abwertung gegenüber aztekischem Denken verbunden ist.

573 Maffie 2014, 3. Kursivschreibung im Original.

574 Vgl. Maffie 2014, 10f. Bei *tetsugaku* hingegen gab es eine Debatte unter japanischen Intellektuellen, die aktiv daran mitarbeiteten, das zu formen, was dann als *tetsugaku* eingeführt wurden und sukzessive durch japanische Elemente angereichert worden sein mag.

Es geht um die *philosophische* Verarbeitung von Denktraditionen, ausgehend von den Methoden, Begriffen, Inhalten etc. der akademischen Philosophie, die natürlich Erweiterung und Veränderung durch das «Verarbeiten» erfahren können, aber nie ohne Beziehung zum Bisherigen. Die zitierte Hoffnung Maffies drückt pointiert einen m. E. überaus tragfähigen Zugang zu anderen Denktraditionen aus: Nicht «feindlich» gesinnt und möglichst wenig gewaltsam im Umgang mit den Texten und Denkern, was v. a. auch im Sinne der Anwendung von «Kategorien» verstanden werden muss (wie etwa «Philosophie» selbst). Maffie zeigt durch seine umsichtige Reflexion also einen Weg im Umgang mit anderen Denktraditionen auf, der darauf bedacht ist, sie in ihrer Eigenständigkeit zu belassen und ihre inneren Strukturen zu berücksichtigen: Er erachte «Aztec metaphysics» als

[...] worthy of consideration in its own terms and for its own sake (quite apart from what contemporary Western readers may find instructive or valuable in it). I accordingly aim to understand the internal logic and structure of Aztec metaphysics – that is, how its claims, concepts, metaphors, and arguments fit together [...].<sup>575</sup>

Er wolle sich mit der «inneren Logik» aztekischen Denkens auf die gleiche Weise auseinandersetzen wie andere mit der inneren Logik bei Platon, Hegel u. a.<sup>576</sup> Dieser Ansatz ist m. E. vielversprechend, weil er die inneren Zusammenhänge ebenso berücksichtigen will wie die Kontextualität des zu untersuchenden Denkens, ohne grundsätzliche Unterschiede im Umgang mit westlichen und nicht-westlichen Quellen machen zu wollen. Hier entsteht eine Form von «Gleichwertigkeit» und «Augenhöhe» präzise dadurch, dass weder die aztekischen Quellen noch die Philosophie eine Sonderbehandlung erfahren oder ein «Sonderstatus» konstituiert wird: «Aztec philosophy, like all philosophies, emerges in response to everyday life problems and challenges and admits of naturalistic explanation in terms of these.»<sup>577</sup>

Zugleich warnt aber Maffie auch davor, in dieser Einordnung selbst wiederum die Privilegierung des Westens zu wiederholen, da es sich auch bei «naturalistic explanations of philosophies» und Bezugnahmen auf den Kontext durch Geschichte, Wirtschaft, Umwelt, «Kultur» etc. weiterhin um westlich geprägte, wissenschaftliche Ansätze handle:

And by forcing Aztec and other non-Western philosophies upon the Procrustean bed of Western metaphysical and epistemological assumptions in this manner, such naturalistic explanations inevitably privilege Western metaphysical and epistemological assumptions to the detriment of non-Western philosophies. Yet such privileging of the Western is a priori unwarranted and question-begging. By parity of reasoning we must be willing to

575 Maffie 2014, 3. Vgl. ebd., 3 f.

576 Vgl. Maffie 2014, 3 f.

577 Maffie 2014, 4. Vgl. ebd., 3 f.

give equal consideration to non-Western (e.g., Aztec or Daoist) explanations of Western philosophies.<sup>578</sup>

Dies führt auf die zuvor besprochene Problematik der allgemeinen westlichen Prägung der bestehenden Wissenschaften zurück. Solange dieser Umstand aber bewusst bleibt, d. h. auch die Gefahr möglicher Disparitäten, Privilegierungen, methodischer Verzerrungen etc., stellt er m. E. keinen Grund dar, vor einer Untersuchung aztekischen Denkens zurückzuschrecken. Oder um beim Bild des Prokrustes zu bleiben: Bloß weil das aztekische Denken in eine andere Lagerstatt gebettet wird, bedeutet das nicht, dass es sich um ein Prokrustesbett handelt, zumal wenn, wie ja auch Maffies Ansatz vorsieht, größte Achtung auf die innere Logik und die kontextuellen Zusammenhänge jenes Denkens gelegt und es eben nicht getrennt von Geschichte, Wirtschaft, Umweltbedingungen etc. gesehen wird sowie die Rekonstruktionen als «Metaphysik» oder «Philosophie» offen als solche thematisiert werden.<sup>579</sup>

#### **«To have a philosophy» versus «to do philosophy»**

Maffie selbst bezieht sich zwar überwiegend auf Metaphysik im engeren Sinne und ist in seiner Verwendung von «Philosophie» weniger kritisch als ich das anrege, allein durch den üblichen, englischen Sprachgebrauch, was m. E. auch bei ihm problematisch sein kann. Wohlweislich reflektiert aber auch er über die Anwendung des Philosophiebegriffs auf aztekisches Denken, u. a. in dem Abschnitt «Aztec Thought as Philosophy», was ich als eine bedeutende und weitreichende Formulierung herausstellen möchte, da sie einerseits seinen Zugang zu Nahuatl-Denken gut charakterisiert und andererseits Probleme vermeidet, die durch die feste Zuschreibung «Philosophie» entstehen können.<sup>580</sup>

Maffie findet in der Haltung heutiger angloamerikanischer und europäischer akademischer Philosophen die übliche Unterscheidung zwischen «having a philosophy» (im Sinne eines *worldview*, einer Ideologie o. ä.) und «doing philosophy». Letzteres bezeichne ein kritisches Nachdenken etwa über die Struktur der Wirklichkeit, über das Richtige und das Falsche, die Natur des Menschen, den Sinn des Lebens, die Möglichkeiten menschlichen Wissens und dergleichen mehr:

---

<sup>578</sup> Maffie 2014, 4. Vgl. ebd., 3 f.

<sup>579</sup> Zum «Prokrustesbett» siehe auch Kapitel 7.5.1.

<sup>580</sup> Eine ähnliche Formulierung verwenden beispielsweise auch Steineck et al. 2002 als Titel (*Dōgen als Philosoph*). Die Formulierung «Aztec Thought as Philosophy» ist auch anschlussfähig an Thesen des Fiktionalismus wie bei Hans Vaihinger und dessen *Philosophie des Als Ob* bzw. allgemein im Sinne einer «nützlichen Fiktion».

They contend that while all cultures *have* a philosophy, not all cultures contain individuals who think philosophically and thus *do* philosophy. The former emerges haphazardly and un-self-consciously [sic] without systematic or sustained critical reflection. In contrast, doing philosophy – that is, philosophy *properly speaking* – is the sole invention and possession of Western culture beginning with Socratics and the Sophists.<sup>581</sup>

Insofern «doing philosophy» als kritisches, systematisches Denken verstanden wird, das nur im Westen zu finden sei, muss dem auch mit Blick auf die bisherigen Ergebnisse dieser Arbeit entschieden widersprochen werden. Diese Unterscheidung von «eine Philosophie haben» und «Philosophie praktizieren» selbst jedoch erscheint mir überaus bedeutsam und hilfreich zu sein, als es eine Ergänzung zu den bisherigen Reflexionen zum Sprachgebrauch darstellt.<sup>582</sup> Entscheidend für Maffie ist dabei jedoch, dass das aztekisches Denken sowohl den *have*- als auch den *do*-Aspekt gehabt habe. Er übernimmt also die Unterscheidung, nicht aber die potentiell eurozentrisch-chauvinistische Verneinung der Fähigkeit zur systematischen kritischen Reflexion:

I reject the rational-civilized-masculine versus irrational-savage-feminine binary yet also refuse to cede philosophical inquiry to the West. [...] I maintain the Aztecs not only had a philosophy but also *did* philosophy. They engaged in self-consciously reflective and critical endeavors [...]. Granted, the Aztecs' philosophical journey took a different form and took them to a different set of answers. Yet this is irrelevant. [...] Aztec philosophy need not ape European philosophy in order to count as <real> philosophy. There is no law of reason, thought, or culture requiring that all peoples think alike or follow the same path of philosophical development.<sup>583</sup>

*Do* und *have* bezeichnen also verschiedene Aspekte des Wortgebrauchs von «Philosophie», sollen aber im Sinne Maffies keinen Unterschied zwischen westlichem und nichtwestlichem Denken bezeichnen, sondern vielmehr deutlich machen, dass beide Aspekte weltweit vorhanden gewesen sein können (wie in seinem Fall der Azteken). Maffie will damit zum Ausdruck bringen, dass die Azteken eine systematische, kohärente und anspruchsvolle Metaphysik und auch allgemein «Philosophie» entwickelt hätten, also auch hier der *do*-Aspekt voll zutrefte.<sup>584</sup>

In diesem Sinne entspricht Maffies Einwurf den üblichen globalphilosophischen Argumenten, die zudem Philosophie als synonym mit kritischem etc. Denken verstehen. Mag hierin auch ein Schwachpunkt von Maffies Argumentation

581 Maffie 2014, 4f. Vgl. ebd. Kursivschreibungen im Original.

582 Entsprechend könnte diese Unterscheidung auch auf Teilgebiete der Philosophie oder mit ihr assoziierte Bereiche übertragen werden und gefragt werden, inwiefern es einen Unterschied macht, eine Metaphysik, eine Ethik, eine Sprachphilosophie zu *haben* und/oder zu *praktizieren*.

583 Maffie 2014, 7. Vgl. ebd., 4–8. Kursivschreibung im Original.

584 Maffie 2014, 12. Vgl. ebd., 12 ff.

liegen, insbesondere insofern er seinen Gebrauch von «Philosophie» nicht ähnlich tiefergehend bedenkt wie das für «Metaphysik» der Fall ist, macht sein Ansatz bezüglich letzterer doch deutlich, wie auch mit dem Begriff «Philosophie» als einer Form von aktiver Rekonstruktion in globaler Perspektive umgegangen werden kann. Denn Maffie macht stets transparent, dass es sich um *seine* Interpretation aztekischer Metaphysik handle, die sich auf verschiedene Quellen beziehe (u. a. frühe spanische Chroniken, einheimische Ritenkalender aus der Zeit der Conquista, archäologische Funde), aber letztlich keine direkte «empirische Evidenz» habe (etwa durch primäre prä-Conquista Quellen). Findet sich speziell letzteres Problem etwa im Umgang mit vormodernem japanischen Denken und seiner Fülle von schriftlichen Quellen nicht, zeigt die Zuspitzung im Fall der Azteken doch ein grundlegendes Problem besonders deutlich, das sich so auch im Umgang mit japanischsprachigen sowie allen anderen vormodernen Quellen ergibt. Denn auch wenn es sich «nur» um Interpretationen und (Re-)Konstruktionen handelt, gibt es doch stets die Möglichkeit, *qualitativ* zwischen verschiedenen Versionen der Interpretation etc. zu differenzieren, wie Maffie pointiert festhält:

[...] [A]lthough there is admittedly no direct empirical evidence for our interpretive claims about Aztec metaphysics (just as there is no direct empirical evidence for our theoretical claims concerning [...] quarks, black holes, or curved space-time), there is nevertheless (as contemporary philosophers of science argue) indirect evidence for deciding between better and worse interpretations relative to the foregoing criteria of theory choice. The absence of direct empirical evidence should no more deter us from theorizing about the contents of Aztec metaphysics than it should deter physicists from theorizing about the nature of elementary forces, the Big Bang, and the deep structure of the universe.<sup>585</sup>

Dies stellt einen m. E. gelungenen wissenschaftstheoretischen Zugang zum Denken in nichtwestlichen Kontexten und ihrer Rezeption durch die wissenschaftliche Philosophie dar.

### «Netzwerke» und Traditionslinien

Einen weiteren sehr hilfreichen Ansatz zur Reflexion von Philosophie als Wissenschaft in globaler Perspektive stellt das Analysieren von Traditionslinien, Netzwerken und Gruppenbildungen wie etwa bei Randall Collins dar, der in seiner Monographie *The Sociology of Philosophies* im Wesentlichen all das, was etwa in China, Indien, Europa an «Intellektuellem» zu finden ist, dem englischen Sprachgebrauch folgend als *philosophy/-ies* bezeichnet und behandelt.<sup>586</sup> Collins

<sup>585</sup> Maffie 2014, 11. Vgl. ebd., 8–12, v. a. 10 f.

<sup>586</sup> Siehe Collins 1998. Auch etwa Wimmer rezipiert Collins positiv bezüglich des Ernstnehmens anderer «Kulturen». Vgl. Wimmer 2004, 94 und 124 f.

beschreibt die Funktions- und Organisationsweisen intellektuellen Arbeitens weltweit und fokussiert auf die Netzwerke von Denkern bzw. die Ketten von Lehrern und Schülern der jeweiligen Traditionen, beleuchtet deren Wandel und zieht auf dieser soziologischen Ebene Parallelen. Dabei geht es mir hier weniger um Collins' Thesen im Einzelnen, sondern vielmehr um den generellen Ansatz, d. h. einen soziologischen, systemischen, sozial- oder institutionengeschichtlichen o. ä. Blick auf die Produktion, Reproduktion und Rezeption intellektuellen bzw. philosophischen Wissens zu werfen. Diese Netzwerke und Verbindungen können in größeren und kleineren Skalen gedacht werden und so Detailentwicklungen ebenso wie größere Zusammenhänge der Traditionslinien beschreiben.

Heisig et al. betonen auf ähnliche Weise die bewusst große Spannweite intellektueller Traditionen, die sie in ihr *Sourcebook* aufnehmen, weil die Auseinandersetzung mit einem einzelnen Denker aus einer bestimmten Epoche nicht ausreiche, um «the philosophical nature of a cultural heritage» zu verstehen, also etwa bestimmte Argumentationsformen, Themenschwerpunkte etc.:

Rather, Japanese thinkers can best be appreciated as philosophers only by seeing how they have argued with each other, how intellectual traditions have developed over centuries, and how individuals and traditions have responded throughout history to new ideas from continental Asia or the West.<sup>587</sup>

Heisig et al. betonen dabei sowohl die chronologische Perspektive auf die Entwicklung einer Idee oder «line of thought», also auch die «timeliness» von Ideen, d. h. als Antwort oder Reaktion auf die spezifischen sozialen und geistigen Kontexte.

New ideas build on former ideas by expanding, modifying, or even rejecting them. In this way schools of thought emerge and the chronological perspective focuses on a community of thinkers who may agree or disagree, but who always share common ground: a cluster of problems, technical vocabulary, forms of analysis, and points of departure.<sup>588</sup>

Weder ist dies auf Japan beschränkt, noch soll dadurch eine relativistische Position vertreten werden – es geht um die Mechanismen des intellektuellen Lebens.

Collins seinerseits richtet sich v. a. gegen den «cult of the genius or intellectual-hero», also gegen die Auffassung, dass einzelne Denker und ihre Werke der entscheidende Faktor in der Geschichte des Denkens bzw. der Philosophie seien, und argumentiert vielmehr, dass diese Individuen immer in ihre sozialen Zusammenhänge eingeordnet werden müssten, also in «intellectual groups, networks, and rivalries».<sup>589</sup> Diese seien für die Entwicklung von Ideen etc. vorrangig, weil

<sup>587</sup> Heisig et al. 2011, 1 f. Vgl. ebd.

<sup>588</sup> Heisig et al. 2011, 4. Vgl. ebd., 4 f.

<sup>589</sup> Vgl. Collins 1998, v. a. 3 f. sowie allgemeiner 1–8. Kurzzitat von ebd., 3.

die mitunter als «genial» o. ä. erachteten individuellen Denker aus diesen Gruppenstrukturen hervorkämen:

This reified individuality can be seen only in the retrospective mode, starting from the personalities defined by known ending points and projecting them backwards as if the end point had caused the career. My sociological task is just the opposite: to see through intellectual history to the network of links and energies that shaped its emergence in time.<sup>590</sup>

Zu den Einzelnen gelange man Collins zufolge nur, wenn man vom «surrounding context» abstrahiere. Dies sei auch für «Anti-Helden» (wie Wittgenstein) oder für «Dissidenten» (wie Schopenhauer) der Fall, die ebenso Teil der Netzwerkstrukturen seien.<sup>591</sup> Es gelte daher laut Collins, die Aufmerksamkeit auf die Netzwerke und Prozesse zu richten, aus denen die Einzelfiguren überhaupt erst hervorgingen, und so die Geschichte der Philosophie v. a. als eine Geschichte von konkreten «Gruppen» zu verstehen, d. h. «[...] groups of friends, discussion partners, close-knit circles that often have the characteristics of social movements».<sup>592</sup> Ohne dabei das «Individuum» außer Acht zu lassen, zumal gerade intellektuell Kreative oftmals eher introvertiert seien und zurückgezogen bzw. alleine arbeiteten, will Collins betonen, dass auch dies auf den Gruppenstrukturen aufbaue:

Intellectual groups, master-pupil-chains, and contemporaneous rivalries together make up a structured field of forces within which intellectual activity takes place. And there is a pathway from such social structures into the inner experience of the individual's mind. The group is present in consciousness even when the individual is alone: for individuals who are the creators of historically significant ideas, it is this *intellectual* community which is paramount precisely when he or she is alone.<sup>593</sup>

Collins Argumentation ist, unabhängig von den weiteren Aspekten, die er thematisiert, sowie unabhängig von möglicher Kritik an Collins Arbeit im Einzelnen, für den Zusammenhang in dieser Arbeit aus mindestens drei Gründen zentral: Erstens behandelt er intellektuelles bzw. «philosophisches» Denken in globaler Perspektive insofern als gleichwertig, als er weltweite Beispiele bespricht und die Entwicklungen intellektuellen Denkens durch Gruppen- oder Netzwerkstrukturen als globales Phänomen untersucht. Er weist so auf Parallelen zwischen etwa

<sup>590</sup> Collins 1998, 15. Vgl. ebd., 3 ff.

<sup>591</sup> Vgl. Collins 1998, 3 f.

<sup>592</sup> Collins 1998, 3 f. Vgl. ebd. Collins bespricht hier als ein erstes Beispiel den Deutschen Idealismus.

<sup>593</sup> Collins 1998, 7. Vgl. ebd., 6 f. Kursivschreibung im Original.



dem antiken Griechenland und dem China verschiedener Dynastien oder auch zwischen Indien oder Japan hin.<sup>594</sup>

Zweitens sind die Ausführungen Collins für meine Arbeit relevant, weil ich darin ein wichtiges Werkzeug zum Verständnis von sowohl der Genese von Wissenschaft und ihren Institutionen sehe, als auch der Kontextualität des intellektuellen Lebens im engeren Sinne mit Augenmerk auf die sozialen bzw. soziologischen Bedingungen des «Denkens». Collins stellt ausführlich dar, wie seines Erachtens intellektuelle Kreativität funktioniert und betont neben den erwähnten Gruppen- und Netzwerkstrukturen auch die «intergenerational networks» (also Lehrer bzw. Mentor und Schüler Beziehungen) wie etwa «Whitehead-Russell-Wittgenstein»: «Creativity is not random among individuals; it builds up in intergenerational chains.»<sup>595</sup>

Drittens betont Collins als zentrales Charakteristikum intellektuellen Lebens die Rolle von Konflikt, Streit und strukturellen Rivalitäten, die nicht notwendigerweise personeller Natur sein müssten, sondern auch bereits in Gestalt von im gleichen Zeitraum auftretenden, nicht übereinstimmenden Ideen o. ä. zum Ausdruck kämen:

Intellectual life is first of all conflict and disagreement. [...] [T]he forefront where ideas are created has always been a discussion among oppositions. This heartland of disagreement is difficult to avoid; to deny it is to exemplify it. This is not to say that no agreement ever happens. [...] Intellectual conflict is always limited by focus on certain topics, and by the search for allies. Not warring individuals but a small number of warring camps is the pattern of intellectual history. Conflict is the energy source of intellectual life, and conflict is limited by itself.<sup>596</sup>

Alle drei Aspekte – also intellektuelle Gruppierungen und Netzwerke, generationsübergreifende Verbindungen (wie Lehrer-Schüler-Ketten) sowie Rivalitäten und Konflikte – bilden für die Entstehung von Philosophie als Wissenschaft und ihrer Strukturen eine entscheidende Rolle. Damit meine ich, dass die Entstehung von Universitäten und wissenschaftlichen Disziplinen nicht nur Sachinteressen

---

<sup>594</sup> Vgl. Collins 1998, 5 und 137–383. Erwähnenswert ist hier m. E. insbesondere, dass Collins sich zunächst der asiatischen Situation widmet (bevor er ähnlich mit den westlichen «intellectual communities» verfährt) und schon in einem Zwischenfazit zu Asien betont, dass damit bereits die wesentlichen Faktoren festgestellt seien: «We did not have to wait for the chapters on modern Western philosophy to meet the basic structures of intellectual life. The most important principles come out in full clarity in Asian histories, once we remove the lenses tainted with static primordiality [...]. A summary of the sociology of Asian intellectual life is a convenient summary of the central theory of this book.» (Collins 1998, 379. Vgl. ebd., 379–383.)

<sup>595</sup> Collins 1998, 6. Vgl. ebd., 5f. Heisig et al. erwähnen entsprechende Linien in Japan: «[...] [I]t is most natural to view the philosophy of Ogyū Sorai in the light of Confucian predecessors like Itō Jinsai and Hayashi Razan [...].» (Heisig et al. 2011, 4. Vgl. ebd., 4f.)

<sup>596</sup> Collins 1998, 1. Vgl. ebd., 1f. und 6f.

folgte, oder sich, wie zuvor besprochen, im Schlepptau politisch-wirtschaftlicher Interessen vollzog, sondern auch von den Strukturen, Interessen, Argumenten und Austauschprozessen intellektueller Gruppierungen, Netzwerke etc. entscheidend geprägt wurde. Der in globaler Perspektive entscheidende Punkt ist: Wer nicht Teil dieser Strukturen und Netzwerke war oder sein konnte – etwa japanische Denker – der konnte auch nicht Teil dessen sein, was daraus hervorging, d. h. der wissenschaftlichen Philosophie. Was nicht inhaltlich wie strukturell Anteil hatte an den Themen und Ideen, die in diesen Netzwerken entstanden, was also nicht rezipiert wurde oder worüber nicht gestritten wurde, konnte auch nicht Teil dessen sein, was sich über Generationen hinweg entwickelt und etabliert hat. Das wurde durch die besprochenen Mechanismen des Eurozentrismus spätestens ab dem 19. Jahrhundert zusätzlich erschwert: Im gleichen Maße also, wie «anderes» Wissen und nichtwestliche Intellektuellen-Gruppen bekannt bzw. zugänglich wurden und damit eine vertiefte Rezeption möglich geworden wäre, wurden sie aus der Philosophie überwiegend ausgegliedert oder verworfen.

Gleichzeitig, wie schon zuvor am Rande erwähnt, zeigt dieses Modell m. E. auch, wie eine Veränderung möglich wäre: Durch die Rezeption entsprechender Texte und den «Dialog» bzw. Streit mit entsprechendem Denken hätten diese Teil an den «Netzwerken». Neue Gruppierungen, Rivalitäten und Lehrer-Schüler-Ketten würden sich bilden, in denen sich auch die Themen neu ordnen und präsentieren können – im Gewährsein der (bislang oftmals eurozentrischen) Geschichte, aber ohne von ihr geblendet zu sein. Das gilt für jede Wissenschaft, hier insbesondere aber für die Philosophie – im vollen Bewusstsein der zuvor besprochenen, praktischen Probleme wie Sprachen, institutionelle Strukturen und dergleichen mehr.<sup>597</sup> Durch die philosophische Rezeption etwa japanischer Quellen werden auch diese schließlich zu einem Teil der Philosophie. Durch einen globalphilosophischen Ansatz per se findet hier bereits Veränderung statt, da nun ja auch neue Quellen rezipiert und Teil der Debatte werden, die es zuvor nicht waren, oder nur in anderen akademischen Kontexten. Das erleichtert es, den Sonderstatus der Philosophie zurückzuweisen und vielmehr im Einzelnen auch die Kontexte der Denker zu analysieren, die den Kern der akademischen Philosophie ausmachen, weil sie in Verbindung standen, sich rezipierten und miteinander stritten und so die Etablierung des akademischen Fachs prägen konnten. Robert Allinson formuliert, dass «[a]ll philosophy arises in reaction either as a revolution against or as completion to previous philosophy».<sup>598</sup>

Die Idee der Generationenkette oder Netzwerke ist dabei nicht auf Collins Ansatz beschränkt, sondern findet sich vielerorts. Nicht zuletzt lässt sich auch

---

597 Gleichmaßen wäre auch ein anderer Zirkel denkbar, etwa Neukonfuzianer, die im Rahmen ihrer Strukturen z. B. Kant oder Wittgenstein rezipieren und zu einem Teil von etwas machen, das dann einen veränderten Konfuzianismus darstellt o. ä. Vgl. auch Obert 2009, 320 f.

598 Allinson 2001, 270. Vgl. ebd., 269 ff. Vgl. Kapitel 3.3.2.

Whiteheads «footnotes to Plato» Bemerkung darauf beziehen. Rorty etwa beschreibt «Philosophie» diesbezüglich, in mehrfacher Hinsicht ganz pragmatisch, als eine Reihe von mit Platon beginnenden Büchern:

These books have influenced the way that human beings have thought of themselves, the ways they have organized themselves into social groups in various ways. The people who are writing footnotes to footnotes to Plato are making suggestions about how we might think of ourselves, how we might organize society. But of course, so are all the other intellectuals. They're making the same sort of suggestions. Philosophy is just suggestions of this sort made by people who have read certain books as opposed to suggestions made by people who read other sets of books.<sup>599</sup>

In diesem Sinne kann auch das Bestreben der IKP<sub>C</sub> ebenso wie andere globalphilosophische Ansätze verstanden werden, dass Philosophierende beginnen sollen, andere «Reihen von Büchern» ebenfalls zu lesen und diese in Interaktion mit dem bisherigen «Kanon», dem bisher Gelesenen zu bringen. Die «graecoromanisch-abrahamitischen» Traditionslinien, «Netzwerke» und Ketten der akademischen Philosophie und ihrer Vorgeschichte sind, so gedacht, nicht abgeschlossen, sondern offen für die Auseinandersetzung mit nichtwestlichen Quellen in der akademischen Philosophie, auch (aber nicht ausschließlich) durch Philosophen, die in nichtwestlichen Gesellschaften sozialisiert worden sind. Der Philosophie wird somit weder als akademischer Disziplin noch als Begriff ein Sonderstatus eingeräumt, sondern sie wird, inklusive ihres Anspruchs auf Universalität und Allgemeinheit, eingeordnet in die globalen Verhältnisse und in ihre eigene historische Kontingenz.

---

<sup>599</sup> Richard Rorty im Interview mit Phillip McReynolds: McReynolds 2015, 30. Vgl. ebd.

## 8. Die globale Welt der Philosophie jenseits von «Interkulturalität» und «Eurozentrismus»: Konklusion und Ausblick

In den *Philosophischen Untersuchungen* formuliert Wittgenstein:

Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenzen der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.<sup>1</sup>

Wenn diese Arbeit als eine philosophische verstanden wird, dann zählen zu den zahlreichen «Beulen» sowohl die Erkenntnisse über «interkulturell»/«Interkulturalität» als auch über die Schwierigkeiten, «Philosophie» begrifflich auf Denken aus nichtwestlichen Kontexten anzuwenden. Diese Beulen lassen zugleich in der Tat den Wert sowie die Dringlichkeit einer globalen Perspektive in der Philosophie erkennen und verdeutlichen die inhärenten Probleme diverser globalphilosophischer Ansätze. Auch die «Beulen» der Erkenntnis, wie Philosophie mitunter im Mittelpunkt der Ausformung der theoretischen Grundlagen eurozentrischen Handelns in der europäisch-westlichen Expansion und den Zivilisierungsmissionen stand, können einen Beitrag zur Fortentwicklung der akademischen Philosophie leisten sowie zum Umgang mit den gewaltigen Herausforderungen einer globalen Perspektive.

Auch wenn ich gegen die prominente programmatische Verwendung des Wortfelds «Interkulturalität» in der globalphilosophischen Auseinandersetzung argumentiere, kann die Beschäftigung damit jedoch ein sehr hilfreicher Einstieg in die Probleme von Philosophie in globaler Perspektive sein, gerade weil viele Punkte in der IKP<sub>C</sub> so programmatisch, um nicht zu sagen, ideologisch sind, mit einer ordentlichen Portion Leidenschaft vorgebracht werden und besonders anschauliche «Beulen» bescheren. Zwar habe ich gezeigt, wie sich das Wortfeld letztlich als kontraproduktiv erweist und die IKP<sub>C</sub> damit nicht nur ihre selbstgesteckten Ziele nicht erreichen kann, sondern auch eigene Probleme en masse schafft. Zugleich habe ich deutlich gemacht, dass ich nicht für idealsprachliche Vorschriften oder gar Sprachverbote plädiere: Meine Kritik richtet sich gegen die Überbetonung von «Interkulturalität» in der IKP<sub>C</sub> als zentralem ideologischen Punkt, der bisweilen als eine Art «Heilsbringer» die Probleme u. a. der Philosophie lösen soll, etwa bei je-

---

1 PU, §119.

nen Denkern, die sich selbst einer interkulturell-philosophischen Strömung zurechnen, die für eine interkulturelle Philosophie plädieren und von sich aussagen, «Interkulturelle Philosophie» zu betreiben. Es geht mir dabei darum, die IKP<sub>C</sub> in ihrem Anliegen ernst zu nehmen, zu würdigen und die vielen konstruktiven Beiträge zu Philosophie in globaler Perspektive aufzunehmen, zugleich aber die Programmatik und Rhetorik der IKP<sub>C</sub> vom globalphilosophischen Grundanliegen zu differenzieren und entsprechend einige inhaltliche und begriffliche Schwächen zu problematisieren, die das globalphilosophische Projekt gefährden und sogar in einen anti-eurozentrischen Eurozentrismus münden können.

Weder können noch sollen hier alle erzielten «Beulen» aufgelistet werden: Dieses Kapitel ist keine Zusammenfassung aller Argumente und differenzierten Darstellungen dieser Arbeit. Es handelt sich um eine Konklusion mit einigen der zentralen Details meiner Argumentation sowie mit der Darstellung von einigen «Beulen», die hilfreich für den roten Faden und v. a. den Ausblick auf einige Aspekte einer Theorie und Praxis von (akademischer) Philosophie in globaler Perspektive sind. Da die Thematik komplex und weitläufig ist, konnte ich einige der relevanten Problematiken nur kursorisch darstellen, oder musste sie sogar überwiegend auslassen. Dazu zählen auch Fragen der Hermeneutik, da es mir gerade darum geht, vielmehr die auch dafür grundlegende wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Verortung der Projekte der IKP<sub>C</sub> und anderer globalphilosophischer Ansätze voranzutreiben. Das ist ein sehr weites Feld: Nicht nur, weil es die Grundlage der akademischen Philosophie selbst betrifft, sondern auch, weil mein Bemühen auch einer interdisziplinären und weitgehend offenen Untersuchung gilt, d. h. sowohl ohne fachliche als auch ohne regionale Ausschließlichkeit. Zwar pflege auch ich einen überwiegenden Asien und v. a. Japan-Bezug, was sowohl aus meinem persönlichen Forschungskontext resultiert als auch aus Sachfragen, die sich exemplarisch exzellent an japanischen oder anderen ostasiatischen Beispielen verdeutlichen lassen. Das bedeutet jedoch keine Ausschließlichkeit, sondern eine auch notwendige Einschränkung, um die vorliegende Untersuchung überhaupt durchführen zu können; der Ostasienbezug ist jedoch nur eine mögliche Perspektive.

Den Ansatz meiner Arbeit erachte ich als begriffsanalytisch, wissenschaftshistorisch und -theoretisch (sowie in geringerem Umfang auch wissenschaftssoziologisch). Zur Darstellung und Problematisierung der IKP habe ich sie in ihrer historischen Situation verortet bzw. kontextualisiert, aus der heraus viele ihrer Probleme resultieren (ebenso wie im Fall der Philosophie selbst). Zur besseren Differenzierung zwischen Selbstbild und Fremddarstellungen habe ich das, was von entsprechenden Autoren als «Interkulturelle Philosophie» o. ä. bezeichnet wird, in drei Kategorien eingeteilt und auf die IKP<sub>C</sub> im engeren Sinne fokussiert, die prominent mit «Interkulturalität» operiert. Sie ist es, die andere ihr passend erscheinende Quellen (IKP<sub>A</sub>) sowie andere globalphilosophische Unternehmungen, die überwiegend nicht oder nicht prominent mit «Interkulturalität» inhalt-

lich oder als Selbstbeschreibung argumentieren (IKP<sub>B</sub>), gerne für sich als ebenfalls «interkulturell» vereinnahmt. Das ist eine entscheidende Differenzierung, die ich so in keiner anderen Quelle gefunden habe und die einen nachhaltigen Umgang mit der IKP<sub>C</sub> (als interkultureller Philosophie im engeren Sinne) ermöglicht, weil sie sich von der Nomenklatur interkulturell Philosophierender unabhängig macht: Es wird deutlich, dass «interkulturell» eine mögliche, aber nicht zwingende Beschreibung ist. Sie wird zwar in gewissen Kreisen präferiert, bleibt aber in vielen Fällen eine externe Beschreibung (wie z. B. für komparative Ansätze), oder doch eine, die weit weniger programmatisch und bindend verwendet wird als das in der IKP<sub>C</sub> der Fall ist.

Dadurch wird u. a. deutlich, dass der Umgang mit Philosophie in globaler Perspektive nicht das Gleiche ist wie der Umgang mit «interkultureller Philosophie»: Eine Ablehnung interkulturell-philosophischer Ansätze ist folglich nicht gleichbedeutend mit der Ablehnung einer global perspektivierten akademischen Philosophie. Meine differenzierende Nomenklatur erlaubt – bei aller Vorläufigkeit und Vorsicht – eine effektivere Auseinandersetzung mit dezidiert interkulturellen Ansätzen, nicht zuletzt dadurch, dass sie auch den appropriierenden Charakter interkulturell-philosophischer Rhetorik offenlegt und meidet. Daher habe ich selbst die Bezeichnungen «IKP<sub>A</sub>» oder «IKP<sub>B</sub>» (oder Kombinationen damit) nur in den Kontexten verwendet, die überwiegend die Sicht bzw. den Zugang der IKP<sub>C</sub> zur Thematik behandeln, und spreche sonst von «globalphilosophischen» Ansätzen oder, wenn die Spezifizierung angebracht ist, z. B. von «komparativer Philosophie».

Der rote Faden der Arbeit zieht sich entlang der Leitbegriffe «Eurozentrismus», «Interkulturalität» und «Philosophie», die ich von IKP<sub>C</sub>-Beispielen ausgehend betrachte, letztlich aber weit darüber hinausgehe. Das Ziel ist schließlich ein v. a. begrifflich unabhängiger Zugang zur Auseinandersetzung mit Philosophie in globaler Perspektive, der, aus den Problemen einiger interkultureller Ansätze lernend, durch historische und wissenschaftstheoretische Kontextualisierung und konsequente Begriffsanalyse die Möglichkeiten und Bedingungen von Globalphilosophie auslotet. Das ist auch eine Konsequenz aus dem Anspruch von professioneller Philosophie selbst, und damit ein Beitrag zum Ausweg aus der (in Holensteins Formulierungen) Fahrlässigkeit, Zukunftsblindheit und selbstverschuldeten Unmündigkeit der «Berufsphilosophen» durch die Unkenntnis nicht-westlicher Traditionen.<sup>2</sup> Die Auseinandersetzung mit und die Kritik an den Unzulänglichkeiten der «Interkulturalität» und der IKP<sub>C</sub> ist also lediglich der Auftakt eines im besten Sinne intellektuellen Abenteuers, das die wissenschaftliche Philosophie an ihre Grenzen führt und Möglichkeiten bespricht, über diese Grenzen hinaus gehen zu können.

2 Vgl. Holenstein 2002, 12–14, v. a. 13. Vgl. Wimmer 2009, 309.

## Euro- und Ethnozentrismus

Einige der «Beulen» resultieren aus den polyvalenten und sehr konnotativen Begriffen «Ethno-» und «Eurozentrismus», deren Bedeutung von vielen Autoren oftmals als nicht weiter klärungsbedürftig vorausgesetzt zu werden scheint. In der Tat wirken sie recht anschaulich und laden ein, sie verbatim zu verstehen. Das wird jedoch nicht nur der Komplexität der Begriffe nicht gerecht, sondern kann auch schnell zu großen Missverständnissen führen, da diese Begriffe keinesfalls selbsterklärend sind und oft mit anderen Konzepten vermischt werden.

Aufgrund des erhöhten Klärungsbedarfs wurden die ausführlichen Analysen in Kapitel 4 und 5 nötig, um die Begriffe für die globalphilosophische Auseinandersetzung fruchtbar zu machen und v. a. den Eurozentrismus von anderen Zentrismen und Phänomenen zu differenzieren, ohne ihn davon zu trennen. Denn Eurozentrismus stellt zwar in gewisser Hinsicht eine spezielle Form des Ethnozentrismus dar, geht aber in seiner Intensität und Reichweite, aber auch seinen speziellen Idiosynkrasien weit über (in Amins Formulierung) «banale Ethnozentrismen» hinaus. Es ist zudem auch möglich, dass Eurozentrismus und diverse Ethnozentrismen parallel existieren, also etwa im Sinne der eurozentrischen Strukturen einer französischen Philosophieschule, die zugleich einen dezidierten Francozentrismus vertritt. Viele weitere Phänomene habe ich als Konstituenten des Eurozentrismus oder zumindest als seine Begleiterscheinungen charakterisiert, wie etwa Rassismus, Logozenismus, Orientalismus, spezifische Ethnozentrismen o. ä. Die auf der Analyse des Sprachgebrauchs von «Ethnozentrismus» in der Literatur aufbauende «Neukonzeption» nach Bizumic und Duckitt differenziert diesen treffend v. a. von *outgroup negativity*. Das erlaubt es, Ethnozentrismus von anderen Zentrismen und Formen der stereotypen Fremdwahrnehmung deutlich zu unterscheiden, und macht klar, dass Ethnozentrismus nicht zwingend mit einer negativen Darstellung oder gar Ablehnung des Fremden einhergeht. Ethnozentrismus ist daher ebenso wenig wie Eurozentrismus identisch mit der Ausrichtung von «Rassismus».

Als analytische Werkzeuge sind «Euro-»/«Ethnozentrismus» wie gezeigt gerade z. B. «Rassismus» überlegen, der zwar historisch zu vielen Gelegenheiten Teil von Ethno- und v. a. Eurozentrismus war und allgemein damit korrespondiert, aber nicht darin aufgeht. Das betrifft gerade die Situation in der Wissenschaft, die eurozentrisch aufgestellt ist und agieren kann, ohne dabei per se einen Rassismus zu vertreten. Denn das Wahrnehmen des «Fremden» als «fremd» geht oft mit einer Ablehnung oder Distanzierung einher, was, ohne einen Rassismus zu konstituieren, vielleicht eher Vorsicht, Desinteresse/Gleichgültigkeit, Verständnislosigkeit etc. zum Ausdruck bringt, ebenso wie Neugier auf das Fremde einen Rassismus nicht per se ausschließt. Rassismus ist so gesehen nur ein möglicher Modus Operandi des Eurozentrismus und kann nur einen Teil dessen Kern erfassen. Daher habe ich argumentiert, dass «Eurozentrismus» die gelungenere

Beschreibung der Gesamtverhältnisse darstellt, zu denen auch Rassismus gehören kann, aber nicht muss. Zwar spielt, wie argumentiert, Rassismus zumindest zeitweise in der konstitutiven Phase der modernen akademischen Philosophie eine nicht zu vernachlässigende Rolle. Zugleich wäre es m. E. jedoch fatal, die Probleme der Philosophie mit «Rassismus» zusammenzufassen, da so der Eindruck erweckt werden könnte, dass wenn der Rassismus überwunden wäre – was er im engeren Wortsinn in der Gegenwartsphilosophie wohl überwiegend ist – auch die Problematik ausgeräumt wäre.<sup>3</sup> Das ist aber nicht der Fall, im Gegenteil: Jenseits von «Rassismus» geht es um die hartnäckige Verwobenheit des eurozentrischen Narrativs und entsprechender Eigen- und Fremdwahrnehmung mit den Grundfesten der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie.

Entsprechend Bizumic und Duckitts Reflexionen zur Übertragbarkeit des Begriffs «Ethnozentrismus» auf Gruppen, die sich auf eine Ideologie oder einen Glauben zentrieren (statt eine «ethnische Gruppe» zu bilden), können ihre Beobachtungen prinzipiell auch auf die akademische Philosophie als «Gruppe» übertragen werden: u. a. als eine sich von anderen abgrenzende Gruppe, mit einer (zumindest behaupteten) gemeinsamen Vergangenheit, mit *shared meanings* sowie der Strukturierung um bestimmte «Ideologien» herum.<sup>4</sup> Das stellt eine der Grundlagen für den Eurozentrismus in der Philosophie dar. Der entscheidende Punkt ist zugleich, dass es sich beim Eurozentrismus eben nicht *nur* um eine Form der Selbsterhöhung oder des selbstverliebten Chauvinismus wie bei vielen anderen Ethnozentrismen handelt, sondern dass er zugleich mit realen Machtverhältnissen verbunden ist: Er hinterlässt sichtbare Spuren und prägt die moderne Welt in seinem Sinne. Eurozentrismus ist zudem eine «diskursive Haltung», wie auch Sunar und Bulut definieren, «[...] «that tends to understand and explain non-European societies, as well as their histories and cultures, from a European perspective».<sup>5</sup>

Eine epistemologische ebenso wie methodologische Gefahr liegt zugleich darin, die «Identität» Europas oder des Westens (bzw. die entsprechender Gebegriffe) bestimmen zu wollen, weil die Vorstellung einer «kollektiven Identität», wie argumentiert, stark problembehaftet ist. Auch wenn es gelingen kann, bestimmte gemeinsame, grundlegende Aspekte eines europäischen «Selbstverständnisses» herauszuarbeiten, wäre es m. E. allerdings begrifflich und auch methodisch etwas fahrlässig, das als «Identität» zu bezeichnen. Der Versuch, Europa inhaltlich zu bestimmen – denn nichts anderes ist ja letztlich auch die Frage nach «Identität» – läuft Gefahr, in einen Essentialismus zu münden, der versu-

3 Im Sinne der derzeitigen gesellschaftlichen Mode, alle Formen und Folgen stereotyper Fremdwahrnehmung als «Rassismus» zu bezeichnen, wäre er auch in der Philosophie alles andere als überwunden.

4 Vgl. u. a. Bizumic und Duckitt 2012, 896 ff.

5 Sunar und Bulut 2016, 3.



chen muss, das Alleinstellungsmerkmals Europas – etwa die Aufklärung, die moderne Philosophie und dergleichen – zu betonen bzw. überhaupt zu erschaffen. Die Dichotomien, Reifizierungen oder auch schlicht die festgefahrenen Positionen, die mit diesen «Identität» verbunden sind, werden im Zweifelsfall noch weiter verstärkt.

Das spricht m. E. dafür, «Europa» bzw. «den Westen» mehr in Relation zu und in Differenzierung von dem zu denken, was als «Nichteuropa» wahrgenommen und als solches konstruiert wird. Dabei muss beachtet werden, nie der Vorstellung eines einheitlichen Europas/Westens zu verfallen, da das nicht nur eine zentrale Operation des Eurozentrismus darstellt, sondern auch z. B. Gefahr läuft, entsprechende «Gegen-Zentren» und «Zentrismen» zu provozieren.<sup>6</sup> Daher fordern Sunar und Bulut treffend, dass die innereuropäischen Unterschiede deutlich sichtbar gemacht werden sollten, um die Konstruktion «Europas» besser verstehen zu können, bevor man sich den Unterschieden zwischen Europa und dem Rest der Welt zuwende.<sup>7</sup> An die Formulierung Osterhammels angelehnt gilt es, die «unersprißlichen» Dichotomien zu überwinden: Eine Überwindung passiert allerdings nicht durch die Negation von Differenzen und die Betonung von Gemeinsamkeiten, wie auch Osterhammel schreibt, sondern indem die komplexe Situation mit ihren «Verflechtungen» ebenso wie ihren Leerstellen als solche akzeptiert und differenzierend beobachtet sowie auf formelartige, zu sehr verallgemeinernde Lösungen verzichtet werde.<sup>8</sup> Folglich geht es, statt um Identitätskonstruktionen und Identitätspolitik, m. E. um Beobachtungen, wie «Europa» (bzw. «der Westen») ab-, aus- und eingrenzend verwendet wird und welches Selbstverständnis daraus erwächst. Zudem gilt es, insbesondere auch Vorstellungen eines diachron einheitlichen «Europas» oder «Westens» zu vermeiden, da das, was als «Eurozentrismus» beschrieben werden kann, durch die Jahrhunderte hindurch viele divergierende Ausprägungen umfasste. Diese waren mal mehr, mal weniger rassistisch, logozentrisch oder mit spezifischen Ethnozentrismen verbunden.

Ohne weitergehende Differenzierung kann also auch die Rede von *dem* Eurozentrismus bereits stereotypisierend und reduktiv sein. Teil des Perspektivwechsels einer nachhaltigen Kritik an eurozentrisch geprägter Wahrnehmung, ist es daher auch, die Vorstellung eines überwiegend einheitlichen Eurozentrismus o. ä., angesichts seiner mannigfaltigen Formen, temporal und räumlich differenziert weiterzuentwickeln.

---

6 Vgl. Sunar und Bulut 2016, 16.

7 Vgl. Sunar und Bulut 2016, 16.

8 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 21.

### **Eurozentrismus und andere «Zentrismen»**

Von «Eurozentrismus» zu sprechen läuft auch Gefahr, den Fokus auf das, was mit Europa bzw. dem Westen bezeichnet sein soll, zu verstärken oder als Gegenreaktion eine andere Form von «Zentrismus» zu evozieren, sei es ein anderer Ethnozentrismus, Logozentrismus o. ä. Gerade auch wenn sich die IKP<sub>C</sub> gegen «Zentrismen» aller Art wendet, ist damit auch m. E. eine wichtige Unterscheidung getroffen: Durch die Argumentation gegen «Zentrismen» wird deutlich, wie sie sich jener Gefahren bewusst ist und ihr grundlegender Anspruch sich gegen jede Form von «Zentrismus» richten will.

Diesem Sprachgebrauch schließe ich mich jedoch nicht an und fokussiere aus mehreren Gründen auf den Eurozentrismus: Als historischer wie systematischer Ausgangspunkt der globalphilosophischen Auseinandersetzung ist der Eurozentrismus die relevanteste Form von «Zentrismen». Durch den Eurozentrismus der Philosophie entsteht das Reibungspotential mit den Erfordernissen einer globalen Perspektive und mit dem Anspruch der Philosophie an sich selbst. Zudem ist «Zentrismus» wenig allgemeingebäuchlich und eher spezielles Vokabular der IKP<sub>C</sub>, d. h. meines Untersuchungsgegenstandes, das ich als Autor und Beobachter mehr einordnen als übernehmen möchte, zumal ja auch inhaltliche Gründe dagegen sprechen. Nicht zuletzt liegt, obgleich der Fokus bei vielen Autoren auf «Zentrismen» erweitert wird, auch der Ausgangspunkt der IKP<sub>C</sub> im Eurozentrismus, häufig explizit, mindestens aber implizit durch die Auseinandersetzung mit der konkreten Situation der akademischen Philosophie. All das ändert zugleich nichts an der Wichtigkeit der Formulierung «Zentrismus», die auch geeignet sein könnte für eine weitere Verwendung in globalphilosophischen Unternehmungen, wozu es aber zusätzlicher Analysen und Reflexionen bedarf. Nichtsdestotrotz ist die Formulierung «Eurozentrismus» derzeit die anschlussfähigste Formulierung an die Terminologie und inhaltliche Behandlung in anderen Wissenschaftszweigen, die sich mit ähnlichen Themen befassen, wie der Geschichtswissenschaft, der Ethnologie oder auch per se der Japanologie o. ä.

Die Präzisierung auf «Eurozentrismus» (zu Ungunsten der stärkeren Abstrahierung «Zentrismus») stellt damit auch ein Bekenntnis zur interdisziplinären Zusammenarbeit und einen Beitrag zum durchaus auch «transdisziplinären» Erkenntnisgewinn dar (ohne, dass Ähnliches mit der Verwendung von «Zentrismus» ausgeschlossen wäre). Freilich ist auch «Eurozentrismus» eine Abstrahierung, die schließlich nicht nur auf das geographische Europa bezogen ist, sondern auch den ebenso abstrakten wie konnotativen «Westen» umfasst und ohnehin in zahlreichen Ausprägungen vorliegt. Jedoch scheint mir «Eurozentrismus» gleichwohl konkreter als das stärker verallgemeinerte «Zentrismus», und ausreichend konkret, um die Situation der Philosophie zu erfassen, ohne sie begrifflich zu sehr einzuengen. «Zentrismus» kann gerade als eine bislang eher unübliche Form der Abkürzung ethno-, euro-, kultur-, logozentrischer o. ä. Kon-

stellationen nicht nur artifiziell wirken, sondern ist auch so weitgreifend, dass er auf nahezu alles Anwendung finden könnte: Wäre es dann legitim, von einem «Metaphysikzentrismus», «Ethikzentrismus» oder gar einem «Philosophiezentrismus» zu sprechen? Es steht zu befürchten, dass damit letztlich nicht mehr viel gesagt, womöglich lediglich ein neues, übermäßig konnotatives Schlag- und Plastikwort gefunden wäre. Die zu beschreibenden Phänomene drohen so, noch unpräziser und noch schwerer zu fassen zu werden, als es mit den etwas konkreteren Beispielen des Eurozentrismus oder des allgemeinen Ethnozentrismus ohnehin schon ist.

Bedeutsam für die Rückstellung des «Zentrismus»-Begriffs ist auch, dass in meinem Verständnis mit «Eurozentrismus» andere «Zentrismen» keinesfalls ausgeschlossen sind, sondern eng korrespondieren (wie «Ethnozentrismus») oder als Teilaspekte des Eurozentrismus gewertet werden können (etwa «Logo»- und «Kulturzentrismus»). Das gilt auch für Begriffe ohne «Zentrismus»-Bestandteil, die aber in enger Verbindung mit der Genese des Eurozentrismus stehen, als seine Begleiterscheinungen oder Folgen erachtet werden können, etwa «Kolonialismus», «Orientalismus» oder «Rassismus». Wenn u. a. in der IKP<sub>C</sub> eine «Neuorientierung» in der akademischen Philosophie gefordert wird, dann ist die zentrale Schaltstelle der Eurozentrismus. Das gilt auch für die Aufarbeitung der von der europäischen Expansion und kolonialem, bisweilen missionarischem Denken geprägten Wissenschaftsgeschichte sowie für deren Auswirkungen in den Strukturen der Wissenschaft.

Der Fokus auf den Eurozentrismus ist m. E. also keine unzulässige Einschränkung, sondern ein hilfreiches methodisches Mittel zur Analyse der spezifischen Situation der akademischen Philosophie. Das schließt eine teilweise Übertragung der Ergebnisse auf andere Formen von «Zentrismus» bzw. eine Fortsetzung der Analyse mit jenen nicht aus, im Gegenteil. Kurzum: Ich habe gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit dem Leitbegriff «Eurozentrismus» eine wichtige und fruchtbare Grundlage für Globalphilosophie legt. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass, angesichts der globalen Machtverschiebung gerade nach Asien und der zunehmenden Unwichtigkeit des «Westens», auch viele der hier diskutierten Probleme zukünftig als dann eher marginal oder von lediglich historischem Interesse gelten werden.

### **Eurozentrismus als Problem der Philosophie**

Die Begriffe «Ethno»- und «Eurozentrismus» entstammen, wie gezeigt, eher dem Sprachgebrauch der Psychologie, Ethnologie, Politik-, Sozial- und Kulturwissenschaften – jedoch nicht der Philosophie. Entsprechend mag es zunächst kontraintuitiv wirken, «Philosophie» in den Kategorien des Eurozentrismus zu denken bzw. zu beschreiben oder sie sogar in historisch-kritische Darstellungen des Eurozentrismus zu integrieren, da es schlicht nicht dem philosophischen Selbst-

verständnis entspricht. Mit Hilfe der ausführlichen Vorarbeiten in Kapitel 4 und Kapitel 5 habe ich jedoch zeigen können, dass Philosophie mit dem Vorwurf Ethno- und Eurozentrismus sowohl strukturell konfrontiert werden kann und muss, als auch auf der daraus resultierenden inhaltlichen Ebene.

So zeichnen sich etwa viele Elemente der Philosophiegeschichte, ihre Interpreten und Exegeten durch inhärenten Rassismus oder Nationalismus aus, stehen mit den Schattenseiten der Aufklärung in Missionsbestrebungen und Kolonialismus in Verbindung, sehen nur westliches Denken in der Lage zum hohen Niveau von «Philosophie» und vertreten u. a. auf diese Weise einen «Eurozentrismus», der bis heute in der akademischen Philosophie institutionalisiert und inhaltlich fortbesteht. Die Vergleiche zur globalen Situation von etwa Geschichtswissenschaft, zur kolonial geprägten Vergangenheit der Ethnologie oder die politikwissenschaftlichen Debatten konnten viele wertvolle Hinweise und Hinführungen an die Problematik zur Verfügung stellen, die den Umgang mit der wissenschaftlichen Philosophie in globaler Perspektive erleichtert, oder ihn möglicherweise erst auf einer tieferen Ebene ermöglicht. Auch wenn die Bezugnahme auf die Situation in anderen Wissenschaften essenziell ist, um den «Sonderstatus» der Philosophie, der Teil ihres Eurozentrismus darstellen kann, nicht zu reproduzieren, ist es doch mit den Vergleichen zu ähnlich problematischen Situationen allein nicht getan. Einige der Probleme von Philosophie in globaler Perspektive sind tatsächlich sehr philosophiespezifisch – nicht zuletzt, weil die Auffassung, dass ein Eurozentrismus hier gar nicht vorkommen oder in Beziehung gesetzt werden könne, so prävalent ist. Daher ist es ohne Zweifel ein Verdienst u. a. der IKP<sub>C</sub>, diese Begriffe bzw. die Thematik, die mit ihnen angesprochen ist, auf die wissenschaftliche Philosophie zumindest in Teilen übertragen sowie in vielerlei Hinsicht problematisiert zu haben.

Das Fach Philosophie erfuhr, ebenso wie andere Wissenschaften, seine Formation im europäisch-westlichen bzw., etwas genauer in meiner Formulierung, im «graecoromanisch-abrahamitischen» Denken v. a. während des «langen 19. Jahrhunderts», überwiegend in Abgrenzung von Denken, das nicht zu graecoromanisch-abrahamitischem gezählt werden kann. Die de facto Exklusion nichtwestlicher Quellen und die sich durchsetzende Überzeugung, dass es außerhalb des Westens keine «echte Philosophie» sowie auch nichts für die gegenwärtige Philosophie Relevantes gegeben habe, war für eben jene nichtwestlichen Quellen folgenreich. Die parallel laufenden Prozesse der europäischen Expansion schienen die Unterlegenheit zu bekräftigen und verankerten die weltweite Dominanz sowie die rassistische oder zivilisationsmissionarische Überheblichkeit des Westens. Hinzu kam die allmähliche Ausdifferenzierung anderer wissenschaftlicher Bereiche und später auch Disziplinen, die sich jenem Denken und jenen «Kulturen» annahmen, etwa der Indologie, der Japanologie u. v. m., denen die Auseinandersetzung mit jenen Quellen letztlich vorbehalten blieb. U. a. Kants und Hegels Thesen, die den Ausschluss nichtwestlichen Denkens aus der Philo-

sophie effektiv vorantrieben, können zwar in Teilen als rassistisch beurteilt werden – zentraler ist in seiner langfristigen Wirkung bis heute jedoch der eurozentrische Aspekt: So ist für das Gros der akademischen Philosophen der rassistische oder chauvinistische Kant bzw. Hegel längst vergessen und ohne anhaltenden Einfluss, nicht aber die von ihnen oder mit ihrem Denken begründete Zentrierung auf Europa und den Westen.

Auch aus diesem Grund ist es geboten, die Frage nach Rassismus bei Kant, Hegel und anderen Philosophen nicht als identisch mit der Frage nach dem Eurozentrismus zu betrachten, sondern gründlich zu differenzieren, eben weil der Eurozentrismus zwar Rassismus enthalten kann, sich aber nicht darin erschöpft. Es ist wichtig, die «Balance» zu halten, d. h. diese rassistisch-eurozentrischen Bemerkungen nicht als Akzidenzien herunterzuspielen, als lediglich Vorurteile der damaligen Zeit, über die Denker wie Kant und Hegel durch ihre sonstigen philosophischen Leistungen insgesamt erhaben seien. Zugleich kann es aber auch nicht darum gehen, das Denken Kants, Hegels und anderer per se als rassistisch oder eurozentrisch über Bord werfen zu wollen. Es ist vielmehr angebracht, die entsprechenden Äußerungen deutlich zu benennen und in das Gesamtbild der betreffenden Denker zu integrieren, also sie gerade nicht künstlich von ihrem sonstigen Denken zu trennen und auch mit diesen unbekannteren Aspekten zu arbeiten.

Denn es herrsche in der akademischen Philosophie, wie van Norden treffend betont, auch heute noch eine charakteristische, ausgeprägte Kleingeistigkeit (*narrow-mindedness*) bezüglich nichtwestlicher Quellen vor, die etwa mit den Unterschieden zwischen «minor league» (nichtwestliches Denken) und «major league baseball» (Philosophie) verglichen würden.<sup>9</sup> Der entscheidende Punkt dabei ist nicht, dass es keine Unterschiede gäbe, sondern die damit implizierte Höherwertigkeit, die buchstäblich «höhere Liga», in der die Philosophie angeblich spiele. In diesem Sinne geht es etwa in der IKP<sub>C</sub> mit dem Versuch der Etablierung nichtwestlichen Denkens als «Philosophie» darum, zu zeigen, dass es sich um die gleiche Liga handle und damit um die Anerkennung als «gleichwertig». Hingegen ist m. E. der zentrale Punkt der Argumentation gegen Eurozentrismus v. a. in der Wissenschaft und damit auch in der Philosophie: Es geht nicht um «Anerkennung» anderen Denkens als «Philosophie», sondern um eine, wenn man das so formulieren will, «Anerkennung» nichtwestlichen Denkens im Sinne des Unterlassens einer nicht weiter begründeten, auf Provenienz beruhenden Herabstufung. Nicht in der gleichen «Liga» zu sein ist schließlich nicht per se negativ oder herabsetzend, insbesondere wenn das zu Vergleichende vielleicht eher einer verwandten Sportart entspricht, um das Bild fortzuführen: Etwa die Unterscheidung zwischen Fußball, American Football und Football Australian Rules, die alle Sportspiele darstellen, namentliche und inhaltliche Gemeinsamkeiten haben,

9 Vgl. Van Norden 2017, 25f. sowie ausführlicher 19–31.

aber weder gegeneinander ausgetragen werden noch anderweitig in «einer Liga» spielen.<sup>10</sup> Das macht jedoch keine dieser Sportarten «minderwertiger» als die anderen, auch wenn einige davon eher regional/national, und nicht in einer globalen Skala ausgetragen werden, was sich aber schließlich auch ändern ließe. In dieser Wahrnehmung als «höhere» bzw. «niedrigere» Ligen liegt ein Kern des philosophischen Eurozentrismus.<sup>11</sup>

Aufgrund des philosophischen Desinteresses am Eurozentrismus und den entsprechenden Aspekten der Philosophiegeschichte entsteht jedoch ein Teufelskreis: Da sich überwiegend andere Fächer mit dem Thema befassen, kann das den Eindruck verstärken, dass die Thematik nicht von Belang für die Philosophie wäre (zumal vor dem Hintergrund ihres mutmaßlichen Sonderstatus). Wie zuvor formuliert: Weil das Phänomen für weitgehend irrelevant gehalten wird, wird nicht darüber gesprochen, und weil nicht darüber gesprochen wird, erscheint das Phänomen irrelevant. Dabei ist die Philosophie doch zentral involviert als Teil der von Europa ausgehenden «Zivilisierung» der Menschheit, steht also weder im «Windschatten» noch im «toten Winkel» dieser Entwicklungen. Denn Eurozentrismus besteht m. E. auch gerade darin, dass, wie Osterhammel deutlich macht, mit der Zugehörigkeit zum Westen grundlegend sowohl die Anerkennung als «zivilisierte Gesellschaft», d. h. als Teil der «zivilisierten Welt», als auch damit ein Platz weiter oben in der Hierarchie einhergehe.<sup>12</sup> Durch den Status von «Philosophie» als zentrales Element von «Zivilisation», als «pinnacle of humanity's intellectual and rational achievement»<sup>13</sup>, bedeutet ein Mangel an «Philosophie» folglich, als eben nicht zivilisiert oder gar als unfähig zu dieser bzw. zu anderen zivilisatorischen Leistungen zu gelten. Auch daraus resultiert die Auffassung u. a. in der IKP<sub>C</sub>, dass es sich mit der Exkludierung aus der Kategorie «Philosophie» um eine Herabsetzung handle: Nichtwestliche Gesellschaften seien eben nicht in der Lage gewesen, selbstständig etwas wie Philosophie zu produzieren, weshalb ihr Denken auf einer niedrigeren Stufe stehe. Wie ich gezeigt habe, ist der Erfolg und Vorsprung von Wissenschaft und Philosophie jedoch kein notwendiger, in der Sache selbst angelegter, sondern akzidentell und begünstigt sowohl durch den rasanten Aufstieg Europas als auch diesen beeinflussend.<sup>14</sup>

10 Vgl. auch Pigliucci 2006, von dem ich das Beispiel mit Fußball und American Football übernehme.

11 Um das Bild fortzuführen, kann sich philosophischer Eurozentrismus freilich auch in der Form äußern, dass es nicht nur um den Unterschied zwischen «Ligen» geht, sondern um stark unterschiedliche Sportarten (also den kompletten Ausschluss aus dem Relevanzbereich der Philosophie), von denen die eine als komplex und wichtig, die andere als weniger komplex und womöglich eher banal o. ä. eingestuft wird.

12 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 143 f.

13 Maffie 2014, 6.

14 Siehe Marks <sup>3</sup>2015 zur Begünstigung des Aufstiegs Europas durch akzidentelle Faktoren.

Auch in der akademischen Philosophie ist das «geistige Joch» (Osterhammel und Jansen) also deutlich zu spüren: Sie ist oftmals von der europäischen Expansion geprägt, ist in Teilen in die Expansions- und kolonialen Bestrebungen involviert und liefert mitunter die «besonderen Waffen des Geistes» (Waldenfels). Sie ist ein entscheidender Teil zivilisationsmissionarischer Rhetorik, sie ist oftmals ethnozentrisch ausgerichtet (etwa mit Fokus auf eine bestimmte Nation), aber auch durchaus von sich selbst eingenommen als «Narzissmus auf Gruppenebene» (im Sinne Bizumic und Duckitts) qua Philosophen, und ihr Logozentrismus ist ohnehin Teil akademischen Denkens. Sie argumentiert oftmals offen rassistisch (etwa bei Kant oder Hegel) oder auch implizit, woraus auch der Ausschluss außereuropäischen Denkens folgt. Wimmer spricht sogar von «Euräqualismus», da die Philosophie weit über den sonst üblichen Eurozentrismus hinausgehe: Sie setze «Philosophie» (und damit hochwertiges, grundlegendes Denken) mit der graecoromanisch-abrahamitischen Tradition der akademischen Philosophie gleich.<sup>15</sup>

Der Eurozentrismus ist als Paradigma in vielen wissenschaftlichen Strukturen verankert und als eine «epistemic infrastructure»<sup>16</sup> etabliert, und kann daher häufig nicht einfach abgelegt oder überhaupt wahrgenommen werden, sondern ist vielmehr die scheinbar «neutrale Position». Wie Marks treffend argumentiert, handele es sich bei einem (epistemologischen) Paradigma um «[...] a way of establishing what is true and what is false».<sup>17</sup> Insofern liegt Eurozentrismus an der Schaltstelle der Reproduktion und Ordnung von «Fakten» und Wissen und prägt auch die Institutionen der Wissenschaft, allen voran die Universität. Durch eine Korrektur vieler oder gar aller als solcher wahrgenommenen eurozentrischen Stereotypen wäre also noch nicht das Problem des Eurozentrismus passé, gerade weil vieles daran sich der Wahrnehmung als stereotype Fremd- und Eigenwahrnehmung zu entziehen droht und als «Normalzustand» gilt, als faktische Gegebenheiten o. ä., die nicht hinterfragt werden. Auch wenn es sich dabei immer noch um letztlich unzutreffende, stereotype Urteile handelt, ist das «geistige Joch» «tiefenwirksam» verankert und etabliert und daher nicht einfach zu entlarven oder gar zu überwinden, nicht nur in strukturellen und sprachlichen Auswirkungen.<sup>18</sup> Entsprechend findet der Eurozentrismus in der gegenwärtigen Philosophie nicht nur wenig Beachtung, sondern resultiert in Teilen auch aus einer Haltung der Indifferenz, die ihn als Common Sense reproduziert.<sup>19</sup>

Daran wird deutlich, dass es beim Eurozentrismus gleichermaßen um stereotype Fremdwahrnehmung und stereotype Eigenwahrnehmung geht – das Selbstbild ist also essentieller Teil der Problematik. Dazu kann beispielweise der

---

15 Vgl. Wimmer 2017, 169 f.

16 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 364. Vgl. ebd. Vgl. Conrad 2013, 144 f.

17 Marks <sup>3</sup>2015, 9. Vgl. ebd.

18 Vgl. Blaut 1993, 9. Vgl. Dirlik 1999, 1 f.

19 Vgl. Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 1 und 364.

Mythos von der «Griechischstämmigkeit» der Philosophie zählen, der ihr Selbstverständnis stark prägt. Dazu zählt auch, dass «westliche Philosophie» keinesfalls einheitlich war und ist und viele diverse, teilweise später marginalisierte, vergessene oder gar systematisch ausgeschlossene Traditionslinien aufweist, z. B. viele Denkerinnen. Der Blick nach innen, d. h. auf die Heterogenität der Philosophie in Europa und im Westen, kann dazu beitragen, das Verständnis für den Umgang mit nichtwestlichen Quellen zu erhöhen, abzukommen von großen monolithischen Blöcken wie «Westen vs. Osten» o. ä. und mehr Offenheit sowie «Bewusstsein über die eigene Kontextualität» zu erlangen.<sup>20</sup>

Letztlich zeichnen sich die meisten Philosophen des 20. Jahrhunderts m. E. durch eine gewisse, thematische «Gleichgültigkeit» oder gar «Blindheit» gegenüber den Problemen des Eurozentrismus in der Philosophie aus. Er wird in der Genese bzw. dem Betätigungsfeld der akademischen Philosophie nicht einmal als solcher wahrgenommen. Im Gegenteil: Philosophie hat sich als die Wissenschaft etabliert, die grundlegende Fragen stellt und die alles bezweifelt – nur sich selbst und ihrem europäisch-westlichen Fundament gilt die «kritische Prüfung» eben nicht in dem Maße, wie es von ihr zu erwarten wäre. Gerade weil sie aber als scheinbar selbstverständlich Vorausgesetztes und bestehende Auffassungen kritisch zu hinterfragen bestrebt ist, ist die Frage nach dem Eurozentrismus in der Philosophie eine genuin philosophische. Darin allein, dass die akademische Philosophie aufgrund ihrer graecoromanisch-abrahamitischen Traditionslinien überwiegend europäisch-westlich ist, liegt jedoch noch kein Eurozentrismus. Erst in der Haltung, dass *nur* das als Philosophie bezeichnet werden könne bzw. alles philosophisch Relevante bereits in ihr enthalten und nichtwestliches Denken weniger Wert sei, liegt der eurozentrische Dogmatismus. Wichtig ist entsprechend also die Differenzierung zwischen dem Eurozentrismus der akademischen Philosophie und ihrer historischen, europäisch-westlichen Prägung. Während letztere keine Veränderung erfahren kann, gilt es umso mehr, den Eurozentrismus anzugehen.

### Interkulturelle Philosophie

Gegen die von ihnen als einseitig eurozentrisch kritisierte Ausrichtung der Philosophie proklamieren die Vertreter der IKP<sub>C</sub> das Wortfeld «Interkulturalität» als Lösungshorizont, das jedoch für einige der zentralen wittgensteinschen Beulen sorgt, da es sich als überwiegend ungeeignet, zugleich aber als lehrreich für den Umgang mit «Philosophie» weltweit erweist. Für eine bessere Differenzierung und insbesondere, um interkulturelle Ansätze im Speziellen von anderen globalphilosophischen Positionen unterscheiden zu können, habe ich das, was in der Literatur von interkulturellen Philosophen gerne als «interkulturelle Philoso-

20 Vgl. Fornet-Betancourt 2002a, 12 f.



phie» vereinnahmt wird, in die Kategorien A, B und C unterteilt, von denen insbesondere C im engeren Sinne als interkulturelle Philosophie verstanden werden kann. Das verweist auch auf die Verschränkung von deskriptiver und normativer Ebene. A und B sind in gewisser Hinsicht deskriptiv «interkulturell», da sie entweder traditionsübergreifend arbeiten wollen oder *per default* gearbeitet haben, aber nicht oder nicht vordergründig normativ bzw. ideell mit Fokus auf «Interkulturalität». Was aus Sicht der IKP<sub>C</sub> bei A und B als «interkulturell» beschrieben werden kann, lässt sich m. E. deskriptiv mit anderen Formulierungen treffender fassen, etwa mit «globalphilosophisch» oder «in globaler Perspektive», bzw. wenn es spezifisch um die Verbindungen, Interaktionen und Beeinflussungen, also die *entanglements* gehen soll, dann wohl besser eben als «verflochten», «ineinander verschränkt», «in Beziehung stehend» oder eben *entangled*.

Kategorie C hingegen umfasst beides: «Interkulturell» bedeutet hier nicht nur eine Beschreibung, sondern auch ein Programm und einen moralischen Anspruch. Zwar könnte (und in gewissem Sinne müsste) diese Kategorie dann in die spezifischen Ansätze der Autoren differenziert werden (etwa einer IKP<sub>C-Wimmer</sub> oder IKP<sub>C-Mall</sub>), was jedoch für mein Anliegen wenig befriedigend wäre. Denn es geht mir ja gerade um die grundsätzlichen Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten, um die übergreifenden Momente einer eher losen «Bewegung» in der akademischen Philosophie, für die «Interkulturalität» eine Lösungsperspektive für viele der in der akademischen Philosophie und darüber hinaus diagnostizierten Probleme darstellt. Außer der begrifflichen Selbstreferenz, einiger Terminologie, der Bezüge von und auf ähnliche Autoren sowie der losen Organisation in Fachgesellschaften, besteht kein fester Kern oder eigene Schule.<sup>21</sup> Die lose Verbindung um ähnliche Begrifflichkeiten und Anliegen gestaltet es schwierig, die sich durch Heterogenität auszeichnende IKP<sub>C</sub> zu charakterisieren und läuft Gefahr, unzulässig zu reifizieren und essentialisieren, was im Umgang damit stets bewusst bleiben muss. Diese begriffliche «Zusammenfassung» zu wagen ist zugleich aus mindestens zwei Gründen gerechtfertigt: Zum einen gehen die IKP<sub>C</sub>-Denker selbst von so etwas wie «Interkultureller Philosophie» aus, was ich durch die Buchstaben lediglich differenziere. Zum anderen kann auch von außen Gemeinsames an den interkulturell-philosophischen Ansätzen festgestellt werden, etwa die Terminologie, um die diese Ansätze kreisen. Es geht also nicht um einen Kern, sondern um Gemeinsamkeiten in der Haltung und im Vollzug globalphilosophischen Arbeitens. Entsprechend ist meine Analyse der IKP und v. a. der IKP<sub>C</sub>, neben der Untersuchung ihrer Begriffsverwendung, v. a. via der Auseinandersetzung mit jener Haltung sowie auch mit ihren Abgrenzungen zu anderen Ansätzen erfolgt.

Neben dem Bezug auf Interkulturalität wird v. a. angesichts des gemeinsamen Ausgangspunktes im «Eurozentrismus» die vielleicht bedeutsamste Gemeinsamkeit bei allen zentralen IKP<sub>C</sub>-Denkern deutlich: Nämlich der hehre An-

---

21 Vgl. Becka 2004, 45 f.

spruch, Antwort auf und «Korrektiv» für die Problematik der akademischen Philosophie in globaler Perspektive zu sein, mit dem entschiedenen Willen zur Transformation und zum Paradigmenwechsel, d. h. zur Befreiung von eurozentrischer Selbstbeschränkung. Zudem kann ein Versuch der Zusammenfassung des heterogenen Felds der IKP<sub>C</sub> über ihre Haltung und den Anspruch erfolgen, nicht mehr nur komparativ arbeiten, sondern darüber hinaus einen Dialog bzw. gar «Polylog» initiieren zu wollen, der die Beteiligung philosophierender Vertreter verschiedenster «Kulturen» zur Voraussetzung hat. Dadurch soll die Philosophie in eine interkulturelle transformiert und somit der globalen Situation (auch der Wissenschaften) gerecht werden. Laut Elberfelds Darstellung der Interkulturalität als «Methodenbegriff», «wissenschaftliche Methodenperspektive» und «Forschungsperspektive» liege das große Potential für die Wissenschaft in der Entdeckung und Transformation blinder Flecke durch den Dialog zwischen «Wissenschafts- und Wissenstraditionen». <sup>22</sup> Ein wichtiger Teil der Arbeit an blinden Flecken ist in der Tat die konkrete Erfahrung und Auseinandersetzung mit Wissenschaftlern, die in anderen «Kulturkreisen» sozialisiert wurden und Anteil an anderen Wissenstraditionen haben. Zu diesen blinden Flecken kann m. E. aber auch zählen, «interkulturell» als Beschreibung, Kategorie, «Lösung» o. ä. einseitig zu betonen. Wie dargelegt, habe ich meinerseits auf eine zusätzliche Differenzierung zwischen «interkulturell» und «Interkulturalität» verzichtet, weil sie m. E. weniger relevant ist als die besprochenen Probleme und beide in IKP<sub>C</sub>-Kreisen üblich sind. Da ich eher auf das Nomen fokussiert habe, mögen durch eine ergänzende Auseinandersetzung mit der mehr adjektivischen Verwendung noch zusätzliche Aspekte hervortreten – im Allgemeinen aber richtet sich meine Kritik auch dagegen, da etwa die Probleme des «inter» und des Bezugs auf «Kultur» auch dort erhalten bleiben.

Es geht der IKP<sub>C</sub> um eine «Neuorientierung in der Praxis des Philosophierens» und deren Reflexion, sowie um die «Gleichberechtigung» aller Traditionen und deren Engagement in einem «Polylog». <sup>23</sup> Sie sieht sich, in den Worten Malls, als einen «emanzipatorischen Prozess» <sup>24</sup>. Die IKP<sub>C</sub> argumentiert dabei oft aus einer impliziten Haltung der postkolonialen Wiedergutmachung heraus: Ihre zentrale Tragik besteht, wie ich herausgearbeitet habe, darin, dass sie dazu Philosophie betreiben und weltweit finden will, und dabei doch eurozentrische Muster unwillkürlich wiederholt. Gerade ihr Anspruch auf «Augenhöhe» mit, sowie auf die Anerkennung und das Ernstnehmen von nichtwestlichem Denken, resultiert in einer der, wenn nicht *der* entscheidenden Problematik in der gesamten Dis-

<sup>22</sup> Vgl. Elberfeld 2017b, 205, 208 und 220. Wohlweislich merkt Elberfeld aber gerade in diesem Zusammenhang an, dass es «arbiträr» sei, ob dabei von «interkulturell» oder «transkulturell» gesprochen werde.

<sup>23</sup> Vgl. Polylog-Redaktion (o. J.).

<sup>24</sup> Mall 1995, 7. Vgl. ebd.

kussion über das interkulturelle Philosophieren. Denn das «Ernstnehmen» findet für die Autoren der IKP<sub>C</sub> dadurch statt, dass sie der jeweiligen fremden intellektuellen Tradition mindestens implizit die Eigenschaft zusprechen, «Philosophie» oder «philosophierelevant» zu sein, und deren Ideengeschichte in die Geschichte der Philosophie integrieren wollen.

### **Zwölf Thesen gegen «Interkulturelle Philosophie»**

Wie hervorgehoben ist es nicht meine Intention, mich einem allgemeinen Unverständnis für das Wirken der IKP<sub>C</sub> und ähnlicher globalphilosophischer Unternehmungen in der akademischen Philosophie anzuschließen, oder gar einer generellen Ablehnung. Ganz im Gegenteil: Ich halte das allgemeine Anliegen der IKP<sub>C</sub> in der Überwindung eurozentrischer und anderweitig einseitiger Strukturen für zentral relevant und die Arbeit, die von interkulturell Philosophierenden erbracht wird, als wichtigen Beitrag zur Auseinandersetzung mit den strukturellen und inhaltlichen Schwierigkeiten der akademischen Philosophie. Bei allen Problemen, die mit der IKP<sub>C</sub> verbunden sind und die die Chancen des Interkulturalitätsbegriffs m. E. bei weitem übertreffen, sind Ansätze mit «interkulturell» insofern ansprechend, als sie für Austausch und Verbindung stehen, für Offenheit sowie für die Bereitschaft, eine gewisse «Komfortzone» zu verlassen und dafür, sich auf eine mitunter unangenehme Auseinandersetzung mit den eigenen Kontexten einzulassen.<sup>25</sup> Auch die interne Logik des Vorgehens der IKP<sub>C</sub> ist nicht per se Gegenstand meiner Kritik: Insofern etwa die Prämisse akzeptiert wird, dass diese oder jene Klassifikation «des Anderen» eine Abwertung o. ä. darstellt, ist es durchaus schlüssig und verständlich, dagegen etwa mit Forderungen nach «Anerkennung» etc. zu argumentieren.

Meine Kritik richtet sich vielmehr gegen die begriffliche, programmatische und bisweilen (im negativen Sinne) ideologische Ausrichtung der IKP<sub>C</sub>, die oftmals mangelhafte analytische Leistung und kontraproduktive methodische Umsetzung, nicht aber gegen die Themen einer global perspektivierten Philosophie. Wie ich gezeigt habe, ist «Interkulturalität» keine zwingende, noch nicht einmal eine naheliegende Konsequenz aus der Kritik des Eurozentrismus, wobei es mir jedoch um eine begründete Präferenz der Wortwahl geht, nicht um eine als absolut aufgefasste Kritik der Begriffsverwendung. Denn wenn bei anderen globalphilosophischen Autoren wie Nelson, Maffie oder Burik «intercultural» o. ä. zwar Verwendung findet, aber nicht im Zentrum steht, ist es auch m. E. weitgehend unkritisch, es in einem allgemeinen, nichtprogrammatischen, gewissermaßen alltagssprachlichen Sinne zu verwenden. Denn obgleich auch meine Argumentation natürlich idealsprachliche im Sinne präskriptiver Aspekte enthält, enden sie im Falle von «Interkulturalität» wie auch «Kultur» stets da, wo die fokussierte, programmatische Verwendung ein Ende findet und die alltagssprachlichen Verwendungen einsetzen. Dass beide Be-

---

25 Vgl. Burik 2009, 2.

griffe *programmatisch* ihrem eigenen Anspruch nicht genügen können, habe ich gezeigt: Die IKP<sub>C</sub> kann trotz und teilweise wegen ihrer redlichen Bemühungen ihren eigenen Ansprüchen und Zielsetzungen letztlich nicht gerecht werden. Die Momente der Alltagssprache bleiben davon unberührt. In diesem Sinne geht es darum, die Überbenutzung sowie potentielle Überforderung des Begriffs und auf diese Weise seine problematischen Implikationen zu vermeiden. Damit ist wiederum nicht gesagt, dass die Ansätze der IKP<sub>C</sub> im Einzelnen nicht wichtige Beiträge, d. h. wertvolle Einsichten bzw. «Beulen» liefern können. Als eine «Bewegung» jedoch, mit «Interkulturalität» als kleinstem gemeinsamen Nenner, ist die IKP<sub>C</sub> kaum geeignet als Antwort auf die Probleme der Philosophie in globaler Perspektive: Sie ist in der Tat «wohlgemeint, aber konzeptionell unzureichend». <sup>26</sup>

Daher weichen m. E. nicht von ungefähr mittlerweile sogar einige Denker aus dem Umfeld der IKP<sub>C</sub> in ihren Beiträgen durchaus auch vom Fokus auf «Interkulturalität» ab. Bereits 1996 schreibt Wimmer in einem Aufsatz, dass man aus der Zukunft rückblickend wohl etwas befremdet auf das schauen werde, was «interkulturelle Philosophie» genannt worden sei. In erfrischender, selbstkritischer Offenheit gesteht er in einem Interview sogar ein, dass er zwar noch von «inter» sprechen würde, aber nicht mehr von «Kultur» (und das, ebenso erfrischend, ohne für die betroffene «kommunikative, prozessuale Angelegenheit» eine Alternative ausmachen zu können), was meine Einwände gegen die ubiquitäre Verwendung des Begriffs untermauert. <sup>27</sup> Etwas weniger ausdrücklich findet ein solches Abwenden z. B. auch bei Elberfeld statt, der seine aktuellen Projekte als «transformative Phänomenologie» bezeichnet und in dessen jüngeren Publikationen (wie Elberfeld 2017b) «Interkulturalität» zwar besprochen wird, aber auffällig außerhalb des Fokus steht, als lediglich eine von mehreren konzeptionellen Möglichkeiten. Vielleicht ist hierin also auch bereits ein begrifflicher Aufbruch zu erkennen, der auf kurz oder lang auch die IKP<sub>C</sub> selbst transformieren wird.

Auch in Anerkennung der Leistungen interkulturell Philosophierender, etwa der konsequenten Thematisierung des Eurozentrismus und anderer «Zentrismen» in der Philosophie, oder dem Aufzeigen der Notwendigkeit globalphilosophischer Auseinandersetzungen, um dem Anspruch der Philosophie selbst gerecht werden zu können, haben sich die Thesen und Argumente der IKP<sub>C</sub> als problembehaftet erwiesen. Die diesbezüglich wichtigsten Ergebnisse meiner Arbeit möchte ich in zwölf theseartigen Punkten bzw. Argumentclustern zusammenfassen, die in Teilen ineinander übergehen und die gegen den zentralen Fokus auf «Interkulturalität» (mindestens in der Philosophie) und gegen das Vorgehen insbesondere der IKP<sub>C</sub> sprechen. Für die Details, die ausführlichen Quellen und jeweiligen argumen-

26 Heimböckel und Weinberg 2014, 123, die sich auf Interkulturalität allgemein beziehen und *gegen* diese Formulierung argumentieren.

27 Vgl. Wimmer im Interview, Gürses 2012 (2011), 410. Vgl. Wimmer 1996b.

tativen Herleitungen, die ich hier nur in minimalem Umfang wiederhole, verweise ich auf die je thematischen Kapitel meiner Arbeit. Da die IKP insgesamt eine extrem heterogene Bewegung ist (umso mehr, da die IKP<sub>C</sub> andere globalphilosophische oder auch nur thematisch relevante Ansätze für sich vereinnahmt), treffen nicht alle Punkte gleichermaßen auf alle Autoren zu; wohl aber auf das generelle Anliegen der interkulturellen Philosophen, die verbatim dieses Ziel verfolgen.

Zudem verzichte ich in diesen Thesen auf einige Aspekte, die als Argumente gegen die IKP<sub>C</sub> gerichtet werden oder werden können, weil sie m. E. eben nicht den Kern des Agierens der IKP<sub>C</sub> treffen, sondern vielmehr «akzidentell» sind und verhältnismäßig leicht zu beheben wären: Etwa ihre personale Zusammensetzung als überwiegend westlich, ihre bislang weitgehende Deutschsprachigkeit, dass sie selbst nur wenig interdisziplinär agiert und kaum interdisziplinär rezipiert wird, dass einige Vertreter bisweilen nicht logisch kohärent argumentieren oder sich sogar in Selbstwidersprüche verwickeln (insofern das nicht die unten aufgeführten Kernpunkte berührt), dass sie nicht kritisch genug über sich selbst und Denktraditionen aus anderen «Kulturen» ist, dass sie sich zu sehr mit sich selbst statt mit Sachfragen beschäftigt. Zu diesem Akzidentellen zählt auch, dass sie selbst international bei weitem nicht so «inter-kulturell» rezipiert wird, wie sie das vielleicht gerne hätte, und damit, dass die Anschlussfähigkeit der IKP<sub>C</sub>, die ja bereits im deutschsprachigen Raum in der akademischen Philosophie nicht sonderlich breit thematisiert wird, durchaus in Frage steht.

1. Das Plastikwort «Interkulturalität» stellt, im Sinne des gesamten Wortfelds, einen «konnotativen Stereotypen» und «inhaltsarmen Reduktionsbegriff» im Sinne Pörksens und Niethammers dar, der als *empty signifier* o. ä. in seiner Flexibilität und Vagheit, um nicht zu sagen, in seiner «unendlichen Allgemeinheit», als *zentraler* Begriff wissenschaftlichen Arbeitens ungeeignet ist. Zwar transportiert es als «Plastikwort» (nach Pörksen) Prestige und einen imperativen Klang, mit dem die «Autorität der Wissenschaft und ihrem universalen Erklärungsanspruch» einhergeht; es hat sich zu einem der «Schlüsselbegriffe unserer Alltagsanthropologie» gemausert. Zugleich überdeckt es dadurch die oftmals viel differenzierteren Ausdrucksformen der gewöhnlichen Sprache, befriedigt und erschafft zugleich Bedürfnisse, suggeriert eine gewisse Uniformität, ist einseitig auf Konsens und Mehrheitsfähigkeit ausgerichtet.<sup>28</sup> Zu dieser Problematik trägt auch bei, dass es auf dem Kulturbegriff aufbaut und dessen Probleme integriert. «Interkulturalität» erweist sich als Problemlösung begrifflich unzureichend, oftmals

---

<sup>28</sup> Vgl. Pörksen 1988, 37 f., 64 f., 79 ff. und 118–121. Vgl. Niethammer 2000, 33–40. Die Formulierung «empty signifier» übernehme ich von Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 47 (dort in Bezug auf *multiculturalism*).

als vielmehr selbst problemgenerierend, insbesondere mit der moralisch-programmatischen Aufladung durch die IKP<sub>C</sub>. Die analytische wie auch beschreibende Qualität von «interkulturell» sind also mehr als fraglich.

Wie sich deutlich gezeigt hat, liegt die akademische Signifikanz des «Interkulturellen» nicht in der letztlich eher marginalen inhaltlichen Aussagekraft, sondern v. a. in den für viele Autoren mit dem Wortfeld erwartungsvoll verbundenen Hoffnungen auf Veränderung, dem Wunsch nach Lösungsmöglichkeiten und der Chance auf Austausch und Wachstum: Es wird viel gemeint und wenig gesagt. Es ist also für seine Verwender voll richtungsweisender Symbolkraft, die jedoch ohne inhaltliche und praktische Erfüllung dieser Versprechen bleibt. Durch den inflationären Gebrauch erhält es eine exorbitante Attraktivität. Problematisch ist also allen voran die programmatische Überbetonung, die das «Interkulturelle» in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung stellt. Jedoch wende ich mich ausdrücklich nicht gegen eine alltags sprachliche Verwendung und halte eine idealsprachliche Neudefinition für nicht erstrebenswert: Eine «naive», beschreibende, alltags sprachliche Verwendung von «interkulturell» (etwa in einem «Interkulturellen Treff») kann nicht mit der gleichen Strenge behandelt werden wie die programmatische, wissenschaftliche Verwendung, die «Interkulturalität» zum Ideal ausruft.

2. **Problemfeld «Kultur»:** Der Kulturbegriff erweist sich in seiner unhinterfragten Selbstverständlichkeit und seiner Ubiquität in Wissenschaft und Gesellschaft als ein Mode- bzw. ein Plastikwort, das der damit verbundenen «Interkulturalität» nur wenig nachsteht. Die Klassifikation als «Kultur» o. ä. kann zwar in vielen Fällen sinnvoll, stimmig und ein sehr relevantes Tertium comparationis sein, allgemeinsprachlich wie wissenschaftlich. In der Philosophie stellt «Kulturphilosophie» im Sinne einer reflektierten Auseinandersetzung mit dem Begriff und seinen Konnotationen ein interessantes und wichtiges Feld dar – treffend spricht Konersmann vom Kulturbegriff als eines der philosophischen «Problemdenkmäler».<sup>29</sup>

Aufgrund seiner Konnotativität und wegen seiner fraglichen Relevanz als *zentrale* Unterscheidung und «Beobachtungsweise» (Diehm), die ihn vor anderen Begriffen insbesondere in der Philosophie und in globaler Perspektive auszeichnen soll, erachte ich den Kulturbegriff jedoch als problematisch. Meine Kritik gilt dabei, analog zur Kritik an «Interkulturalität», der prominenten und insbesondere programmatischen Verwendung des Begriffs «Kultur», damit verbunden seiner Überbetonung und der auch daraus resultierenden mangelhaften Aussagekraft. Ralph Weber erachtet die IKP aufgrund ihres einseitigen Fokus auf das Tertium «Kulturen» treffend als ein redukti-

---

29 Vgl. Konersmann <sup>2</sup>2010, 8 f.

ves Verständnis von komparativer Philosophie.<sup>30</sup> Denn daraus, dass es Kontexte gibt, in denen «Kultur» als Tertium sinnvoll Verwendung finden kann, erwächst keinerlei Grund, Philosophie in globaler Perspektive zentral auf diese «Beobachtungsweise» auszurichten: Der einseitige Fokus auf «Kultur» als Kategorie und primäres *tertium comparationis* ist gerade im globalphilosophischen Kontext überwiegend ungeklärt und ungerechtfertigt. Ein Vergleich kann schließlich in nahezu beliebiger Hinsicht erfolgen.<sup>31</sup> Warum sollte «Kultur» vor anderen Kategorien eine derartige, sogar namensgebende Bevorzugung erfahren? Warum wäre es als Kategorie und Drittes des Vergleichs geeigneter für den Erkenntnisgewinn als etwa «Gesellschaften», «Sprachen», «Geschlechter» etc.? Es bedarf des Umwegs über den Kulturbegriff nicht, um Unterscheidungen zu treffen und Gemeinsamkeiten zu benennen, auch nicht in der Philosophie, wo sich die Verbindung von «Kultur» und «Philosophie» als gedoppelte Tertia als besonders problematisch erweist, wie Ralph Weber treffend argumentiert.<sup>32</sup>

3. Wertbegriff «Kultur»: Ein Grund für den Fokus auf «Kultur» liegt wohl darin, dass mit dieser Kategorie eine vermeintliche Gleichheit betont werden soll, da jede menschliche Gruppierung als solche bezeichnet werden kann. Damit verbunden ist für viele in der IKP<sub>C</sub> die Behauptung, dass alle «Kulturen» qua «Kulturen» gleichwertig und gewissermaßen «auf Augenhöhe» seien und alle oder zumindest viele Kulturen mitunter auch Philosophie hervorgebracht hätten oder hätten können. Diese Gleichheit erweist sich, wie ich gezeigt habe, als Trugschluss: «Kultur» ist, wie Jörg Fisch treffend analysiert, ein «Wertbegriff». D. h. nicht nur, dass «Kultur» einen Wert darstellt, sondern auch untrennbar mit Wertungen verbunden und daher nie gänzlich neutral ist, was bereits im Wort selbst im Sinne der Bewertung, Abstufung und Hierarchisierung notwendigerweise angelegt ist.<sup>33</sup> Der wertende Vergleich ist damit immer grundsätzlich ebenso impliziert wie die damit verbundene Frage nach einem Mehr oder Weniger an Wert verschiedener «Kulturen». Alle «Kultur» als gleich wertvoll zu erachten erübrige laut Fisch die Verwendung des Begriffs, den logischen Implikationen eines von «Natur» differenzierten Kulturbegriffs folgend – es sei, «[...] wie wenn man das Geld einführen wollte, sich aber weigern würde, eine Maßeinheit dafür festzulegen».<sup>34</sup> Auch Fisch betont, dass damit zugleich jedoch kein absoluter

---

30 Vgl. Weber 2014, 168.

31 Vgl. Weber 2014, 166. Vgl. Weber 2017, 6 f.

32 Vgl. Weber 2014, 167.

33 Vgl. Fisch 1992, 680 f.

34 Fisch 1992, 681. Vgl. ebd., 680 f.

Standpunkt impliziert sei, von dem der «Wert» bemessen werde, der also nicht zwingend sei. Somit ändern auch Hinweise aus der IKP<sub>C</sub> auf die Relativität von Maßstäben nichts an der Problematik, da ja eine Enthaltung von einer Bewertung nicht zu einer «objektiven Gleichwertigkeit» führt.<sup>35</sup>

Die deskriptive Leistung des Kulturbegriffs kann folglich nicht unabhängig von der Bewertung und einer gewissen Normativität gedacht werden; es besteht ein stetes Spannungsverhältnis. «Kultur» stellt folglich keine geeignete Beschreibungsebene dar, um eine «Gleichwertigkeit» zu betonen. Auch wenn die IKP<sub>C</sub> den Kulturbegriff unbedingt neutral und alle Kulturen qua Kultur als gleichwertig verstehen will, bringt sie selbst stets durch den Kulturbegriff intentionswidrig die «Wertung» mit in die Debatte ein. Damit verstrickt sie sich nicht nur in begriffliche Widersprüche, sondern erschwert den Umgang mit dem Eurozentrismus zusätzlich durch die Problematik des Kulturbegriffs und seine unerwünschten Implikationen.

4. Essentialisierung durch «Kultur»: Durch eine prominente Verwendung von «Kultur» ist zudem die Gefahr einer Essentialisierung, einer Reduktion oder Reifizierung gegeben, etwa mit der Zuschreibung einer «kulturellen Identität», verstärkt durch z. B. Bestrebungen wie bei Kimmerle, jeder «Kultur» eine «Philosophie» zuordnen zu wollen. Wie mit jeder Kategorie differenzierenden Erkennens werden auch durch die Verwendung (und damit Betonung) von «Kultur/Kulturen» Abgrenzungen und Trennlinien gebildet, durch eine trennende Unterscheidung im Zweifelsfall also eine «Kultur» erst erschaffen sowie ein Spektrum von romantischer Verklärung über Ablehnung und extremistischen Agenden diverser «Kulturen» ermöglicht.<sup>36</sup> Zudem werden durch die Gegenüberstellung des «Eigenen» und des «Anderen» o. ä., fragliche Grenzen häufig erst gezogen: Denn was wäre die «eigene» Tradition etwa eines deutschen Philosophen, der sich schwerpunktmäßig mit englischem Utilitarismus ebenso wie mit Nishida, Tanabe und Nishitani beschäftigt hat? Gerade wenn u. a. Mall fordert, die «Adjektive» ernst zu nehmen (wie «chinesische» Kultur, «indische» Philosophie) etc.), wird diese Tendenz der Reduktion auf bestimmte, mutmaßliche Merkmale einer «Kultur» verstärkt. Die Vorstellung, dass etwa ein Japaner eine besondere Beziehung zu «seiner Tradition» hätte oder haben sollte, ist fehlgeleitet, da er nicht einfach auf ein wie auch immer zu definierendes «Japanische» festgelegt werden könne, was Elberfeld treffend als «unzulässige Verallge-

---

35 Vgl. Fisch 1992, 681.

36 Vgl. Weber 2017, 7 f.



meinerung» bezeichnet.<sup>37</sup> Wie Ralph Weber zudem treffend betont, können aus der Hervorhebung von «Kulturen» auch ungewollt exklusivistische Folgen resultieren (gerade etwa durch die Betonung der Adjektive) und z. B. globalphilosophische Themen in Sonderbereiche verdrängt werden, etwa eben «japanische Philosophie» nur als Teil der Japanologie statt auch als Teil der Philosophie, ein Vortrag zu Nishidas Epistemologie als Teil eines Panels zur IKP oder zu «japanischem» Denken, nicht aber als Teil eines Panels zur Epistemologie.<sup>38</sup>

Die IKP<sub>C</sub> wendet sich zwar bewusst gegen ein statisches, essentialisierendes Verständnis (u. a. im Sinne des «Kugel-Modells») und erachtet «Kulturen» vielmehr als «hybrid» bzw. «verflochten». Doch gerade weil der Kulturbegriff ein Mindestmaß an Abgrenzung und Homogenität benötigt bzw. die Konstruktion von Einheiten durch Grenzziehungen impliziert, ist m. E. fraglich, wie mit einer derart flexiblen, reformierten Interpretation des Begriffs überhaupt widerspruchsfrei operiert werden und von einer «Kultur» die Rede sein kann. Auch hier begibt sich die IKP<sub>C</sub> also in begriffliche Widersprüche. Oberts Vorschlag, eher die verwendeten Sprachen in den Fokus zu rücken, also eher z. B. von «japanischsprachiger» «Philosophie» bzw. «Denken» anstatt von «japanischer» zu sprechen, ist, eingedenk der besprochenen Probleme, die auch mit dem Sprachbezug bestehen bleiben, m. E. ausgesprochen geeignet, u. a. die Nahelegung einer kollektiven Identität ebenso zu vermeiden wie die Idee, dass ein Japaner sich qua Japaner mit «japanischem Denken», «japanischer Kultur» o. ä. zu befassen habe.<sup>39</sup> Es gilt zu beachten, dass es Vielfalt, Abweichung, Diversität gibt, und mit offener Haltung zu schauen, wohin das führt, ohne diese auch begriffliche Komplexität ungebührlich reduzieren zu wollen.

5. Zwischen was? Auch durch die Betonung von «Interkulturalität» (bzw. durch den Versuch, diese herzustellen) besteht die Gefahr, «kulturelle Einheiten» und ihre Abgrenzungen gerade durch das Ansprechen und Hervorheben dieser «Kulturen» als geschlossene Gebilde zu etablieren, verfestigen und simplifizierend bzw. stereotypisierend zu agieren.<sup>40</sup> Zwar will die IKP<sub>C</sub> das verhindern, erschafft oder zumindest verstärkt durch das «Inter» und die begrifflichen Implikationen aber die Dichotomien eher noch: Um «zwischen» etwas sein zu können, müssen letztlich gewisse Pole, Eckpunkte oder

---

37 Vgl. Elberfeld 2017b, 168–170.

38 Vgl. Weber 2017, 7 f.

39 Vgl. Obert 2009, 316–318. Er selbst bezieht seinen Vorschlag spezifisch auf chinesischsprachige Quellen.

40 Vgl. Diehm 2010, 73 ff. Vgl. Weber 2013a, 601.

«Brückenpfeiler» bestehen, zwischen denen das «Zwischen» sein kann. Auch wenn im Positiven argumentiert wird, dass aus dem Zwischen die einzelnen «Kulturen» oder Eckpunkte erst entstünden (und nicht dem «Zwischen» vorweggehen) und das «Zwischen» der «Quell der Wirklichkeit» für jede Form von Erfahrung sei, besteht das Argument fort:<sup>41</sup> Was auch immer mit «Kulturen» beschrieben sein soll, steht sich weiterhin gegenüber und wird durch die Betonung der Unterschiede wie der Gemeinsamkeiten in sich verfestigt. Es drohen, spätestens so, doch wiederum Essentialisierung, Reifizierung und Reduktion.

Wenn das «Zwischen» wie bei Stenger und Weidtmann so gedacht werden soll, dass es die Grundlage für die Differenzierung von Kulturen bilde, etwa «[...] weil es überhaupt erst Boden- und Standfestigkeit verleiht»<sup>42</sup>, dann ist das m. E. mindestens insofern korrekturbedürftig, als das «Zwischen» in der akademischen Philosophie nicht im leeren Raum steht (um im Bild zu bleiben). Es steht selbst auf dem «Boden» der graecoromanisch-abrahamitischen Tradition, d. h. der eurozentrischen Vergangenheit und den europäisch-westlich geprägten akademischen Strukturen. Zudem stellt eine derartige Interpretation von «inter» als «das Zwischen» eine deutliche Entfernung von der alltagssprachlichen Verwendung dar, wo «zwischen» in seiner Unbestimmtheit doch ein konkreter, stets auf zwei oder mehr Pole bezogener Raum ist, wie bei «Interview», «Intervention», oder «Interaktion». Das «inter» benötigt eine Trennung, um eine Verbindung bewirken zu können, wie etwa bei «Interdisziplinarität» oder einer «interdisziplinären» Auseinandersetzung: Freilich kann hier eine beiderseitige Veränderung der beteiligten Disziplinen und viel «Transdisziplinäres» entstehen. Zugleich sind diese Disziplinen qua getrennte Disziplinen die Voraussetzung, dass zwischen ihnen *interdisziplinäre* «Brücken» oder Verbindungen gebaut werden können. Entsprechend müssten für «Interkulturalität» die diversen «Kulturen» (mindestens rhetorisch) im Zweifelsfall eben erst, mehr oder weniger sauber, getrennt und etabliert oder in ihrer Trennung bestätigt werden. Wenn gerade im Sinne der IKP<sub>C</sub> zudem jeder Beobachter als Teil einer «Kultur» gedacht werden muss: Wie könnte dann jemand die Position eines «Zwischen» einnehmen?<sup>43</sup> Ergibt es darüber hinaus noch Sinn, von einem «Zwischen» zu reden, wenn alle Philosophie als «interkulturell» gedacht wird und entsprechend im «Zwischen» ist?

---

41 Vgl. Weidtmann 2016, 180–182.

42 Stenger 2006, 418. Vgl. ebd., 417f.

43 Vgl. Jammal 2012, 13.

6. **Deskription versus Normativität:** Mit «interkulturell» in deskriptiver Verwendung will die IKP<sub>C</sub> bestehenden, mitunter konstitutiven Kontakt bzw. Wechselwirkungen zwischen Gesellschaften, «Kulturen», «Philosophien» etc. beschreiben. «Interkulturell» in normativer Verwendung der IKP<sub>C</sub> fordert die Anerkennung der Beschreibung als «interkulturell» als zutreffend sowie die umfangreichere, explizit «interkulturelle» Betätigung bis zur tatsächlichen Standardisierung der Ausrichtung auf «Interkulturalität». Da es zugleich einseitig, nahezu ausschließlich auf als positiv verstandene Aspekte von «Kulturbegegnungen» bezogen verwendet wird, nicht aber auch auf eher negativ oder destruktiv verstandene Aspekte, erweist sich «interkulturell» in der Verwendung der IKP<sub>C</sub> auch in dieser Hinsicht, durch die Vermischung und folgenschwere Doppelbelegung von normativer und deskriptiver Ebene, als terminologisch ungeeignet. Denn die Programmatik dieser idealisierten und positiv überhöhten Version von Kontakt, Austausch und *entanglements* ist mit gewissen Erwartungen oder Hoffnungen verbunden und erschwert eine differenzierte Auseinandersetzung. Dissens, Streit, Aneignung, Ausbeutung, Terrorismus, Krieg u. v. a. sowie *disentanglements* aller Art (also die Abwesenheit oder Unterbrechung von Verbindung und *entanglements*), die ja ebenfalls als Formen von «Interkulturalität» gedacht werden könnten und wichtige Aspekte der «Begegnung» bezeichnen, bleiben so außen vor. Diese Formen entsprechen nicht dem programmatischen Ideal und gelten nicht als genuin «interkulturelle» Kontakte im engeren Sinne, gleichwohl «interkulturell» als deskriptive Standardbeschreibung des Austauschs etabliert wurde. Dabei sind gerade etwa Streit, Abneigung, Kritik bis hin zu polemischer Ablehnung nicht nur relevante Modi zwischenmenschlicher und auch gerade philosophischer Auseinandersetzung, sondern Kernaspekte von diskursiver Produktivität.<sup>44</sup>

Wenn das derart undifferenzierte Ideal der Interkulturalität in die Vergangenheit projiziert wird, agiert die IKP<sub>C</sub> insofern ähnlich selektiv wie eurozentrische Projektionen, als «negative» Formen des Austauschs nicht gleichermaßen ernst genommen und beachtet, ja sogar von den Projektionen überdeckt oder aber als Abweichungen diskreditiert werden. Das Vokabular der IKP<sub>C</sub> ist insgesamt schlicht nicht differenziert genug und erschwert durch die einseitige Anerkennung der verflochtenen (Wirkungs)geschichten die Auseinandersetzung mit historisch gewachsener Ungleichheit. Eine weltweite «Verbundenheit» bedeutet eben nicht, dass es keine Gewalt oder Ungleichheiten gäbe; Interaktion geschieht nicht nur im Positiven und ist nicht gleichbedeutend mit Gleichberechtigung, ganz im Gegenteil.<sup>45</sup> Die Betonung der Verflechtungen/

---

44 Siehe Collins 1998.

45 Vgl. Conrad und Randeria 2013, 39 f.

*entanglements, disentanglements* etc. öffnet aber den Rahmen für eine akkuratere wissenschaftliche Auseinandersetzung, als es das Wortfeld «interkulturell» vermag.

7. *Geschichte versus Gegenwart*: Dem Eurozentrismus soll mit «Interkulturalität» ein Korrektiv vorgelegt werden, das seine Kraft aus der Anerkennung dessen schöpft, dass «Philosophie» an vielen Orten der Welt betrieben worden und nicht nur in Europa entstanden sei, sowie aus der Anerkennung der Vielfalt und der Verflechtungen in der Geschichte Europas/des Westens und dem Rest der Welt. Wenn viele IKP<sub>C</sub>-Denker mit Blick auf die «Philosophiegeschichte» argumentieren und eine veränderte Philosophiegeschichtsschreibung fordern, ist das insofern gelungen, als es deutlich macht, dass auch außerhalb Europas tiefgreifend gedacht wurde. Das ist hilfreich, wenn es um die Zurückweisung u. a. eurozentrischer, orientalistischer oder rassistischer Vorurteile und Annahmen als ebenso unbegründet wie falsch geht sowie um die Aktualisierung der Perspektiven auf nichtwestliches Denken.

Es besteht jedoch ein Spannungsverhältnis zwischen der Öffnung des eurozentrischen Paradigmas und dem dadurch nicht aufhebbaren historischen Wirken des Eurozentrismus.<sup>46</sup> Schließlich ändert sich durch erstere weder letzteres noch die daraus resultierenden Strukturen der akademischen Philosophie. Sie etablierte sich ja gerade im Vollzug des Ausschlusses bestimmter Formen des Denkens und ohne Berücksichtigung dieser Einflüsse und Verbindungen. Texte und Denker, die im historischen Verlauf der graecoromanisch-abrahamitischen Philosophietradition nicht rezipiert wurden, hatten weder Anteil an ihrer Begriffsgenese, noch anderweitig wirkungsgeschichtlichen Einfluss, unabhängig davon, wie sie heute benannt werden. Eine Ergänzung mit «übersehenen» oder «ausgeschlossenen» Formen des Denkens, um die Historiographie der Philosophie zu «vervollständigen» und/oder zu transformieren, führt daher in die Irre, eben weil die bislang nicht berücksichtigten Formen des Denkens keinen oder keinen nennenswerten aktiven Anteil an den entstehenden Netzwerken und Lehrer-Schüler-Ketten (im Sinne Collins') haben konnten. Mit Niklas Luhmann formuliert, operiert ein System «[...] jederzeit [...] als ein Resultat seiner eigenen Geschichte [...]»<sup>47</sup> und demgemäß auch das «System» der «wissenschaftlichen Philosophie». Geschichte lässt sich anders interpretieren, aber nicht rückwirkend durch programmatische, durchaus noble Überlegungen «umschreiben» oder durch das Hervorheben nichtwestlicher Denktraditionen verändern, was bisweilen als ein Instrument der Legitimierung der IKP<sub>C</sub> zu die-

<sup>46</sup> Vgl. Völkel 2006, 344 f.

<sup>47</sup> WdG, 326. Vgl. ebd.

nen scheint. Denn anders als etwa durch das Aufzeigen bislang unberücksichtigter «westlicher» bzw. graecoromanisch-abrahamitischer, gerade beispielsweise weiblicher Denker, die zur Philosophie gearbeitet haben und mitunter als Teile der tatsächlichen Netzwerke und Ketten übersehen worden sein können, ändern sich durch das Aufzeigen z. B. buddhistischer Denker nicht die Erkenntnisse über die Historiographie oder Genese der Philosophie (es sei denn, es könnten tatsächliche historische Verbindungen aufgezeigt werden).

Wohl aber kann sich im gegenwärtigen Philosophieren etwas ändern, und damit die zukünftige Philosophiegeschichtsschreibung: Denn Philosophieren ist, auch mit der Vergangenheit als Bezugspunkt, nur als gegenwärtige Operation umsetzbar, sei es in Mono-, Dia- oder «Polylogen». Was sich ebenfalls tatsächlich verändern lässt, sind die Darstellung, Interpretation, Bewertung, Rekonstruktion etc. des nichtumkehrbaren, historisch-eurozentrischen «Realprozesses» (Völkel) der Expansion, Globalisierung und Prägung von Wissenschaft. Dazu zählt auch eine differenziertere Betrachtung nicht-westlichen Denkens und der vielfältigen *entanglements*, um nicht den Realprozess durch eine eurozentrische Geschichtsschreibung zu überhöhen, sondern ihn eben kontextabhängig adäquat darzustellen. Ebenfalls kann auf die blinden Flecke der akademischen Philosophie bzw. ihrer Historiographie hingewiesen und deren Konventionen hinterfragt werden. Zugleich muss in diesem Sinne aber auch die Philosophiegeschichte interdisziplinär eingeordnet werden, u. a. um eine Reproduktion des Sonderstatus der Philosophie und anderer eurozentrischer Einseitigkeiten zu vermeiden. Das heißt, Philosophiegeschichte darf nicht ausschließlich abgesondert betrachtet werden, sondern muss vorrangig selbst auch in ein globales, historisches Narrativ eingebettet werden, in dem intellektuelle und wissenschaftliche ebenso wie u. a. ökonomische, gesellschaftliche, ökologische Aspekte und deren globale Wechselwirkungen beachtet werden.

8. **Methodenfragen**: Oftmals ist der spezifische methodische Unterschied der IKP<sub>C</sub> zu anderen philosophischen Richtungen nicht ganz klar, und ebenso wenig, ob sie Methoden hat oder gar eine Methode ist. Da sich die IKP<sub>C</sub> ja nicht als eigene Strömung sehen will und Philosophie gar grundsätzlich als interkulturell erachtet, ist oftmals die Rede von einer Art «Haltung» oder «Orientierung» der IKP<sub>C</sub>-Vertreter, die aber ähnlich opak bleibt, da sie eigentlich nicht mehr besagt, als dass sie auf «Interkulturelles» ausgerichtet ist. Auch ihre Vorschläge zur praktischen Umsetzung, die im weiteren Sinne als «methodisch» verstanden werden können, sind mit Tücken behaftet.

- a.) «Polyloge»: Schon die Auseinandersetzung zwischen zwei Diskutanten oder zwei Traditionen ist komplex, gerade in der Philosophie, weswegen der angestrebte «Polylog» (nach Wimmer) mit seinen anspruchsvollen Voraussetzungen (Bildung, Sprachkenntnisse, Zeit, Logistik und Koordination, materielle Zugänge etc.) möglicherweise zu komplex für eine konsequente praktische Umsetzung ist.<sup>48</sup> Ein «Polylog» dürfte letztlich wohl nur einer elitären Minderheit zugänglich sein und läuft zudem Gefahr, in seiner Stimmenvielfalt in «Geschwätzigkeit» auszuarten. Es ist außerdem unklar, wie mit starkem, womöglich grundlegendem Dissens und gegenseitiger Ablehnung vor dem Hintergrund dieses Ideals der Verständigung umgegangen werden soll. Er steht überdies vor der elementaren Frage, ob die mutmaßlichen «Vielen» überhaupt an *diesem* Gespräch teilnehmen wollen, ob also eine Teilnahme am «Polylog», ob Verständigung o. ä. überhaupt erwünscht ist. Hier droht ein potentiell paternalistischer Gestus, ebenso wie bei der Frage, wer überhaupt eine «Stimme» konstituiert und durch wen sie repräsentiert werden darf (was wiederum das Spannungsfeld identitätspolitischer Rhetorik zu reproduzieren droht). Auch die Problematik des repräsentativen Sprechens und der kollektiven Singularisierung (*das* japanische Denken) läuft Gefahr, zu homogenisieren und zu essentialisieren, «kulturelle Reservate» zu schaffen sowie die Problematik «kollektiver Identität» zu reproduzieren: Wer kann für wen sprechen? Mit der Idee eines philosophischen Mandats würden, wie Bernreuter formuliert, «[...] individuelle Meinungen in ihr kollektives Echo verkehrt».<sup>49</sup>
- b.) Die «Minimalregel» als eine Art «Praxisregel» drücke laut Wimmer zunächst das Desiderat der Beteiligung vieler am «Polylog» aus, verbunden mit der Hoffnung auf Veränderungen u. a. in der «Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis»: «Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.»<sup>50</sup> Das ist eine ausgesprochen problematische Forderung, nicht nur aufgrund der Konnotativität von «Kultur», sondern auch aufgrund der identitätspolitischen Implikationen und des direkten Widerspruchs zum *wissenschaftlichen* Selbstverständnis: Schließlich ist die *Begründung* einer These, d. h. die logisch kohärente Argumentation, nicht abhängig von der Art oder der Zahl der Argumentierenden. Die Qualität des Arguments steigt

48 Vgl. Bernreuter 2007, 116 f. Vgl. Ma und van Brakel 2016, 201.

49 Bernreuter 2007, 121. Vgl. ebd. Vgl. Van Norden 2017, 29–31.

50 Wimmer 2004, 51. Original im Kursivdruck. Vgl. ebd. Vgl. Wimmer 2009, 306, Fußnote 2.

weder notwendigerweise durch die Quantität noch durch die Diversität der Argumentierenden. Wenn Wimmer schreibt, dass die Minimalregel positiv formuliert bedeute, dass an möglichst vielen Stellen nach «transkulturellen ‹Überlappungen› von philosophischen Begriffen» und den «gut begründeten Thesen» anderer «kultureller Traditionen» gesucht werden solle, verdeutlicht das zwar die kritische Haltung gegenüber Zentrismen sowie die Offenheit für und den Anspruch auf Integration des bislang weniger Beachteten.<sup>51</sup> Aber: Wimmers gewissermaßen «Minimalmaxime» mit dem Imperativ der Beteiligung reproduziert die Probleme des Polylog und potentiell die des Philosophiebegriffs (siehe unten).

- c.) «Hermeneutik»: Auch wenn ich mich mit der Hermeneutik als einem für viele in der IKP<sub>C</sub> zentralen (methodischen) Zugang nicht im Speziellen beschäftigt habe, da es mir mehr um wissenschaftshistorische und -theoretische Grundlagen geht, ist auch so durch meine Ausführungen deutlich geworden, welche Probleme hier u. a. zu erwarten sein werden: Gerade wenn «verstehen» immer als das «Verstehen als etwas» funktioniert, repliziert sich hier die Problematik der Kategorisierung (etwa als «Philosophie» oder «Religion», siehe unten). Damit ist die Hermeneutik nicht passé, lediglich: Die Ansätze der IKP<sub>C</sub> zeigen hier m. E. noch keine ausreichende Reflexion der hermeneutischen Problematiken selbst.<sup>52</sup>
- d.) Keine Vergleiche: Der Vergleich stellt ein wichtiges, methodisch unverzichtbares Instrument nicht nur globalphilosophischer Ansätze dar. Die generelle Ablehnung des Vergleichs (als «Methode» *ex negativo*) in der IKP<sub>C</sub> als «reduktiv» o. ä. ist daher fehlgeleitet: Auch interkulturelles Denken kann sich nicht ohne Vergleiche entfalten und operiert grundlegend mindestens implizit komparativ, verbunden mit Annahmen über das jeweilige *tertium comparationis* und auch Webers prä-komparatives Tertium.

Es steht darüber hinaus zu vermuten, dass für die meisten erhobenen Kritikpunkte der IKP<sub>C</sub> an der komparativen Philosophie keine Grundlage mehr besteht, da selbst wenn sie einst bestanden haben sollten, komparative Philosophen ihrerseits diese «Disziplin» bereits weiterentwickelt haben. So ist die Komparative Philosophie in der Darstellung der IKP<sub>C</sub> letztlich insofern häufig eine Art «virtuelle» Gegnerin, als deren

---

51 Vgl. Wimmer 2004, 51.

52 Mit etwa Vasilache 2003 liegen allerdings außerhalb der IKP<sub>C</sub> bereits vielversprechende Ausarbeitungen zum («interkulturellen») Fremdverstehen vor (mit deutlicher Kritik etwa an Mall).

mutmaßliche Positionen spätestens im 21. Jahrhundert so gar nicht vertreten werden. Wie ich gezeigt habe, verfolgen viele Autoren, die explizit *comparative philosophy* betreiben oder darüber forschen, ähnliche Ziele wie die IKP<sub>C</sub>, was deren bisweilen starke Abgrenzung zur Profilierung ihrer eigenen Agenda umso fragwürdiger macht.

Wenn es um die Unterscheidung zwischen «reduktivem» und «interkulturellem» Vergleich geht, stellt sich heraus, dass die IKP<sub>C</sub> gegen Vergleiche eingestellt ist, weil sie v. a. historisch zur Abwertung und Herabwürdigung anderer verwendet wurden, mit einseitigem Maßstab in der Zivilisation des Westens. Zugleich entsprechen die Entwürfe der IKP<sub>C</sub> zum *interkulturellen* Vergleich und *interkulturellen* Tertium nichts anderem als einem Standardvergleich, der per definitionem das Tertium als unabhängig von beiden Comparanda konstituiert. Deswegen ist «Philosophie» als Tertium begrifflich eher ungeeignet für einen Vergleich, da gerade damit im Zweifelsfall etwas spezifisch graecoromanisch-abrahamitisches und einseitiges als Tertium verwendet wird, ohne dass das von der IKP<sub>C</sub> ausreichend realisiert wird. Gerade weil sich der Vergleich als eminent wichtig herausstellt, ist es entgegen der Überzeugungen der IKP<sub>C</sub> von großer Bedeutung, über die Mechanismen und Logik des Vergleichens und die Wichtigkeit des Vergleichs für die Philosophie (auch philosophisch) weiterführend zu reflektieren, wie das etwa bei Ralph Weber oder Tim Connolly bereits der Fall ist.

9. **Kategorisierungsprobleme:** Ein begrifflicher Kardinalfehler insbesondere der IKP<sub>C</sub> liegt in ihrer Argumentation für «Philosophie» als «Gattungsbegriff», «generischer Begriff», «Oberbegriff» o. ä. Ihre Argumente für eine derartige Neubestimmung sind m. E. ungenügend, sowohl, um die Probleme des Philosophiebegriffs akkurat zu beschreiben, als auch, um sie zu lösen. Sie sind auch insofern fehlgeleitet, als die Anwendung des Begriffs unweigerlich einen gewaltigen Druck bedeutet: «Philosophie» nimmt auch in der deskriptiven Anwendung auf nichtwestliche Phänomene die zu integrierenden Texte, Denker und Traditionen aus ihrem Kontext, strukturiert sie vor bzw. formt sie um und interpretiert sie neu, was qua begriffliche Kategorisierung allgemein unvermeidlich ist.<sup>53</sup> Denn auch mit anderen Kategorien und «generischen Begriffen» findet freilich eine Klassifizierung statt, mitunter auch eine Umformung, die letztlich nicht hintergebar ist, auch im Sinne von Adornos Formulierung «Denken heißt identifizieren».<sup>54</sup>

53 Vgl. auch Schmidt 2011, 255 f.

54 Vgl. Schmidt 2011, 173 und 48–51.



Der Mechanismus ist im Fall der IKP<sub>C</sub> ebenso wohlmeinend wie frappierend erratisch: Um eine a priori oder anderweitige «stipulative» (Mall) Bestimmung von «Philosophie» (und damit einseitig eurozentrisches Verständnis) zu vermeiden, soll sie als «Gattungsbegriff» etabliert werden. Damit soll nichtwestlichen Denktraditionen nicht länger verwehrt bleiben, als Philosophie identifiziert oder «anerkannt» zu werden; vergangene Ungleichberechtigung und Demütigungen sollen überkommen werden können. Das stellt jedoch, antithetisch zur Intention der IKP<sub>C</sub>, eine Umformung und Aneignung jenes Denkens dar, da die Übertragung westlicher Denkstrukturen auf nichtwestliche Phänomene, die etwa laut Mall das «Fremde» nicht als etwas «Selbstständiges» zu Wort kommen lasse, repliziert wird: Als «Philosophie» in einem akademischen Kontext interpretiert, kommen sie ja gerade nicht als etwas «Selbstständiges» zu Wort, weil der Maßstab unweigerlich die historisch westlich geprägte «Philosophie» bleibt und die Beachtung der spezifischen originären Kontexte, *entanglements* und *disentanglements* nur noch eingeschränkt möglich ist.<sup>55</sup> Vielmehr werde das «Andere» laut Obert methodisch auf «ganz bestimmte Formen der Ähnlichkeit reduziert».<sup>56</sup>

Die IKP<sub>C</sub> gerät durch ihr Beharren auf dem generischen Charakter von Philosophie in einen Konflikt, weil sie zwar den Willen hat, nicht genau festzulegen, was Philosophie sei und sie möglichst offen zu verstehen, zugleich aber doch notwendigerweise Definitionsmerkmale bzw. ein gewisses Vorverständnis bestehen müssen. Wie auch etwa Schmidt treffend argumentiert, ist der Philosophiebegriff «unvermeidlich selektierend», auch wenn die IKP<sub>C</sub> seine Extension ausweiten und die Intension ausdünnen wolle, was lediglich zu mangelnder Abgrenzung und Bedeutungslosigkeit führe.<sup>57</sup> Gerade weil es, in den Worten Wimmers, nicht um «irgendwelches Denken», sondern um «philosophisches» gehe, bedarf es, wie Schmidt treffend formuliert, «[...] bereits im Vorfeld eines hinreichend bestimmten Begriffs, mit dessen Hilfe sich potentielle Gesprächspartner identifizieren lassen».<sup>58</sup> Diese hinreichende Bestimmung erfolgt, auch in gebrauchstheoretischen Ansätzen, nie ohne Bezug auf die westliche, akademische Philosophie, die den Begriff nachhaltig prägt. Die IKP<sub>C</sub> bleibt damit zudem mit ihren Aufwertungsversuchen selbst an der eurozentrischen Vergangenheit verhaftet, wo der «Mangel» an Philosophie als Abwertung verstanden wurde. Die IKP<sub>C</sub> kann diese Probleme nicht lösen, da diese Anhaftung auch in einem modifizierten Begriffsverständnis bestehen bleibt und auch im Sinne der

---

55 Vgl. Mall 2000d, 343 f.

56 Vgl. Obert 2009, 314 f. Kurzzitat von ebd., 315.

57 Vgl. Schmidt 2011, 258 f. Er bezieht dies auch auf religionswissenschaftliche bzw. theologische Debatten und damit auch auf Begriffe wie «Religion» oder «Gott».

58 Schmidt 2011, 254. Vgl. Wimmer 2004, 25.

OLP der bisherige Sprachgebrauch den zukünftigen mit prägt. Bei aller «Offenheit» und «Standortlosigkeit», die in der IKP<sub>C</sub> beschworen werden, kann sie selbst doch keine «höherstufige Instanz» einnehmen und baut auch als «Gegenbewegung» auf den Grundlagen der westlichen Tradition auf.<sup>59</sup> Auch das nicht essentialistisch festgelegte, «eigentlich Philosophische», das etwa Mall sucht, kann nicht ohne ein gewisses Vorverständnis gedacht werden, auf dem das Erkennen von «Philosophie» aufbaut und das unweigerlich westlich geprägt ist. Bestenfalls handelt es sich bei etwa Malls Ansatz um eine Zirkeldefinition, der zufolge etwas *Philosophie* sei, wenn *philosophisch* gefragt oder auf das «eigentlich *Philosophische*» bzw. die *philosophia perennis* abgezielt werde. Das gilt auch, wenn mit Analogien, Familienähnlichkeiten argumentiert wird: Stets bleibt ein Tertium bzw. ein Vorverständnis vorausgesetzt, von dem ausgehend (vergleichendes) Erkennen stattfinden kann.

Die durchaus radikale Position der IKP<sub>C</sub> differenziert nicht mehr ausreichend zwischen philosophischen und anderen Formen von Denken und verallgemeinert «Philosophie». Der Begriff und sein Inhalt bleiben aber dennoch gerade im akademischen Bereich mit der eurozentrischen Geschichte und seiner europäisch-westlichen Prägung verbunden: Entweder wird das andere Denken daran gemessen, oder der Begriff wird weitgehend bedeutungslos. Da die Alltagssprachliche Verwendung von Philosophie eine breite Palette an Bedeutungen des Begriffs bietet, kommt es aber gerade im akademischen Bereich auf Präzisierung und Differenzierung der verschiedenen Bedeutungsebenen an – «Philosophie» ist nicht unbedingt das Gleiche wie «Philosophie».

10. Statusfragen: Anerkennung, «Augenhöhe» und Gleichwertigkeit. Ein Kern des Argumentierens der IKP<sub>C</sub>, als Konsequenz aus dem hohen Status, der der «Philosophie» zugehört wird, ist die konstante Forderung nach Anerkennung anderen Denkens als «Philosophie» und damit als hochwertigem Denken, zum Beweis der Gleichwertigkeit, Gleichrangigkeit, «Augenhöhe» o. ä. Diese Forderungen sind vielfach problematisch:
  - a.) Zum einen reproduziert die IKP<sub>C</sub>, insofern es um die Anerkennung als «Philosophie» geht, die besprochenen Probleme des Gattungsbegriffs und des Tertiums, die sich auch auf diese Weise äußern können (und nicht nur als «Kategorienfehler»). Anerkennung wird dem «anderen Denken» insofern gezollt, als es sich als «Philosophie» identifizieren lässt – also «gleichberechtigt» oder «gleichwertig» ist, weil es in letzter Konsequenz dem eigenen Denken ähnelt. Das läuft Gefahr, selbst zu einer Art zivilisationsmissionarischem Gestus zu werden, da die anderen Denktraditionen auf

59 Vgl. Mall 2000d, 343. Vgl. Shimada 2000, 403.

das reduziert werden, was dem philosophischen Selbstverständnis entspricht.<sup>60</sup> Daran ändern auch die Versuche einer Neudefinition etwa als «Gattungsbegriff» nichts oder die Betonung, dass nichtwestliches Denken in seiner Andersheit ernstgenommen werden solle, eben weil «Philosophie» unvermeidbar mit dem Maßstab der westlichen Philosophiegeschichte verbunden bleibt. Bei der «Anerkennung» des anderen Denkens als «Philosophie» bleibe die «Definitionsmacht» im Diskurs der westlichen Philosophie, wie Shimada treffend formuliert.<sup>61</sup>

Anerkennung und Ernstnehmen des Anderen besteht gerade nicht darin, Denken aus nichtwestlichen Kontexten forciert als «Philosophie» erachten zu wollen, sondern darin, ihm jenseits von derartigen Kategorisierungen wissenschaftlich wie gesellschaftlich respektvoll und mit geistiger Offenheit zu begegnen, d. h. im Rahmen der akademischen Philosophie mit philosophischem Interesse und Aufgeschlossenheit. Darin liegt auch der Schlüssel dazu, Vielfalt als Bereicherung aufzufassen – d. h. sie nicht durch derartige Kategorien zähmen zu wollen. Die Relevanz für philosophische Untersuchungen ergibt sich, wie gezeigt, nicht aus der Kategorisierung als «Philosophie», sondern geschieht unabhängig davon, durch Inhalte, Thesen, narrative Strukturen u. v. m.

- b.) Zum anderen besteht, durchaus in Verbindung mit a.), aber auch darüber hinaus, das Problem, dass es sich um einen potentiell paternalistischen, chauvinistischen Gestus handelt, der davon ausgeht, dass das «andere Denken» der Anerkennung oder auch der Gleichstellung durch den «Westen» bzw. die etablierte akademische Philosophie bedürfe. Das gilt auch insbesondere, wenn ein «interkultureller Dialog» angestrebt wird ohne spezielle Referenz auf Philosophie, also gewissermaßen die Problematik unter a) umgangen werden soll. Insofern entsprechende Denktraditionen ohne den Philosophiebegriff «Anerkennung» verschafft oder «eine Stimme gegeben» werden soll, impliziert das, dass jenes Denken keine «Stimme» habe bzw. es nicht selbstständig vermag, sich Anerkennung oder Gehör zu verschaffen.

Auch unabhängig von diesem Aspekt wird Eurozentrismus so insofern wohlmeinend reproduziert, als letztlich wie selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass andere Traditionen Interesse daran hätten, in der akademischen Philosophie rezipiert zu werden und einen Platz darin zu bekommen (also Gehör und Anerkennung zu erlangen): Denn gleichermaßen ist es nicht abwegig, dass etwa indische oder chinesische Denkschulen sich ganz unabhängig von westlichen Strukturen, Universi-

60 Vgl. Schmidt 2011, 255–257.

61 Vgl. Shimada 2000, 402 f.

tätsfächern und Erwartungen positionieren (wollen) und kein Interesse an «Anerkennung» o. ä. haben.

- c.) Im Aspekt der «Anerkennung» liegt großes moralisches Gewicht, das zu einem gewissen Grad verständlich ist, insbesondere in Anbetracht des historischen Hintergrundes im Eurozentrismus und im Sinne einer postkolonialen Wiedergutmachung und «Dekolonialisierung des Denkens» selbst.<sup>62</sup> Jedoch, wie etwa bei Weidtmann, aus der weltweiten Existenz von Denkern und Denktraditionen (egal unter welcher Bezeichnung) zu folgern, dass sie «gehört», d. h. als «gleichberechtigt und gleichwertig» rezipiert werden müssten, ist anfällig für Fehlschlüsse und Widersprüche (siehe auch These 3).<sup>63</sup> Die philosophische oder intellektuelle Relevanz folgt eben nicht aus der bloßen Existenz einer Quelle, und ebenso wenig folgt daraus, dass diese Quelle (in der Philosophie) «gehört» werden müsste oder gleichwertig wäre. Ganz im Gegenteil wäre es leicht möglich, eine Form des Denkens zu imaginieren, wie etwa die Ideologie des Nationalsozialismus, deren menschenverachtenden Inhalte deutlich machen, dass sie nicht verdienen, «gehört» zu werden oder per se einen positiven Wert zuerkannt zu bekommen.
- d.) Aus dem Imperativ der Anerkennung folgt auch das praktische Problem, dass die IKP<sub>C</sub> in der Kritik an nichtwestlichen Denkern bzw. Traditionen und an anderen interkulturellen Philosophen oftmals bestenfalls zurückhaltend agiert. Das ist bedenklich, da sich ja gerade Philosophie durch ihre kritische und differenzierende Haltung auszeichnet. Insofern kann das Ideal der Anerkennung und der Gleichwertigkeit zu Lasten der grundlegenden philosophischen Kritikfähigkeit gehen: Die IKP<sub>C</sub> wäre in diesem Sinne aus übertriebener Vorsicht, nicht auszugrenzen oder abzuwerten, zu positiv orientiert, ohne ausreichenden «Biss» und damit wiederum zu einseitig. Dieser Aspekt könnte leichthin als akzidentell erachtet werden, weil sich eine kritische Haltung gegen andere Denktraditionen ja schließlich ohne größeren Aufwand herstellen ließe. Da dieser Mangel aber m. E. aus dem Kern des Selbstverständnisses der IKP<sub>C</sub> resultiert, sehe ich ihn nicht als akzidentell, sondern als folgenschwere Variante der Grundproblematik.

11. **Anti-Eurozentrischer Eurozentrismus:** Durch die Zuschreibung des Begriffs «Philosophie» an nichtwestliche intellektuelle Traditionen und durch den Versuch, die Historiographie der Philosophie zu erweitern, tritt die IKP<sub>C</sub> grundlegend in Konflikt mit sich selbst, da ihre Argumentation

62 Vgl. Weidtmann 2016, 15 f.

63 Vgl. Weidtmann 2016, 11 und 15 f.

(v. a. entsprechend These 9 und 10) in einen anti-eurozentrischen Eurozentrismus münden kann.

Sie vertritt (wie auch andere globalphilosophische Unternehmungen) einen «Zentrismus» mindestens im Sinne eines «Philosophiezentrismus», insofern sie sich so sehr auf den Begriff «Philosophie» zentriert. Durch diesen übermäßigen Fokus und insbesondere durch ihren Anspruch an den Philosophiebegriff reproduziert sie den «Sonderstatus» der Philosophie, und damit bereits einen Teil des eurozentrischen Denkens. Durch eine Anwendung auf nicht-westliches Denken etwa als «Gattungsbegriff» oder als «anthropologische Konstante» geschieht zudem notwendigerweise eine Restrukturierung des Anderen, eine Umformung und Anpassung, und damit letzten Endes eine Aneignung – «Philosophie» bleibt «a category imposed from without». <sup>64</sup> Die IKP<sub>C</sub> beachtet dieses Grundproblem nicht in letzter, selbstreflektiver Konsequenz und agiert im Vollzug eines vermeintlichen Anti-Eurozentrismus daher selbst eurozentrisch, weil sie «Philosophie» finden will und das als neutrale oder objektive Sicht erachtet. <sup>65</sup> Auf den Missstand der eurozentrischen Diskriminierung hinzuweisen, ist Teil des Verdiensts der IKP<sub>C</sub> (wie auch anderer globalphilosophischer Ansätze). Sie läuft Gefahr, ihre Verdienste selbst zunichte zu machen, wenn sie über die ursprüngliche Intention hinaus geht und entsprechende Phänomene in nichtwestlichen Gesellschaften mehr oder weniger sanft unter das «geistige Joch» (Osterhammel und Jansen) der Philosophie zwingt, d. h. sich ihrer mindestens begrifflich aneignet, oder sie in Oberts Worten, die beschworene «Andersheit» der «Anderen» verfehlt. <sup>66</sup>

Ist die IKP<sub>C</sub> auch grundlegend darum bemüht, nicht in Einseitigkeiten zu verfallen, pflegt sie eine solche doch inhärent gerade durch ihr Festhalten am Philosophiebegriff, den sie zwar aufweichen und ausweiten will, jedoch nicht über die akademischen Strukturen hinauskommen kann. Sie stolpert auch darüber, dass Philosophie als akademische Disziplin etwas anderes bedeutet und andere historische und institutionelle Voraussetzungen hat, als ein beliebiges «philosophisches Gespräch» zwischen Dialogpartnern. «Philosophie» gehört selbst zur Terminologie der akademischen Philosophie, in welche, wie Obert treffend formuliert, in vielen globalphilosophischen Ansätzen wie selbstverständlich alles gegossen werde. <sup>67</sup> Die Anwendung von «Philosophie» auf nichtwestliche Denktraditionen hat in diesem Sinne stets eine potentiell prokrusteische Qualität, weil sie eine mindestens unbewusst angelegte Messlatte darstellt (letztlich

---

<sup>64</sup> Vgl. Connolly 2015, 15 f.

<sup>65</sup> Vgl. Burik 2009, 2.

<sup>66</sup> Vgl. Obert 2009, 314 f.

<sup>67</sup> Vgl. Obert 2009, 315.

definitionsunabhängig).<sup>68</sup> Im Bestreben, den Eurozentrismus zu überwinden, wird er reproduziert: Das Problem wird also forciert, nicht gelöst, da das Projekt der Integration seinerseits ungewollt zum Ausdruck einer eurozentrischen, orientalistischen oder postkolonial-kolonialistischen o. ä. Aneignung zu werden droht. Denn genau der Vorwurf, der dem eurozentrischen, orientalistischen, kolonialistischen etc. Denken gemacht wird, nämlich «das Eigene» in «das Andere» hineinzulegen, sich «das Andere» anzueignen und damit gerade nicht ernst zu nehmen, sondern es nach eigenen Vorstellungen erst zu erschaffen, wird hier, wohl oft unbewusst, aber sehr grundlegend wiederholt. Auch das besprochene Anliegen der Anerkennung des «Philosophischen» der «Anderen», «[...] ohne dass dadurch ihre Besonderheiten zu kurz kämen»<sup>69</sup>, läuft so Gefahr, zu einer anti-eurozentrisch eurozentrischen Anmaßung zu werden, da die «Besonderheiten» zwingend zu kurz kommen durch die wittgensteinsche Brille «Philosophie» auf den Nasen.

Wichtig ist darum die Erkenntnis, dass die Tatsache, nicht von «Philosophie» im Falle nichtwestlichen Denkens sprechen zu wollen, keinen Wert- oder Rangunterschied zum Ausdruck bringen muss, sondern schlicht eine tiefgehende Differenzierung angesichts der Messlatte akademischer Philosophie bedeuten kann. Damit verkörpert die IKP<sub>C</sub> par excellence die Problematik, dass durch den Eurozentrismus ein epistemologischer Rahmen vorgegeben ist, zu dem auch historisch verwurzelte und institutionell verankerte Begriffe und Kategorien wie «Philosophie» zählen, der durch eine Neubestimmung o. ä. nicht einfach überwunden werden kann: Der Rahmen bleibt erhalten und wirkt fort.

12. Sprachverwirrung: Denken  $\neq$  Philosophie. Die forcierten Versuche der weltweiten Anwendung resultieren auch aus der Vermischung der vielseitigen Bedeutungen von «Philosophie», die ich durch die Analyse des Sprachgebrauchs herausgearbeitet habe. «Philosophie» als akademische Disziplin bedeutet nicht das Gleiche wie «Philosophie» im Alltagssprachlichen Gebrauch, wo sie synonym ist zu gründlichem Denken, theoretischen Überlegungen, aber auch weltfremdem, unpraktischem Denken, persönlichen Überzeugungen, Lebenseinstellungen, Formen von Wissen etc. Während letztere selbstverständlich weltweit vorkommen, ist die akademische Disziplin hingegen westlichen Ursprungs und eurozentrischer Prägung. Es muss also beachtet werden, dass «Philosophie» in diesem Kontext eine spezifische Bezeichnung ist (wie etwa *kamaboko*, das *Genji monogatari*, «Haute

<sup>68</sup> Vgl. Gassmann et al. 2018, 8 f.

<sup>69</sup> Mall 1995, 5. Vgl. ebd.

Cuisine» oder «Christentum»), und keine allgemeine, zur etischen Verwendung geeignete Kategorie wie «Fischgericht», «Literatur», «Kochen» oder «Religion» (in funktionalem Verständnis!), durch die weniger Umformung zu erwarten ist. «Philosophie» in globaler Anwendung im wissenschaftlichen Kontext wäre hingegen wie eine allgemeine, weltweite Anwendung von *kamaboko* als Bezeichnung für verarbeitete Fischprodukte, oder «Christentum» als Bezeichnung für diverse Formen von «Religion». Wie zuvor formuliert: Auf die gleiche Weise, wie sich eine spezifische Form des Kochens zur Kochkunst im Allgemeinen verhält, verhält sich auch «Philosophie» zu «Denken» im Allgemeinen.

Die angebliche «Allgemeinverbindlichkeit» des Philosophiebegriffs, die z. B. Mall retten will, kann m. E. im akademischen Kontext letztlich nicht schlüssig aufrechterhalten werden.<sup>70</sup> «Philosophie» ist als allgemeine Kategorie *wissenschaftlich* denkbar ungeeignet, weil sie als Tertium oder als prä-komparatives Tertium nie gänzlich unabhängig von der Prägung durch die eurozentrische Vergangenheit gedacht werden kann. Sie bleibt also als Vergleichsmaßstab einseitig, auch gerade angesichts der Familienähnlichkeiten und Ähnlichkeiten zu anderen Formen des Denkens: «Denken», «intellektuelles/gründliches/kritisches/systematisches Denken» o. ä. wäre der wesentlich passendere «Familiennamen», wobei freilich mitunter andere Inhalte und entsprechend je auch andere Comparanda bezeichnet wären. «Philosophie» bildet einen bestimmten Teilbereich dieser Familien, vielleicht sogar einen eigenen «Zweig». Auch andere Teile der Familie argumentieren rational, definieren Begriffe, Streben nach Erkenntnis, stellen grundlegende Fragen, agieren logisch kohärent. Daraus resultiert nicht, sie als «Philosophie» bezeichnen zu müssen, auch nicht, um nichtwestliches Denken in der akademischen Philosophie untersuchen zu können. Wie gezeigt, wäre das sogar eher negativ für die wissenschaftliche Behandlung dieser Formen des Denkens in ihrer Eigenständigkeit und Kontextualität. Es muss daher eben *nicht* von «Philosophie» die Rede sein (um Wimmers paradigmatische Formulierung abgewandelt aufzugreifen), wenn entsprechendes Denken irgendwo entdeckt wird.<sup>71</sup>

«Philosophie» im gleichen Geiste als «anthropologische Konstante» (Yousefi) zu definieren ist ähnlich wohlmeinend und als idealsprachliche Präskription fehlgeleitet. Naheliegender ist m. E., «Denken auf hohem Niveau» o. ä. als menschliche Konstante zu definieren und «Philosophie» in diese Kategorie einzugliedern (und damit auch ihrem mutmaßlichen Sonderstatus die Schranken zu weisen). Denn der anti-eurozentrische Eurozentrismus liegt

70 Vgl. Mall im Interview, Hengst und von Barloewen 2003, 61–63. Vgl. Mall 1995, 10.

71 Vgl. Wimmer 2004, 92.

gerade in der IKP<sub>C</sub> vor, weil sie die *Bedeutsamkeit* der Errungenschaft «Philosophie» im Sinne des eurozentrischen Verständnisses übernimmt.<sup>72</sup> Die historische Sicht auf «Philosophie» als «pinnacle of humanity's intellectual and rational achievement»<sup>73</sup> in Verbindung mit der Reservierung ausschließlich für den Westen, führt in der IKP<sub>C</sub> dazu, den Begriff beibehalten zu wollen, um nichtwestliches Denken damit wertzuschätzen. Anderen «Philosophie» zuzuschreiben, damit es ihnen nicht als Mangel ausgelegt wird, keine «Philosophie» zu betreiben, löst das Problem aber eben nicht, sondern ist selbst hochgradig problematisch. Aus der «Statusfrage» resultiert, salopp formuliert, letztlich eine Art «Betriebsblindheit», die eine differenzierte und pragmatische Auseinandersetzung mit dem Philosophiebegriff erschwert – letztlich kann die IKP<sub>C</sub> zugleich aber nicht unabhängig von der Dichotomie Philosophie/Nichtphilosophie agieren. Denn gerade mit der Erkenntnis, dass nichtwestliche Gesellschaften keine «Philosophie» hatten/haben, wird das Verständnis dafür ermöglicht, dass jene eben etwas anderes, «eigenes», mit der Kategorie «Philosophie» nie ganz Erfassbares haben, worin keine «Defizite», sondern spannende, vielfältige Forschungsfelder liegen.

Zwar muss akademisch ein Rahmen bestehen, um die jeweiligen Fragestellungen zu untersuchen, sei es etwa die Soziologie, die Kulturanthropologie, Geschichtswissenschaft oder eben die Philosophie. Um einen buddhistischen Text, der sich mit gesellschaftlichen Themen beschäftigt, in der Soziologie rezipieren zu können, muss der betreffende Text aber nicht als «Soziologie» oder «soziologisch» kategorisiert werden. Wieso sollte das dann ausgerechnet bei «Philosophie» der Fall sein? Ein Einbezug nichtwestlichen Denkens in die akademische Philosophie ist möglich und auch aus philosophischem Eigeninteresse wünschenswert, ebenso wie für andere, möglicherweise noch zu entstehende Disziplinen. Der m. E. entscheidende Punkt dabei ist: Nicht «Philosophie» zu sein ist für Denktraditionen und Quellen per se kein Nachteil, keine Herabwürdigung und auch kein Behandlungshindernis für Philosophen. Wie Burik treffend formuliert: «Thinking is so much more than just philosophy.»<sup>74</sup> Philosophie ist eben *eine* bestimmte Form bzw. Sammlung von bestimmten Formen des Denkens, unter vielen weiteren. Wie gesagt: Alle Philosophen sind «Denker», aber nicht alle Denker sind «Philosophen». Analog zur Erkenntnis, dass die kontextuelle Bedingtheit der Philosophie keine qualitativen Einbußen darstellt oder gar ihre Gültigkeit in Frage stellt, meine ich, dass auch das Fehlen des Attributes «Philosophie» kein Manko ist, im Gegenteil: Ohne eine zwanghafte Einteilung in die «Gattung»

---

72 Vgl. Wallerstein 1997, 38.

73 Maffie 2014, 6.

74 Burik 2009, 38. Vgl. ebd., 37–45.



Philosophie wird eine freiere und sachgerechtere Beschäftigung ermöglicht, auch in philosophischer Perspektive und mitunter auch zur Bereicherung dessen, was zukünftig als «Philosophie» gelten mag. Es kann in diesem Sinne einer differenzierten, wissenschaftlichen Beschreibung entsprechen, nicht-westliches Denken ebenso wie nichtphilosophisches westliches Denken auch begrifflich in seiner Kontextualität zu belassen.

Die IKP<sub>C</sub> scheitert letztlich an ihrer eigenen Ambition: Sie gehe, wie Obert anmerkt, «an den komplexen Verhältnissen der Gegenwart vorbei» und sei darüber hinaus kaum

[...] dazu angetan, über die Musealisierung oder die geistesgeschichtliche Erforschung außereuropäischen Denkens hinaus *ein philosophisches Fragen in der Befruchtung durch außereuropäische Quellen* zu befördern.<sup>75</sup>

Dies ist auch der Schluss meiner Auseinandersetzung mit der IKP<sub>C</sub>: Sie wird ihrem eigenen Anspruch ebenso wie der Komplexität der Materie trotz aller lobenswerten Ansätze unterm Strich nicht gerecht. Das ist bedauerlich, denn es geht letztlich um eine zeitgemäße ebenso wie philosophiegemäße Ausrichtung der (wissenschaftlichen) Philosophie, d. h. in globaler Perspektive, wozu mit beispielsweise Obert «deutlich vertiefte Kenntnis außereuropäischer Traditionen und Modernen» sowie «ausreichende Sprachbeherrschung» gehörten. Das ist jedoch keinesfalls ein «Selbstzweck», wie oftmals der Eindruck aus den wohlmeinenden Gesten der IKP<sub>C</sub> und anderer entstehen kann. Es geht um das grundlegende philosophische Anliegen in globaler Perspektive. Obert formuliert treffend:

Außereuropäische Anregungen sollten endlich *im Innern der Philosophie* ankommen dürfen; die Begegnung mit außereuropäischem Denken sollte endlich die Philosophie *von innen heraus* verwandeln dürfen. Nur wenn [...] es verstärkt zu einer durch das Fremde hervorgerufenen Sinnverschiebung innerhalb unserer philosophischen Diskurse kommt, scheint heute überhaupt noch ein ernstzunehmendes Philosophieren Gestalt annehmen zu können.<sup>76</sup>

Auch wenn die IKP<sub>C</sub> an diesem Ziel wie ihrem eigenen Anspruch letztlich scheitert, kann die Auseinandersetzung mit diesem Scheitern m. E. mit großem Ge-

<sup>75</sup> Obert 2009, 320f. Kursivschreibungen im Original. Vgl. ebd. und ebd., 316, wo er pointiert schreibt: «Der mittlerweile gängige Methodenbegriff ‹interkulturell› reicht einfach nicht hin, um zu bezeichnen oder auch nur in den Blick zu nehmen, was in Teilen der Welt längst vonstattengeht – die Überlagerung, Störung und Erregung des Eigenen durch Fremdes.»

<sup>76</sup> Obert 2009, 320f. Kursivschreibungen im Original. In der Auslassung bekräftigt er, dass es für ihn um einen «transkulturellen» Ansatz gehe.

winn verbunden sein: Die Kritik an der IKP<sub>C</sub> und anderen globalphilosophischen Ansätzen leistet einen wesentlichen Beitrag für die Etablierung einer wissenschaftshistorisch wie -soziologisch fundierten, global orientierten Theorie und Praxis der akademischen Philosophie. Zugleich können auch jene Ansätze einen Beitrag zum Erkenntnisgewinn über und zur Charakterisierung der Situation der Philosophie in globaler Perspektive leisten: So zeigt doch gerade die Suche nach «Äquivalenten» die Grenzen von objektivem Erkenntnisgewinn und Anwendung von für universal gehaltenen Kategorien auf. Die philosophiehistorischen Einwürfe etwa der IKP<sub>C</sub> sowie die Forderung nach Überwindung von Rassismus, Diskriminierung und Stereotypisierung im Zuge des inhärenten Eurozentrismus können neue Perspektiven eröffnen und notwendige Diskussionen anstoßen.

### Die Kontextualität des Denkens und der Anspruch der Philosophie

Mit der kritischen Haltung gegenüber «Kultur» geht es ausdrücklich nicht um eine Ablehnung der Kontextualität oder Relativität menschlichen Denkens (inklusive der Philosophie), sondern um Kritik an der Fokussierung und Einschränkung auf «Kultur» als Tertium sowie als *primärer* Beschreibung des Kontexts, in dem menschliches Denken steht. Als Alternative zu «Kultur» als zentraler Begriff globalphilosophischer Betrachtung habe ich die allgemeinere Formulierung «Kontext» vorgeschlagen, was weniger begriffliche Einengung darstellt, da es schließlich um die Beachtung von Kontexten aller Art geht (etwa «gesellschaftlich», «sprachlich», «institutionell» u. v. m.), nicht nur um einen bereits sehr spezifischen «kulturellen» Kontext. Die Philosophie in ihrer Kontextualität oder Kontextabhängigkeit zu untersuchen, ist weitaus weniger eingeschränkt und überlagert von den begrifflichen Unzulänglichkeiten von «Kultur». Dadurch ist zudem eine Betonung eines «kulturellen» Kontexts nicht ausgeschlossen, ebenso wenig wie «Kultur» als Tertium. Es weist aber darauf hin, dass über einen «kulturellen Kontext» zu sprechen oftmals eine sprachliche Redundanz bedeutet, durch die der «Kontext» überhaupt nicht näher bestimmt wird. Entsprechend lässt sich die Bezeichnung eben oft verlustfrei als lediglich «Kontext» reduzieren. Auch die explizite Betonung des «Kontexts» wird in vielen Fällen in letzter Konsequenz nicht mehr notwendig sein, v. a. wenn die Beachtung der Kontexte bereits etabliert ist und mitgedacht wird.

Von ihren problematischen begrifflichen Präferenzen abgesehen, zeichnet sich gerade die IKP<sub>C</sub> dadurch aus, weder einem philosophischen Universalismus noch per se einem Relativismus anheim zu fallen. Sie hält zugleich den allgemeingültigen Anspruch der Philosophie *und* die Kontextualität des Denkens aufrecht und benennt damit ein zentrales Spannungsverhältnis globalphilosophischer Auseinandersetzungen. Auch der IKP<sub>C</sub> geht es um allgemeingültige und verbindliche Aussagen – sie will also kein «Partikularismus», «Relativismus» oder gar «Ethnophilosophie» im negativen Sinne sein, sondern das Partikulare wie die relativen Aspekte des Denkens verstärkt miteinbeziehen. Für die IKP<sub>C</sub> ist vielmehr der «Zentrismus», am

deutlichsten der Eurozentrismus, das Gegenteil von Universalität, den es daher zu überwinden oder tatsächlich zu «relativieren» gilt, um die Möglichkeit zu schaffen, eine tatsächliche Universalität besser anstreben zu können. Der Ansatz der IKP<sub>C</sub> führt also zu einem Gegenentwurf, der grundsätzlich in der Lage zu sein scheint, differenziert über diese Situation zu reflektieren und diese nutzbar zu machen für die Argumentation gegen den Eurozentrismus, zumal in der Philosophie. Probleme entstehen dann jedoch durch die Betonung von «Kultur» und durch das Anhaften an «Interkulturalität», u. a. wenn die «Kulturalität» o. ä. als Gegenbegriff zu «Universalität» etabliert und betont werden soll. Das ist, wie ich dargestellt habe, kontraproduktiv und nicht zwingend: Connolly etwa argumentiert für einen *comparative universalism* in Abgrenzung vom herkömmlichen Universalismus ohne verstärkten Bezug zum Begriff «Kultur», obgleich er den Kulturbegriff nicht ablehnt – er wendet ihn durchaus unkritisch und deskriptiv, reflektiert beispielsweise über das Verhältnis von Tradition, Kultur und Philosophie.<sup>77</sup>

Zugleich steht der Kulturbegriff bei ihm nicht im Zentrum des Arguments – damit soll gezeigt sein, dass die Gegenüberstellung zu «Universalität» nicht notwendigerweise mit «Kulturalität» funktionieren muss, sondern vielmehr diese Bezeichnung nur eine Möglichkeit der kontextuellen Verortung ist: Es geht um den Kontext, in dessen Rahmen Denken operiert, und der daher auch einen Einfluss darauf hat. In diesem Sinne handelt es sich nicht mit Wimmer um ein «Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie»<sup>78</sup>, sondern wenn, dann um ein «Dilemma der Kontextualität jedes Denkens», da Philosophie, ganz wie Wimmer betont, zwar nach Allgemeingültigkeit strebe, aber eben nur in bestimmten Kontexten möglich sei, was auch für «Denken» im Allgemeinen gilt. Das bedeutet jedoch nicht, dass damit eine «Universalität» ausgeschlossen wäre, ganz im Gegenteil: Es geht vielmehr um die Vermeidung einer vermeintlichen, mindestens voreiligen «Universalität», die sich aus dem Eurozentrismus speist, etwa das Verständnis der akademischen «Philosophie» als per se «universal», deren Fragestellungen, Begriffe und Methoden jedoch aus der graecoromanisch-abrahamitischen Tradition stammen. Sie werden dadurch verallgemeinert und auf anderes projiziert, sie strukturieren um und werden als «universalisme tronqué» im Sinne Amins oder als «masked locality» im Sinne Noaparasts weitergetragen und global reproduziert.<sup>79</sup>

Es besteht ein großer Unterschied darin, ob eine Themen- oder Fragestellung als universal betrachtet wird, oder ob darauf abgezielt wird, eine Antwort zu finden, die universalen Ansprüchen genügen kann. Die Suche nach einer solchen

---

77 Vgl. Connolly 2015, 48–64 («The role of tradition and culture»). Vgl. Connolly 2015, 149–164.

78 Wimmer 2004, 42. Vgl. ebd.

79 Vgl. Amin 1988, 8. Vgl. Noaparast 2016, 165. Vgl. Alatas 2006, 15. Vgl. Antweiler 2011, 252. Vgl. Maffie 2014, 6.

Antwort ist weit weniger problembehaftet als das Verständnis einer Frage, die aus den gewachsenen Strukturen eines bestimmten Kontexts (sei es nun auf nationaler oder nur universitärer Ebene) in einer bestimmten Sprache formuliert wird und für universal gehalten wird. Beispielweise ist die religionsphilosophische Frage nach der Allmächtigkeit Gottes bereits eine, die gar nicht erst «universal» gestellt werden kann, weil sie aus einem ganz bestimmten Kontext stammt und auf dessen Prämissen aufbaut. Viele Schulen des Buddhismus operieren schließlich vollständig ohne eine Gottesfigur im abrahamitischen Sinne. Ähnlich diffizil ist die prominente Frage nach «Willensfreiheit», die einem bestimmten Kontext entstammt und ohne Kenntnis desselben bzw. der Voraussetzungen der Fragestellung mitunter nur schwer zugänglich ist, im Sinne Wittgensteins den Verstand «verhext» und die Sprache «feiern» lässt.

Das Thema «Universalismus versus Kontextgebundenheit des Wissens» ist also eine Kernproblematik des Eurozentrismus in der Philosophie. Eine Beachtung der Kontexte bedeutet einen entschiedenen Schritt gegen den eurozentrischen Universalismus, ohne einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufzugeben. Denn eine Beachtung des Kontexts bedeutet nicht eine Reduktion darauf; die Genese eines Arguments bestimmt nicht seine Gültigkeit. Die Kontextualität einer Fragestellung schränkt nicht die Möglichkeit einer zumindest annähernd universalen Beantwortung ein. Dass also die Frage nach Willensfreiheit auch einem stark christlich geprägten Kontext stammt, bedeutet nicht, dass sie außerhalb dieses Kontext keine Gültigkeit haben oder Beantwortung finden kann. In der Auseinandersetzung mit anderen Kontexten wird aber womöglich deutlich, dass die Frage danach keine zwingende ist, oder dass sie ganz andere Formen der Beantwortung finden kann, als der ursprüngliche Kontext errahnen lässt.

### **Die Schwierigkeiten der (wissenschaftlichen) Verwendung von «Philosophie»**

Akademische Philosophie ist unweigerlich europäisch-westlicher Prägung. Der entscheidende Schritt für eine globalphilosophische Auseinandersetzung ist, die *zusätzliche* eurozentrische Einschränkung aufzuheben. Das kann u. a. zum einen etwa dadurch geschehen, dass nicht-graecoromanisch-abrahamitische Quellen oder Dialogpartner so weit als möglich unter Einbezug ihrer originalen Kontexte rezipiert werden, zum anderen auch dadurch, dass sie im Rahmen der diskursiven Auseinandersetzung ebenso kritisiert, problematisiert etc. werden, wie das bei westlichen Quellen oder Dialogpartnern selbst auch der Fall wäre. Die intensivierte Beschäftigung der akademischen Philosophie mit nichtwestlichen Quellen entspricht schließlich überhaupt erst dem grundlegenden philosophischen Anspruch der kritischen Auseinandersetzung mit fundamentalen Fragen.<sup>80</sup> Zu-

80 Vgl. Gassmann et al. 2018, 5–7, v. a. 7.

gleich besteht die notwendige geistige Wende aber auch darin, Aussagen über die Nichtexistenz von «Philosophie» in Japan, Indien oder anderswo nicht notwendigerweise als Herabwürdigung, Diskriminierung oder Unterdrückungsmaßnahme zu verstehen, sondern zu erkennen, dass ohne derartige Vorannahmen der Blick frei wird für vielfältige Formen des Denkens. Das ist – aufgrund des durchaus emotional aufgeladenen Werturteils, das mit der An- und Abwesenheit von «Philosophie» historisch verbundenen ist – ein komplexer Schritt.

Entsprechend muss es m. E. darum gehen, von der Anwendung des Spezialbegriffs «Philosophie» eher abzusehen und sich eines allgemeineren Begriffs zur Beschreibung in globaler Perspektive zu bedienen, in einer sachlichen und reflektierten Auseinandersetzung. Es geht auch hier darum, ähnlich zu Osterhammels Argumenten zur Überwindung eines «kontrastiven» wie auch «ökumenischen Apriori», die «Exzeptionalismusbrille» ebenso wie eine analog zu gedachte «Inklusionsbrille» abzunehmen.<sup>81</sup> Die Suche nach homöomorphen Äquivalenten oder nach Familienähnlichkeiten sowie das Postulieren von «Philosophie» als generischem Begriff sind zwar nachvollziehbar angesichts der von Vorurteilen, Ignoranz und Herabwürdigung geprägten eurozentrischen Haltung in der akademischen Philosophie. Sie verfehlen zugleich aber eben doch das essentielle Problem, wie ich gezeigt habe, da sie mit diesem Vorgehen europäisch-westliche Kategorien auf die Strukturen nicht-westlichen Denkens übertragen.

Das Beispiel Japans hat sich auch hier als anschaulich erwiesen: Zwar mag zu Beginn ein bestimmter, empirisch-rationalistischer Philosophiebegriff ein entscheidender Einfluss für die ursprüngliche Einschätzung in den 1870er Jahren gewesen sein, dass es «Philosophie» im vormodernen Japan nicht gegeben habe. Das wurde jedoch in den folgenden Jahrzehnten, als die Vielfalt der Philosophie auch in Japan bekannt und erforscht wurde, nicht geändert, sondern eben beibehalten. Den etwa von Steineck et al. treffend angesprochenen Problemen des ausschließlichen Bezugs von *tetsugaku* auf die moderne Etablierung der Philosophie in Japan unbenommen, bedeutet diese recht strikte Trennung m. E. doch v. a. eine klare Anerkennung gewisser grundlegender Unterschiede, die von den erwähnten japanischen Intellektuellen durchaus feinsinnig wahrgenommen wurden. Zu argumentieren, dass es sich bei bestimmten Formen japanischen Denkens auch vor 1853 um Philosophie gehandelt habe, kann zwar eine stimmige Argumentation vor dem Hintergrund der Abwertung durch den Eurozentrismus bedeuten. M. E. überwiegt jedoch der positive Aspekt der Trennung: Sie wirkt einer begrifflichen Oktroyierung von «Philosophie» entgegen und betont die Eigenständigkeit jenes Denkens. Gleichzeitig ist damit keinesfalls ausgeschlossen, dass sich gegenwärtige Philosophie sehr wohl mit Formen (vormodernen) japanischen Denkens auseinandersetzen kann und soll. Diese können auch innerhalb der Philosophie als «philosophisch relevant» rezipiert werden bzw. mit ihr in ei-

---

81 Vgl. Osterhammel <sup>5</sup>2010, 21.

nen Dialog treten und damit auch zu einer Veränderung der philosophischen Debatte beitragen, sie also durchaus bereichern, stehen aber eben auch in eigenem Recht für sich, ohne als «Philosophie» o. ä. klassifiziert und dadurch eingengt oder umgeformt zu werden.

Dass «denken» und «identifizieren» eng verbunden sind, heißt also keinesfalls, dass Nichtwestliches brachial als «Philosophie» identifiziert werden muss. Die Gefahr epistemologischer Gewalt durch Umformung etc. besteht aber zugleich potenziell auch für alle alternativen Begriffe wie etwa «Tradition», «Denken», «Lehre», «kritische Reflexion» etc.<sup>82</sup> Auch wenn, meinem Vorschlag folgend, «Philosophie» vermieden wird, gilt es also, das jeweilige Vorverständnis alternativer Begriffe kritisch zu reflektieren und zu prüfen sowie in ihrer kontextuellen Prägung zu hinterfragen. Diese Argumentation ist komplex, gerade weil es die alltagssprachliche Verwendung von «Philosophie» durchaus legitimiert, global von «Philosophien» etc. zu sprechen, was jedoch auf wissenschaftlicher Ebene zu den besprochenen Problemen führt. Durch die Analyse des alltagssprachlichen Spektrums ist deutlich geworden, dass sich nur in Bezug auf Philosophie als akademische Disziplin, die eine sehr enge Verwendung des Wortes darstellt, nachhaltig argumentieren lässt, dass es in Japan, Afrika o. ä. keine «Philosophie» gegeben habe oder habe geben können. Wird «Philosophie» hingegen als «particular type of mental activity» oder anderweitig im alltagssprachlichen Sinne verstanden, kann die Bedeutungsvielfalt zwar immer noch problematisch und eine begriffliche Übertragung immer noch gewaltvoll sein – die generelle Einschränkung auf Europa ist aber nicht haltbar.<sup>83</sup> Gerade auch akademische Philosophen laufen Gefahr, «Philosophie» in einer gewissen Hybris zu eng ausschließlich als Bezeichnung für die Disziplin und ihr Umfeld verstehen zu wollen, und so andere Verwendungsweisen, wie in Schlaegers Darstellung, als «Vulgarisierung» zu erachten oder, wie King treffend kritisiert, zu betonen, dass Philosophie nur mit professioneller, akademischer Ausbildung betrieben werden könne.<sup>84</sup>

Der durchaus simple, aber effektive Clou, den ich herausgearbeitet habe, liegt darin, dass es für die philosophische Auseinandersetzung keinesfalls nötig ist, andere Formen oder Traditionen des Denkens als «Philosophie» zu bezeichnen, zu identifizieren o. ä. Wenn man, wie etwa Gassmann et al., «Philosophie» normativ als «kritisches Denken» definieren will und dann etwa von Dōgen, Meng Zi, Nāgārjuna etc. als «Philosophen» sprechen möchte, ist dies zweifellos eine Möglichkeit, die auch durch die alltagssprachliche Verwendung des Wortfeldes Philosophie gedeckt wird, insbesondere auf Englisch. Auch wissenschaftlich kann so, solange stets die Problematik der Anwendung des Wort-

82 Vgl. Schmidt 2011, 173. Vgl. Connolly 2015, 16 und 116f.

83 Vgl. King 1999b, 1f. Kurzzitat von ebd., 2.

84 Vgl. King 1999b, 1–3. Vgl. Schlaeger 1989.

feldes «Philosophie» und seiner historischen Bürde präsent bleibt und reflektiert wird, freilich von nicht-graecoromanisch-abrahamitischem Denken als «Philosophie» gesprochen werden (ebenso, wie man vom *Genji monogatari* als Roman sprechen kann, wenn man sich der Ungenauigkeiten etc. bewusst ist). Zugleich halte ich es für angebracht, im wissenschaftlichen Kontext diesen Sprachgebrauch überwiegend zu meiden und «Philosophie» nicht als einen generischen Begriff zu verwenden, sondern auf andere Weise differenzierter zu sprechen. Denn die Kategorisierung bzw. das «in die Ecke stellen» als «Philosophie» laufe, wie Gassmann treffend formuliert, u. a. stets Gefahr, die «Zugänge zu verbauen».<sup>85</sup> Die alltagssprachlich etablierte Rede von «buddhistischer Philosophie» müsse zwar berücksichtigt werden, wie Schmidt treffend argumentiert – es bestehe aber weiterhin die Gefahr der möglichen Übertragung und der Missachtung dessen, was eigentlich konstitutiv für buddhistisches Denken sei.<sup>86</sup>

Auch ich argumentiere, dass die Übernahme dieser alltagssprachlichen Vielfalt und jene Gleichsetzung im wissenschaftlichen Kontext wenig geeignet und kontraproduktiv sind. Weil die starke, westliche Prägung zu Umformung bzw. Restrukturierung führt, bedeutet die Kategorisierung des *Shōbōgenzō* als «Philosophie» also eine Form der Diskriminierung: Es handelt sich um eine teilweise ungerechte Bewertung und gewaltvolle Entfernung aus den angestammten Kontexten, ebenso wie es gewaltvoll wäre, z. B. die analytische Philosophie bei Strawson in die Kategorien des japanischen Sōtō-Zen umzuformen, ohne die Kontexte deutlich zu machen.<sup>87</sup> Zudem bleibt als grundlegende Gefahr bestehen, dass durch die Benennung anderen Denkens als «Philosophie», ggf. mit adjektivisch-geographischer Attribuierung, auch die Gegenüberstellung zwischen akademischer Philosophie und «Philosophie» mit anderen Hintergründen und Ursprüngen noch verstärkt wird – mehr, als das ohne diese Phrasierung der Fall wäre. Es wird begrifflich inkludiert und im Vollzug dann exkludiert, was Weber treffend als «inclusionary exclusion» formuliert, und m. E. auch als «exkludierende Inklusion» funktioniert.<sup>88</sup> Auch hier gilt es folglich, begrifflich wie methodisch, eine gewisse Offenheit für die zu klassifizierenden Phänomene und ihre Kontexte zu bewahren, sie also nicht umgehend einengend definieren zu wollen sowie eine gewisse Balance zu halten, jene also weder aus der philosophischen Behandlung auszuschließen noch die Kategorie «Philosophie» zu oktroyieren.

Wichtig ist die feine Unterscheidung und die stete, begriffliche Reflexion sowie Selbstreflexion im wissenschaftlichen Gebrauch: Auch in der Philosophie sind m. E. die etwa von Conrad angesprochenen «eurozentrischen Muster globa-

---

85 Vgl. Gassmann 2016, 196–199.

86 Vgl. Schmidt 2011, 259.

87 Zumal gerade in dieser Umkehrung deutlich wird, wie viel bei einer solchen Umformung notwendigerweise und buchstäblich «auf der Strecke bliebe».

88 Vgl. z. B. Weber 2013a, 601 f.

ler Wissensproduktion» sowie Wissensreproduktion deutlich erkennbar. Er formuliert zugleich treffend eine Ablehnung radikaler Gegenentwürfe, z. B.

[...] die Privilegierung jeweils indigener, aus den jeweiligen Kulturen selbst stammender Konzepte und Werturteile [...]. Diese Archäologie alternativer Kosmologien und authentischer Subjektpositionen hat sich jedoch als methodisch schwierig erwiesen und wurde auch als nostalgische Rückprojektion und Essentialismus stark kritisiert. [...] Dieser Verzicht auf radikale Gegenentwürfe beruht auf der Einsicht, dass sich, etwas vereinfachend formuliert, das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen lässt. Hinzu kommt, [...] dass eurozentrische Perspektiven nicht nur eine Rückprojektion darstellen, sondern häufig bereits den Deutungshorizont der historischen Akteure prägen, auch außerhalb des Westens.<sup>89</sup>

Auch derartige «radikale Gegenentwürfe» in der Philosophie, zu denen m. E. auch ein Großteil der Ansätze der IKP<sub>C</sub> gezählt werden muss, führen nicht weit, da sie übersehen, dass sich «das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen lässt». Diese Einsicht bedeutet v. a. die Anerkennung der graecoromanisch-abrahamitischen Prägung der akademischen Philosophie – ohne jedoch, und das ist der entscheidende Punkt, sie in ihrer Ausrichtung und zukünftigen Entwicklung darauf zu reduzieren. Zudem stellt, weiterhin Conrad folgend, der Eurozentrismus auch in der Philosophie nicht nur eine «Rückprojektion» dar: «Philosophie» als europäisch-westlich geformte Disziplin prägt bereits den «Deutungshorizont der historischen Akteure», etwa wenn Nishida und andere Philosophen der Kyōto-Schule der Philosophie nicht als «Andere» gegenüber stehen. Sie sind selbst grundlegend in ihrer Ausbildung akademische Philosophen in graecoromanisch-abrahamitischer Tradition, die sich dann mit diesem «Deutungshorizont» zu neuen Unternehmungen (etwa mit prämodernem, japanischen Denken) aufmachen, die dann wiederum den Horizont durchaus erweitern können. Um das, was auf graecoromanisch-abrahamitischem Fundament als «Philosophie» betrieben wird, «anzureichern», bedarf es nicht des Stempels «Philosophie», sondern einer reflektierten und offenen Auseinandersetzung ohne begriffliche und kategoriale Einengung.<sup>90</sup>

Die Frage nach Anwendbarkeit von Philosophie außerhalb des Westens lässt sich in diesem Sinne auch mit der von Chakrabarti und Weber formulierten «ladder of abstraction» veranschaulichen, wo sich «Philosophie» je nach Kontext des Sprachgebrauchs auf einer mehr spezifischen oder eben auf einer eher abstrakten Stufe befindet, wobei nur letztere die schlüssige Anwendung außerhalb des Westens gestattet.<sup>91</sup> Wenn etwa die IKP<sub>C</sub> von «Philosophie» als ausreichend allgemeinem Begriff oder als Familienähnlichkeits-Familiennamen ausgeht, dann

<sup>89</sup> Conrad 2013, 142f. Vgl. ebd., 141–144. Er bezieht sich nicht auf Philosophie.

<sup>90</sup> Vgl. Connolly 2015, 16 und 116f. Vgl. Conrad 2013, 142f.

<sup>91</sup> Siehe Chakrabarti und Weber 2016b, 9f.



ist dies offensichtlich ein deutlich anderes Begriffsverständnis als das meine. Plausiblen Rückhalt für diese Positionen globalphilosophischer Denker gibt es sehr wohl, wie die Analyse der alltagssprachlichen Verwendung gezeigt hat. Ich plädiere hingegen für äußerste Vorsicht und Zurückhaltung mit der Anwendung und Ausweitung des Philosophiebegriffs in globaler Perspektive, weil «Philosophie», im Gegensatz zu etwa «Kunst» oder «Kochen», nicht ausreichend allgemein ist und auch nicht ausreichend allgemein definiert werden kann (anders als etwa Religion in funktionaler Bestimmung), ohne zentrale Aspekte aufgeben zu müssen oder aber nichtwestlichem Denken eine unzumutbare begriffliche Bürde aufzuhalsen. Die Diskussion um «Familienähnlichkeit» ist zwar ausgesprochen hilfreich, um dem mutmaßlichen Sonderstatus der «Philosophie», der angeblichen Inkommensurabilität mit nichtwestlichem Denken sowie anderen Vorurteilen argumentativ zu begegnen. Entscheidend ist jedoch, um das Bild fortzuführen: «Philosophie» ist nicht das «Familienoberhaupt» oder der «Familiename», sondern selbst Teil einer bzw. mehrerer Familien mit vielen anderen Mitgliedern. Warum sollte nichtwestliches Denken wissenschaftlich als «Philosophie» klassifiziert werden, wenn es doch qua «Familienähnlichkeit» gerade eben nicht «Philosophie» ist? Ein Haiku ist schließlich gerade kein Minnegesang – beide könnten jedoch als «Lyrik» kategorisiert werden, was als Kategorie auf der «ladder of abstractions» m. E. ausreichend allgemein wäre. Von den ohne Frage bestehenden weltweiten «Familienähnlichkeiten» aber darauf zu schließen, jene anderen Formen des Denkens ebenfalls als «Philosophie» bezeichnen zu können oder im Sinne der IKP<sub>C</sub> sogar zu müssen, ist m. E. sehr einseitig und läuft Gefahr, letztlich selbst Ausdruck einer eurozentrischen Anmaßung zu werden, da auch in allgemeiner Anwendung viel begriffsgeschichtlicher Ballast mitschwimmt.

Wie ich u. a. mit Ralph Weber gezeigt habe, ist ein Vergleich auch möglich, ohne «Philosophie» in anderen Denktraditionen zu suchen: Webers Unterscheidung von b) *comparison of philosophies* und von a) *comparative philosophy* zeigt m. E. überzeugend, dass a) nicht gleichbedeutend mit b) ist und vielmehr «komparative Philosophie» in der Lage ist, auszudrücken, dass Philosophie agieren kann, ohne im Gegenüber «Philosophie» vorauszusetzen (obgleich m. E. die Mehrheit der komparativen Philosophen ebenfalls explizit oder implizit dafür argumentiert, in den Comparanda «Philosophie» zu sehen).<sup>92</sup> Davon auszugehen, dass es sich z. B. bei bestimmten buddhistischen Quellen oder Theoremen um «Philosophie» handeln müsse, weil sie gut mit Ansätzen aus der akademischen Philosophie verglichen werden können, ist vorschnell und kann ein Zeichen der Ignoranz für ein adäquates *tertium comparationis* sein. Schließlich zählt auch «Philosophie» zu den Begriffen, die Chakrabarti und Weber treffend als «saturated with thousands of years and pa-

---

92 Vgl. Weber 2014, 167, v. a. Fußnote 26.

ges of European theorizing» charakterisieren.<sup>93</sup> Davon abgesehen ist für die philosophische Auseinandersetzung auch die Wahl anderer *tertia* von vertieftem Interesse, die eher inhaltlich orientiert sind als an der Zuordnung zu bestimmten Kategorien (wie «Philosophie»), beispielsweise «Tugend» in konfuzianischen und aristotelischen Auseinandersetzungen, oder «Raum und Zeit» bei Kant und Dögen, oder das «Leiter-Argument» bei Wittgenstein, Sextus Empiricus und in Schriften des Mahāyāna-Buddhismus.

Das Verb «philosophieren» anstelle des Substantivs «Philosophie» wäre sicher weniger gefährdet, zu reifizieren oder die nichteuropäischen geistigen Tätigkeiten, die damit beschrieben werden sollen, umzuformen. Wie die *ordinary language* Analyse deutlich gemacht hat, wird es u. a. im Sinne eines gründlichen, vertieften, ggf. übermäßigen Nachdenkens, Sinnierens o. ä. verwendet. Ähnlich wie im Fall von Religion, mit entsprechenden Verben wie «glauben» oder «Rituale praktizieren», wäre ein Übertrag wesentlich weniger problematisch als im Fall des Substantives. Doch auch im Fall von «philosophieren» möchte ich Vorbehalte gegen eine leichtfertige Verwendung aufrechterhalten. Denn auch wenn es als Tätigkeit zweifellos weniger Übertragungsprobleme geben mag, bleibt die Verbindung zum Substantiv «Philosophie» erhalten und damit, zumindest prinzipiell, auch eine Assoziation mit all den aufgelisteten Problemen. Verben wie «denken», «argumentieren», «analysieren», «logisch begründen» etc. wären wesentlich unbedenklicher. Zumal ein Verb wie «philosophieren» dazu tendieren kann, einen kritischen Unterton im Sinne der eher negativen Aspekte des Wortes zu transportieren, also eine Art Abwertung im Sinne von «herumphilosophieren». An diesem Sprachgebrauch zeigt sich aber, dass auch die Tätigkeit «philosophieren» nicht monolithisch steht und in viele Teilaspekte aufgeschlüsselt werden kann, mitunter mit unterschiedlicher Gewichtung in spezifischen Philosophierichtungen. Neben die zuvor genannten Verben treten hier noch weitere, wie «staunen», «ausformulieren» oder «widerlegen». Es zeigt sich m. E., dass auch wenn sich «philosophieren» leichter übertragen lassen mag, es nicht ratsam ist, dabei stehen zu bleiben, sondern vielmehr das, was hinter diesem Verb steht, ernst zu nehmen und also eher zu fragen, ob und wie buddhistische Texte argumentieren, logisch begründen oder auch Phänomene beschreiben, anstatt zu fragen, ob und wie sie «philosophieren». Hier entsteht nicht nur mehr Anschlussfähigkeit für globales Philosophieren, sondern auch darüber hinaus für *Nachdenken* in globaler Perspektive.

Zusammengefasst entzieht sich die Vielfalt an Kontexten nichtwestlichen Denkens dem etablierten Begriffsrahmen der Philosophie, auch in reformierten Auffassungen, uneinholbar. Wie argumentiert *erschwert* «Philosophie» als eine wittgensteinsche Brille eine differenzierte Auseinandersetzung.<sup>94</sup> «Philosophie» ist als

93 Vgl. Chakrabarti und Weber 2016, 3. Sie beziehen sich nicht direkt auf den Begriff «Philosophie».

94 Vgl. PU, §103.

Tertium in globaler Perspektive insofern akademisch ungeeignet, als es nicht gleichermaßen auf Westliches und Nichtwestliches bezogen werden kann: Der Begriff ist zwar komplex, aber auf der «ladder of abstractions» zu spezifisch, insofern er nicht als gleichbedeutend mit «Denken», «kritischem Denken» etc. gesehen wird. Vergleiche und ein «equally relatable» sind anderweitig mühelos möglich: Nishida etwa muss weder als «Philosoph» noch als «japanischer Philosoph» kategorisiert werden, um ihn philosophisch untersuchen oder etwa um ihn Kant gegenüberstellen zu können – eine solche Gegenüberstellung kann in vielerlei Hinsicht sinnvoll erfolgen und benötigt keinerlei Kategorisierung als «Philosophie»:<sup>95</sup> Etwa eben als zwei Ausprägungen «kritischen Denken», als zwei Verfasser «(intellektueller) Texte», als zwei Grundlagen für philosophische Streitgespräche, als zwei männliche Weltzugänge, zwei von mir erwähnte Denker usw. – eine Gegenüberstellung ist mit vielen «common properties» der Vergleichenden ebenso möglich wie mit gemeinsamen Beziehungen zu etwas ihnen Äußeren (wie einem Beobachter).<sup>96</sup>

### Sprachgebrauch und Normativität

Ich argumentiere für die feine Differenzierung der Sprachebenen, ohne deren Unterschiede zu werten und ohne diese «Diffusion» loswerden zu wollen.<sup>97</sup> Eine solche Differenzierung kann gelingen u. a. durch die Rückbindung des Philosophiebegriffs an seine alltagssprachliche Bedeutungsgenese und die resultierenden Erkenntnisse. Mit Wittgenstein und der Ordinary Language Philosophy bin ich der Überzeugung, dass viele philosophische Probleme, oder zumindest entscheidende Teile davon, verschwinden bzw. ihre «apparent force» verlieren, wenn sie mit Blick auf die *ordinary language* untersucht werden, weil Sprache dann eben nicht mehr durch ihre Abweichung vom gewöhnlichen Gebrauch wild «feiert» oder den Verstand «verhext».<sup>98</sup> Die Beachtung des alltagssprachlichen Gebrauchs und anderer kontextabhängiger Bedeutungsanalysen kann in diesem Sinne mehr Pragmatismus bewirken und zu effektiven Lösungsansätzen in Sachfragen führen. Das gilt, wie ich gezeigt habe, gerade auch für die komplexe und hitzige Debatte um den Philosophiebegriff.

Ich habe argumentiert, dass die OLP von ihrem angestammten Fokus auf das Englische gelöst und multilingual weitergedacht ein sehr komplexes, aber doch global angemesseneres Bild der Sprachverwendung zeichnen kann, gerade im Falle von Leerstellen und ganz unterschiedlichen Sprachstrukturen. Die «globale Perspektive» bedeutet buchstäblich ein Überschreiten der engen Grenzen kleinerer Welten (auch im Sinne Wittgensteins), und damit auch der von nur

<sup>95</sup> Vgl. Weber 2013a, 599–601.

<sup>96</sup> Vgl. Weber 2014, 165–167.

<sup>97</sup> Vgl. Conrad 2013, 141–144. Vgl. Schlager 1989.

<sup>98</sup> Vgl. PU, §38 und §109. Siehe z. B. Ma und van Brakel 2016, 93–95 und Baz 2012, 21 f.

einer oder wenigen Sprache(n).<sup>99</sup> Da es in globaler Perspektive ebenso um Alltagssprache wie um Alltagssprachen geht, ist die philosophische Praxis allein durch den Bedarf an Sprachenkenntnissen zwar erschwert, aber: Mit der OLP und der Orientierung an der Alltagssprache kann die Vielfalt und Komplexität der Bedeutungen von «Philosophie» erfasst werden. Dabei geht es nicht um die Festlegung eines *korrekten* Gebrauchs im Sinne einer feststehenden, «eigentlichen» Bedeutung, die sich durch die Alltagssprache(n) erschließen ließe, da der Sprachgebrauch und damit auch die Bedeutung sehr wandelbar und kontextabhängig sind, wie etwa der historische Überblick über die Bedeutungen von «Philosophie» gezeigt hat. Normativ argumentiert die OLP jedoch insofern, als auch bei wandelbaren Bedeutungen die gewöhnliche Sprache die Grundlage auch für den zukünftigen Sprachgebrauch bildet.<sup>100</sup> «Philosophie» dient alltagsprachlich oft als Hinweis auf die «Bereitschaft, aufs Grundsätzliche abzuheben» sowie als ein Mittel, um eine gewisse Allgemeinheit herzustellen bzw. zu suggerieren.<sup>101</sup> Auch gerade historisch kann «Philosophie» als Klassifikation verschiedener Arten von Phänomenen wie nichteuropäisches Denken, geheimes Wissen, Naturwissenschaften etc. bzw. als Synonym für «Wissen», «Kenntnisse» oder auch, in einem breiten, prämodernen Verständnis, «Wissenschaft» verstanden werden. Im Sinne dieser Flexibilität ist es möglich, etwa von Dögen als *philosopher* oder von der «Philosophie der Aborigines» o. ä. zu sprechen. Es besteht also ein stetes Spannungsverhältnis zwischen den vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten: Eine «klassische Bedeutung» von Philosophie gibt es jedenfalls, außerhalb von sehr spezifischen, zeitlich eingeschränkten Kontexten, nicht. Der stete Wandel des Begriffs ist bis heute nicht abgeschlossen, oder in den Worten Maraldos: «Philosophy is forever in the making.»<sup>102</sup>

Entsprechend ist die akademische Philosophie lediglich *eine* Gestalt unter den vielen historischen Gestalten der Philosophie und bezeichnet auch nicht das Gleiche wie «Philosophie» in vielen anderen kontemporären Verwendungen, ohne diesen zugleich binär gegenüber zu stehen. In ausführlichen Analysen habe ich die Entwicklung des Sprachgebrauchs von «Philosophie» in der akademischen Philosophie nachgezeichnet, die historischen Gründe und Kontexte für diese begriffliche Einengung dargelegt und mit der alltagsprachlichen Verwendungsvielfalt kontrastiert. Dabei habe ich sowohl die idealsprachliche Einengung auf nur den akademischen Gebrauch problematisiert, als auch die idealsprachlich-ideologischen Erweiterungsversuche des akademischen Rahmens etwa durch die IKP<sub>C</sub> kritisiert. Das kann wie ein Widerspruch wirken, da ich zugleich die Vielfalt der Verwendungen im Falle der IKP<sub>C</sub> als nicht ausreichend differenziert

---

<sup>99</sup> Vgl. TLP, 5.6.

<sup>100</sup> Vgl. Baz 2012, 19 f. Vgl. ebd.

<sup>101</sup> Vgl. Schlaeger 1989.

<sup>102</sup> Maraldo 2004, 243. Vgl. ebd., 242 f.

kritisiere, aber auch die zentrale Wichtigkeit der alltagssprachlichen Verwendungsvielfalt und ihre Normativität für die Bedeutungsfindung im Allgemeinen hervorhebe. Diese scheinbare Inkonsistenz löst sich durch Verweis auf die weiteren, damit verbundenen Differenzierungen schnell auf: Denn es gilt im Falle der akademischen Philosophie, die historische Formung zu beachten (für den gegenwärtigen wie auch zukünftigen Sprachgebrauch), die sich eben nicht durch einen Verweis auf weitere Verwendungsweisen und erst recht nicht durch ein Gleichsetzen von Philosophie und gründlichem Nachdenken o. ä. umgehen lässt. Auch sehr breite Definitionen von «Philosophie» (als synonym mit mutmaßlich grundlegenden, menschlichen Eigenschaften des Nachdenkens und Fragestellens o. ä.) sind freilich möglich: Auch dabei handelt es sich um *einen* Weg, «Philosophie» zu fassen, der m. E. jedoch in der akademischen Auseinandersetzung zu meist kein sonderlich hilfreicher ist. Wenn aber die Rede von «buddhistischer» oder «japanischer Philosophie» ist, dann muss stets reflektiert werden, auf welcher Ebene das geschieht und welche Fallstricke die Verwendung von «Philosophie» in diesen Kontexten bereithält: Etwa den Eurozentrismus (durch die begriffsgeschichtliche Verbindung zur europäischen Expansion) sowie die Gefahr der Umformung der originären Kontexte «buddhistischen» oder «japanischen Denkens».

Der entscheidende Punkt ist, dass in der historischen Formung der Philosophie kein Grund liegt, nichtwestliches Denken aus der akademisch-philosophischen Rezeption und Integration auszuschließen. Nicht zuletzt durch den grundlegenden Anspruch der Philosophie ist beispielsweise das Denken Dōgens auch für zahlreiche philosophische Gebiete von Relevanz und Interesse. Daraus ergibt sich aber weder, dass das Denken Dōgens als Philosophie oder *tetsugaku* klassifiziert oder auch nur beschrieben werden müsste, noch, dass damit ausgeschlossen wäre, dass es als «Philosophie» bezeichnet werden kann. Ohne eine idealsprachliche Festlegung anzustreben, warne ich vor den Doppelbelegungen des Philosophiebegriffs, die u. a. in der IKP<sub>C</sub> zu vielen Missverständnissen führen und allgemein im akademischen Betrieb wenig hilfreich zu sein scheinen. Insbesondere wenn die Verbindung der Bezeichnung «Philosophie» mit der angestrebten Aufwertung nichtwestlichen Denkens entkoppelt wird und die Problematik eines solchen Unterfangens beachtet wird, zeigt sich, dass keine Notwendigkeit besteht, derart offensiv und breit angelegt mit dem Philosophiebegriff zu operieren und nichtwestliches Denken in diese Kategorie zu zwingen. Zugleich ist damit nicht ausgeschlossen, eingedenk dieser Gefahren, gerade im nichtakademischen Bereich oder auch nichtphilosophisch-akademischen Bereich den Begriff Philosophie zu verwenden. Meine Einlassung hat in diesem Sinne auch idealsprachliche Aspekte; allerdings sind sie nur insofern präskriptiv, als sie versuchen, die beschriebenen Probleme zu vermeiden und eine weniger belastete, auch philosophische Auseinandersetzung zu ermöglichen.

Meine Arbeit steht also auch im Spannungsverhältnis von idealsprachlichen und gebrauchstheoretischen Ansätzen der Begriffsbedeutung: Schließlich argumentiere ich gegen die breite Verwendung des Philosophiebegriffs (wie er u. a. der IKP<sub>C</sub> vorschwebt), bekräftige aber zugleich die Zugänge der OLP zur Sprache. Die Spannung ist m. E. kein Widerspruch – vielmehr zeigt sich die Kraft der Argumentation in diesen Feinheiten. Denn nur weil etwas alltagssprachlich auf gewisse Weise verwendet wird und dadurch seine Bedeutung erhält, heißt das weder, dass es begrüßenswert, noch, dass es unveränderlich bzw. endgültig normativ wäre – und auch nicht, dass es im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht bewusst anders verwendet werden könnte. Wenn z. B. die Wörter «anscheinend» und «scheinbar» mittlerweile alltagssprachlich auf breiter Basis synonym verwendet werden, dann ist das als bedeutungsbestimmend hinzunehmen. Zugleich stellt das aber auch einen bedauernswerten Verlust sprachlicher Komplexität und der deutlichen Unterschiede beider Worte dar (zumal, zumindest für gebildete Sprecher, auch alltagssprachlich weiterhin ein Unterschied in der Verwendung besteht und sich quasi Parallelbedeutungen entwickelt haben). Ähnliches gilt für Plastikwörter nach Pörksen und Niethammer, an denen eine Herausforderung an die OLP deutlich wird, wenn nämlich Wörter aus der Wissenschaft (als ihre «Brückenköpfe») Einzug halten in die Alltagssprache und sich alltagssprachlich andere Verwendungen etablieren als das für den engeren wissenschaftlichen Gebrauch der Fall ist. Das bedeutet allerdings nicht, dass damit der engere, wissenschaftliche Sprachgebrauch, die präzisen Differenzierungen o. ä. obsolet wären. Auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch ist ein Sprachgebrauch. Hier liegt das Spannungsverhältnis, das mit Bedauern über den Sprachwandel und Unzufriedenheit über solche alltagssprachlichen Verflachungen einhergehen mag, was aber doch nichts an der Bedeutungs-genese durch den Gebrauch ändert, im Gegenteil.

Der Philosophiebegriff unterliegt, wie auch der Sprachgebrauch im Allgemeinen, einem steten Wandel. In Konsequenz divergieren die Philosophiebegriffe vergangener Epochen stark: Texte, die zu bestimmten Zeiten nicht als Philosophie gegolten haben oder sich selbst nicht so sahen, können entsprechend zu anderen Zeiten als Philosophie erachtet werden und vice versa. «Philosophie» deckt also nicht nur synchron mitunter ein weites, heterogenes Feld ab, sondern erst recht auch diachron – von Bergbauingenieuren bis zu Astrologen als «Philosophen», von Wehrwissenschaft, Physik, Medizin bis hin zu Poetik, Theologie oder Grammatik als «Philosophie». <sup>103</sup> Weder sagt die Attribuierung mit Philosophie zwingend viel über die Inhalte aus, noch sind Inhalte mit philosophischer Relevanz bereits im Westen an eine bestimmte Form oder «Plakette» (Wimmer) gebunden. <sup>104</sup> Da aber ab dem 18. Jahrhundert ein Wandel auftrat, der Formen des Denkens und Wissens innerhalb wie außerhalb Europas, die zuvor als «Phi-

---

<sup>103</sup> Vgl. Flasch 2003, 64 f.

<sup>104</sup> Vgl. z. B. Wimmer 2004, 36.

losophie» bezeichnet wurden, aus dieser Kategorie aussortierte, fand eine gewisse begriffliche Verengung statt. Der Eurozentrismus nahm die philosophische Bühne für sich ein und wurde insofern zur Mehrheitsmeinung, als sich die Auffassung etablierte, dass ohne Griechenlandbezug keine oder zumindest keine ebenbürtige, den Namen verdienende «Philosophie» zu finden sei und somit auch die bisherige Geschichte intellektuellen Denkens neu konstruiert wurde. Das kann bedauert werden. Da es aber durch die Einengung zur Konstitution der akademischen Philosophie kam, ist es aufgrund der historischen Prägungen und der daraus resultierenden, potentiellen epistemischen Gewalt heute nicht mehr ratsam, zumindest im kontemporären, akademisch-philosophischen Gebrauch, jene Formen noch als «Philosophie» zu bezeichnen.

### **Das Anliegen der «Veränderung» in der IKP<sub>C</sub>**

Der starke Wunsch bzw. die Forderung in der IKP<sub>C</sub> nach Veränderung oder gar nach «Transformation» der akademischen Philosophie ist in weiten Teilen gut nachvollziehbar, insofern er auf der Kritik am Fortbestehen historischer Einseitigkeiten, Fehlrepräsentationen oder anderer (vermeintlicher) Ungerechtigkeiten beruht. Zwar habe ich gezeigt, dass die IKP<sub>C</sub> begrifflich ihren eigenen Maßstäben und Idealen nicht gerecht wird, sich durch ihre Rhetorik von diesen sogar entfernt, und der Drang nach Transformation und dem Ausgleich historischer Ungleichheit fehlgeleitet ist, insofern sie in der forcierten Änderung im Sprachgebrauch von «Philosophie» oder auch der ebenso forcierten Anhebung des Anderen auf «Augenhöhe» einen Ausdruck finden sollen. Diesen Problematiken unbenommen ist das Anliegen, eine globalphilosophische Veränderung in der Philosophie sehen zu wollen, vollauf begründet und angemessen, nicht zuletzt um dem eigenen Anspruch der Philosophie gerecht werden zu können. Der Clou dabei ist: Eine solche Veränderung kann nicht nachhaltig herbeigeführt werden durch die dargestellten Ansätze der IKP<sub>C</sub>, gerade weil sie eine Veränderung forcieren will und die gewachsenen Strukturen der Akademie und Gesellschaft übersieht.

Eine genuine und nachhaltige Veränderung ist m. E. nur möglich auf Grundlage der umfassenden Anerkennung gewachsener Strukturen und des pragmatischen Umgangs damit. Mein Argument entspricht im Wesentlichen dem, was der Gestalttherapeut und Psychiater Arnold Beisser mit «paradoxical theory of change» als zentrales theoretisches, in der psychotherapeutischen Praxis fundiertes Element der Gestalttherapie nach Fritz Perls formuliert. Das Paradoxe bestehe Beisser zufolge darin, dass Veränderung sich nur dann ereignen könne, wenn nicht versucht werde, eine Veränderung herbeizuführen, wenn man also nicht versucht, etwas zu werden, was man nicht sei:

[...] [C]hange occurs when one becomes what he is, not when he tries to become what he is not. Change [...] does take place if one takes the time and effort to be what he is – to be

fully invested in his current positions. By rejecting the role of change agent, we make meaningful and orderly change possible. [...] [C]hange does not take place by <trying>, coercion, or persuasion, or by insight, interpretation, or any other such means. Rather, change can occur when the patient abandons, at least for the moment, what he would like to become and attempts to be what he is. The premise is that one must stand in one place in order to have firm footing to move and that it is difficult or impossible to move without that footing.<sup>105</sup>

Für den Gestalttherapeuten gelte es laut Beisser entsprechend, den Patienten dazu zu ermutigen, sein gegenwärtiges Erleben zu akzeptieren, sowie dazu, das zu sein, was er ist, d. h. sich mit seinen Konflikten, (unerwünschten) Eigenschaften, Problemen, nicht integrierten Anteilen seiner selbst etc. zu identifizieren und ihnen damit den gleichen Rang zukommen zu lassen wie dem «Sollen», also dem «Gewollten» bzw. den Entwicklungswünschen.

The Gestalt therapist believes in encouraging the patient to enter and become whatever he is experiencing at the moment. He believes with Proust, <To heal a suffering one must experience it to the full.> [...] The Gestalt therapist views change as a possibility [...] when structures are transformed into processes. When this occurs, one is open to participant interchange with his environment. [...] Experience has shown that when the patient identifies with the alienated fragments, integration does occur. Thus, by being what one is – fully – one can become something else.<sup>106</sup>

Integration, Ganzheitlichkeit und Veränderung können laut Beisser also dann geschehen, wenn «alienated fragments» und anderes Ungewolltes nicht verdrängt oder zum Wandel gezwungen, sondern als solche akzeptiert, erlebt und gelebt würden.

Mit dieser Referenz beabsichtige ich keine psychologisierende Betrachtung, ganz im Gegenteil: Ich beziehe mich auf die Forderungen nach Transformation bzw. den starken Wunsch nach Veränderung in der IKP<sub>C</sub> (und anderen global-philosophischen Ansätzen) sowie auf die besprochenen Probleme, die durch diese Transformationsagenden evoziert werden. Ich argumentiere mit Rückgriff auf das von Beisser skizzierte, paradox anmutende Prinzip der Veränderung, dass eine nachhaltige Veränderung in der Philosophie sich nicht dadurch ereignen wird, dass einige Denker den Willen dazu bekunden und die Notwendigkeit zu dokumentieren suchen, also durch ein «Sollen» bzw. einen normativen Anspruch. Es bedarf vielmehr, wie Beisser treffend formuliert, eines «firm footing», was im Fall der Philosophie m. E. die Genese und die bestehenden Strukturen der akademischen Philosophie umfasst. Das steht in Übereinstimmung mit Beissers Thesen, die zwar einen anderen Hintergrund haben und noch andere Aspekte miteinbeziehen, die ich hier nicht berücksichtigen kann, die sich aber insgesamt

105 Beisser 1970, 77. Vgl. ebd., 77 f. Kursivschreibungen im Original.

106 Beisser 1970, 78. Vgl. ebd., 77–79.



nicht nur auf psychotherapeutische Arbeit beziehen, sondern bei ihm ausdrücklich auch auf sozialen Wandel:

[...] [T]he individual change process is but a microcosm of the social change process. Disparate, unintegrated, warring elements present a major threat to society, just as they do to the individual. [...] We must find ways of relating these compartmentalized fragments to one another as levels of a participating, integrated system of systems.<sup>107</sup>

Auch wenn Intention und Theoriebildung bei Beisser in eine andere Richtung gehen, lese ich das als Argument auch für Veränderung in der akademischen Philosophie: Sie kommt nicht umhin, Beisser folgend, die «Fragmente» in ihr, die interkulturelle, komparative oder anderweitig globalphilosophische Positionen vertreten, zu hören und «to fully embrace them». Das gilt auch für die eurozentrischen Elemente ihrer Geschichte und ihrer Strukturen, die sich verändern können, indem sie als solche akzeptiert und integriert werden, und eben nicht verneint oder wegdefiniert. Das bedeutet, die westlich-europäische Prägung und Genese der akademischen Philosophie (wie des überwiegenden Teils der Wissenschaft an sich) anzunehmen, sich ihr auszusetzen und genau damit zu arbeiten. Auf dieser Grundlage wird ein Wandel möglich, der auch beinhalten kann, dass nichtwestliche Quellen vermehrt rezipiert werden. Dieser Wandel aber geschieht in der Gegenwart und wird für eine zukünftige akademische Philosophie von Bedeutung sein, für ein «holistischeres» (Beisser) System der Lehre und Forschung.

Dieser Wandel ändert aber nichts an der Geschichte der Philosophie selbst. Osterhammel formuliert treffend, dass es ein Zeichen von «kapriziöser Willkür» wäre, die Geschichte des 19. Jahrhunderts ohne die Zentralität Europas erzählen zu wollen – schließlich sei es wie kein anderes Jahrhundert die Epoche Europas gewesen.<sup>108</sup> Das resultiert bei ihm allerdings nicht darin, andere Elemente zu ignorieren oder einen Eurozentrismus im negativen Sinne zu vertreten.<sup>109</sup> Auch wenn ein Ignorieren oder gar eine Umkehrung der geschichtlichen Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert nicht möglich sind, können vergessene, gerade weibliche Denker erforscht und ihre Rolle für die Entwicklung der Philosophie, insbesondere als akademische Disziplin, thematisiert und dadurch aktualisiertere Historiographien verfasst werden. Jedoch bezieht sich das, wenn überhaupt, nur marginal auf außereuropäische Traditionen, die nicht oder nur vorübergehend bzw. nur sehr einseitig rezipiert wurden, und dadurch wenig Einfluss auf die Formung des Fachs haben konnten. Da Philosophie in ihrer modernen Form die entscheidende Prägung im langen 19. Jahrhundert erfährt, bei entsprechend *zentrale*m Einfluss Europas, wäre es auch hier «kapriziöse Willkür» im Sinne Osterhammels, die Zentralität Europas leichtfertig als «Zentrismus» abzutun. Mit *die-*

107 Beisser 1970, 80. Vgl. ebd., 79 f.

108 Osterhammel <sup>5</sup>2010, 20. Vgl. ebd., 19–21. Vgl. Osterhammel <sup>2</sup>2013, 405–409.

109 Vgl. Osterhammel 2002, 296 f.

ser Situation müssen wir umgehen: Das geschieht weder durch Ignorieren, noch durch ein aktives Neukonstruieren der eurozentrischen Vergangenheit mit forcierter «Interkulturalität». Auch wenn nichtwestliches Denken die akademische Philosophie nicht offensichtlich formt, erfolgt doch eine Prägung durch die strenge Abgrenzung der akademischen Philosophie in ihrer Genese und in ihrem Narrativ. In Anlehnung an die bubersche Sentenz «Das Ich wird am Du zum Ich» könnte man formulieren: «Die Philosophie wird an der Nichtphilosophie zur Philosophie.» Zugleich handelt es sich, anders als bei Buber, bei dieser Ich-Werdung nicht um einen Dialog: Die Philosophie befindet sich überwiegend in einem Monolog mit sich selbst (gewissermaßen nach abgeschlossener «Ich-Werdung»), bei dem Wechselwirkungen und *entanglements* aus ihrer Geschichte ebenso wie der neuzeitliche Einfluss außen vor bleiben. Akademische Philosophie baut auch auf diesem Teil ihrer Geschichte auf, oder wie Panikkar formuliert: «We sit on the shoulders of our predecessors [...].»<sup>110</sup>

Der maßgebliche Punkt ist also, dass wissenschaftliche Philosophie und auch der Großteil der modernen Wissenschaften in graecoromanisch-abrahamitisch geprägter Tradition stehen. Gerade das von mir erarbeitete Kunstwort «graecoromanisch-abrahamitisch» (als eine Art «invented tradition») etabliert einen Nexus an Referenzen, Strukturen und Traditionszusammenhängen, der wissenschaftliche Philosophie als Produkt graecoromanisch-abrahamitischer Denkens von intellektuellen Traditionen, die damit nicht erfasst sind, deutlich abgrenzt. Die entscheidende Frage bezieht sich folglich auf die zukünftige Entwicklung, ganz wie Allinson formuliert: «The only real question left to decide is in what direction philosophy is to proceed.»<sup>111</sup> Für Elberfeld ist klar: «Philosophie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert bleibt in ihren kreativen Entwicklungen keinesfalls auf Europa und den nordamerikanischen Raum beschränkt.»<sup>112</sup> Hinzufügen möchte ich, dass unabhängig davon, welche Richtung eingeschlagen werden soll, ein genuiner Wandel nicht durch die forcierte Integration «anderen Denkens» geschieht, sondern durch die Akzeptanz der eurozentrischen Geschichte und der europäisch-westlichen Prägung. Der grundlegende Anspruch der Philosophie öffnet sie für Denken aus nichtwestlichen Kontexten und ermöglicht «kreative Entwicklungen» im Sinne Elberfelds. Das ist nicht zuletzt auch in ihrem eigenen Interesse als akademische Disziplin, wenn sie mehr als eine nur partikuläre, historische Relevanz behalten will, angesichts der weltweiten Machtverschiebungen, die eine Marginalisierung des Westens/Europas andeuten.

Eine globale Erweiterung wissenschaftlicher Philosophie kann in der Aktualität der zeitgenössischen, historisch gut informierten Philosophie geschehen:

<sup>110</sup> Panikkar 1988, 118. Vgl. WdG, 326.

<sup>111</sup> Allinson 2001, 270. Vgl. ebd., 280.

<sup>112</sup> Elberfeld 2006, 247.

etwa durch den Einbezug nichtwestlicher Quellen jenseits von Kompartimentalisierungen wie «interkulturell» oder «östlich», sowie auch durch die Stimmen von Akademikern, die ihre primäre Sozialisierung außerhalb der «westlichen Hemisphäre» erfahren haben. Lässt sich die Geschichte der Philosophie wie besprochen auch nicht erweitern, ist das doch für die Zukunft der Geschichtsschreibung der Philosophie der Fall, durch eine Gegenwart der Philosophie, die geprägt ist von einer Auseinandersetzung mit dem, was sich außerhalb des überlieferten Tellerrands ihrer bisherigen Geschichte befindet. Auch ein Dialog (oder ggf. ein «Polylog») mit der Vergangenheit findet in der Gegenwart statt. Eine Akzeptanz der geschichtlichen Entwicklung des Systems der wissenschaftlichen Philosophie (inklusive ihrer reduktionistischen Fremdwahrnehmung etc.) bedeutet nicht nur die Akzeptanz des historisch Gegebenen, sondern bedeutet auch im Sinne Beisers eine Chance auf Veränderung, die auf dem Bisherigen aufbaut.

### **Sonderstatus, Fächergrenzen und Interdisziplinarität**

Ein oft übersehener Aspekt des Eurozentrismus in der Philosophie ist ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften (und ggf. deren Eurozentrismus), mit denen sie nicht zuletzt deswegen in enger Verbindung steht, weil sich ihre Etablierung als akademische Disziplin unter Ausschluss u. a. nichtwestlichen Denkens vollzog und mit der Herausbildung der für jenes Denken zuständigen Disziplinen korrespondierte. Dazu gehört auch das Narrativ des «Sonderstatus», den die Philosophie für sich reklamiert und der häufig das Selbstverständnis der Philosophie prägt, selbst aber eher einen Mythos als eine rationale (und damit auch «philosophische») Sichtweise darstellt. Denn wieso sollte sie so einen besonderen Stand haben, den andere wissenschaftliche Disziplinen nicht erreichen (können)? Hat Philosophie als Wissenschaft nicht vielmehr den gleichen Rang wie jede andere? Wieso sollte sie, nur weil sie oftmals Bezug auf möglicherweise basalere und allgemeinere Fragen und Probleme nimmt, darüber hinaus wie bei Weidtmann als ein «besonderer Lebensbereich des Menschen» erachtet werden?<sup>113</sup> Die alltagssprachliche Verwendung von «Philosophie» im Sinne von Reflexion, grundlegendem Nachdenken o. ä. kann zudem in der wissenschaftlichen Verwendung, wenn die verschiedenen Gebrauchsweisen des Begriffs nicht sauber differenziert werden, auf den kritisierten Sonderstatus einen verstärkenden Effekt haben: Schließlich wird keine andere Wissenschaft begrifflich so vielfältig verwendet, und schließlich – so könnte argumentiert werden – zeige die synonyme Verwendung zu «gründlichem Nachdenken» etc. ja bereits das «Besondere» bzw. eine Art Vorrangstellung an, die andere Fächer nicht gleichermaßen haben.

Da der Begriff, im Gegensatz zu anderen Disziplinennamen, historisch und kontemporär vielfältig, bei Zeiten auch als Bezeichnung für heute eigenständige

Bereiche (wie Naturwissenschaften) verwendet wurde, ist «Philosophie» ohne Frage in gewisser Weise «besonders». Zugleich wird aus dem Umstand, dass z. B. «Geschichte» sowohl als Bezeichnung für ein akademisches Fach als auch als Überbegriff für narrative Strukturen o. ä. ist, auch kein «Sonderstatus» dieser Disziplin abgeleitet. Auch ist die Philosophie bei weitem nicht die einzige Wissenschaft, die Grundlagenfragen stellt und aufs Allgemeine zielt. Worin sollte also das Besondere an «philosophischem» Wissen bestehen? Die sprachlich diverse Verwendung allein kann kaum konstitutiv für einen Sonderstatus qua wissenschaftliche Disziplin sein, der über die Besonderheiten hinausginge, die jede Disziplin hat. Zudem werden interdisziplinärer Kontakt und Kommunikation durch den Glauben an einen Sonderstatus behindert, obgleich die Einteilung und Trennung der Disziplinen oft recht willkürlich und historisch kontingent ist, und oftmals mehr administrativen als inhaltlichen Gründen folgt.<sup>114</sup> Es besteht der Verdacht, dass im Gedanken des «Sonderstatus» der Philosophie ein wesentlicher, aber gut getarnter Teil ihres Eurozentrismus steckt.

Auch in der IKP<sub>C</sub> spielt das Narrativ des Sonderstatus der Philosophie eine Rolle, der wie auch in der Philosophie allgemein selten in Frage gestellt und u. a. durch die Programmatik der IKP<sub>C</sub> grundlegend bekräftigt wird. Dazu zählt auch die Überzeugung, dass die Frage danach, was «Philosophie» ist, nur «philosophisch» beantwortet werden könne, was, wie gezeigt, ein reduktiver und tautologischer Fehlschluss ist. «Philosophie» könnte, wie andere Wissenschaften auch, wissenschaftstheoretisch ebenso definiert werden wie auch etwa historisch, soziologisch, literaturwissenschaftlich, psychologisch, kulturwissenschaftlich u. v. m., sowie auch in Kombination diverser Zugänge. Es entspricht dem Sonderstatus-Verständnis, dass viele Philosophen mit solchen Definitionen nicht den «Kern» o. ä. der Philosophie erfasst sähen und sich gewissermaßen der Definitionen durch andere entziehen wollen. Dabei geht es doch gerade darum, gegen die blinden Flecke der Philosophie anzugehen mittels Perspektiven von *außerhalb* ihrer selbst (zumindest solange soziologische, historische etc. Zugänge nicht selbst als Teil von «Philosophie» definiert werden). Das Selbstverständnis der akademischen Philosophie erweist sich so als eigenartig unterreflektiert – sie kann kaum ihrem eigenen Anspruch an sich gerecht werden, erst recht nicht in globaler Perspektive: Zwar will sie Vorannahmen und gängige Voraussetzungen stets kritisch hinterfragen, nicht aber, wenn es um die Vorannahmen über die Philosophie selbst geht, gerade bezüglich ihres doppelten «Sonderstatus» unter allen anderen Wissenschaften und unter nichtwestlichen «Wissens-» oder «Weisheitsformen» o. ä.<sup>115</sup> Die Philosophie ist, im Gegensatz zu anderen Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, den Kulturwissenschaften (wie der Japanologie) o. ä. und der auch dort mitunter randständigen Auseinandersetzung mit dem Euro-

114 Vgl. Richard Rorty im Interview mit Phillip McReynolds: McReynolds 2015, 30.

115 Vgl. Gessmann 2009, 553. Vgl. Gassmann et al. 2018, v. a. 6 f.

zentrismus, zweifellos ein intellektuelles «Entwicklungsland», wenn es um das Bewusstsein und die Thematisierung ihrer eurozentrischen Prägung geht. Insofern ist sie ohne Frage «besonders».

Insofern sich wissenschaftliche Disziplinen voneinander unterscheiden und diverse, auch historische Hintergründe haben, besitzen sie wohl alle einen «Sonderstatus». Die Philosophie hat darüber hinaus insofern einen Sonderstatus, als sie historisch oft als erste der Wissenschaften gehandelt wird (viele andere Disziplinen also aus ihr hervorgegangen sind und sich von ihr emanzipiert haben). Entscheidend ist, dass sie darüber hinaus *keinen* Sonderstatus hat, der sie der Rezeption durch andere Fächer und der Auseinandersetzung mit nichtwestlichen Wissensbeständen entzieht, sondern anderen Fächern qua Disziplin und vielen Formen nichtwestlichen Denkens qua «Denken» gleichrangig ist. Die Erkenntnisse der Japanologie, Geschichtswissenschaft, Buddhismuskunde, Afrikanistik o. ä. sowie die philosophische Auseinandersetzung mit bislang überwiegend jenen Fächern zugewiesenen Themen und Quellen können ebenso wertvolle, essentielle Korrekturen, Erweiterungen und Bereicherungen wissenschaftlich-philosophischen Arbeitens darstellen wie mitunter Bezüge auf neurowissenschaftliche o. ä. Erkenntnisse. Sowohl wegen ihres Anspruchs, um «Grundlagen» bemüht zu sein, als auch um in der modernen diversifizierten Wissens- und Wissenschaftslandschaft diesem Selbstverständnis gerecht werden zu können, ist die Philosophie als akademische Disziplin, die nicht mehr wie zu bestimmten historischen Zeiten als Bezeichnung für jede Form von Wissen fungiert, per se auf Interdisziplinarität mit anderen Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften (ebenso wie mit Naturwissenschaften) angelegt und auch angewiesen, bzw. in den Worten Flasch auf ein «Querlesen» zwischen den Disziplinen und Kategorien.<sup>116</sup> Sie ersetzen die Philosophie nicht und auf sie kann die Philosophie nicht reduziert werden. Durch ihre Integration erhält die wissenschaftliche Philosophie aber Chancen für Wachstum, für notwendige Korrekturen ihres Vorgehens sowie für die schrittweise und fortdauernde Transformation ihrer selbst in globaler Perspektive und zu globaler «Relevanz», etwa im Sinne der Position Khannas zur ohnehin «asiatischen Zukunft».<sup>117</sup>

Nicht die historische Tatsache der Exkludierung außereuropäischen Denkens aus der Philosophie ist problematisch oder verwerflich, sondern die damit oft verbundenen Abwertungen und negativen Projektionen.<sup>118</sup> Problematisch an der Exkludierung nichteuropäischer Phänomene der Geistesgeschichte kann zudem weiterhin sein, dass es ebendiese Ausgliederung und Kompartimentalisierung in diverse andere Fächer den Philosophen strukturell erschwert, Kenntnisse darüber zu erwerben und überhaupt zu wissen, ob es Kenntnisse zu erwerben

---

116 Vgl. Flasch 2003, 65.

117 Siehe Khanna 2019.

118 Vgl. Westerkamp 2009, 37.

gäbe. Zudem wurde durch die Ausgliederung etabliert, dass ein Mangel an Kenntnissen nichtwestlichen Denkens ohne Relevanz für die philosophische Arbeit sei oder jenes Denken gar nicht qualifiziert genug für die Behandlung durch sie, mit dem Resultat, dass es so zusätzlich an Attraktivität verliert und in aller Regel auch keine oder nur lückenhaft stereotype Kenntnisse darüber vorhanden sind. In Anlehnung an Schwitzgebels Formulierung lässt sich zusammenfassen: Weil andere Formen des Denkens ausgeschlossen sind und wenig über sie bekannt ist, spielen sie keine Rolle und haben keinen Einfluss. Weil sie keine Rolle spielen und keinen Einfluss haben (auf die Rezeption, Argumentation und Themenfindung), bleiben sie weiterhin ausgeschlossen und es bleibt wenig über sie bekannt.<sup>119</sup> Auch Interdisziplinarität ist, wenn man den Begriff der Interkulturalität bewusst weit auslegen will, eine Form von eben dieser, und im akademischen Betrieb passender: Interdisziplinarität geht vor Interkulturalität, gewissermaßen. Wie etwa auch Obert argumentiert, ermögliche eine Überwindung von «disziplinären Schranken» eine reflektierte, sachkundige Erweiterung der philosophischen Arbeit.<sup>120</sup>

### Philosophische «Relevanz» und philosophische Teilbereiche

Unter «philosophischer Relevanz» verstehe ich alles, was in irgendeiner Weise von Interesse für die Kontexte akademischer Philosophie oder auch nur die Aufmerksamkeit von Philosophen sein könnte – unabhängig davon, ob es sich um einen Film wie *The Matrix*, Texte von Dōgen oder eben aztekische Überlieferungen handelt. Denn die Formulierung «Relevanz» droht ansonsten, die Messlatte der Philosophie ungebührlich zu reproduzieren und wiederum nur das als «relevant» zu erachten, was dem eigenen Verständnis von Philosophie entspricht. Gleichzeitig kann eine gewisse Messlatte nicht aufgegeben werden, da es ja um *philosophische* Themen und Auseinandersetzungen geht. Das ist wiederum eine Frage der Balance: Weder die Grenzen der akademischen Philosophie zu sehr aufweichen zu wollen (wie in der IKP<sub>C</sub> oder durch mangelnde Differenzierung von alltagssprachlichen Verwendungen), zugleich aber diese Grenzen nicht zu streng zu sehen, und Offenheit für die Beiträge und Erkenntnisse anderer Wissenschaften, für nichtwestliche und anderweitige Quellen zu wahren. Durch den Einbezug solcher Quellen wird die Philosophie sich verändern, wie sie das bereits durch die Herausforderung durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse getan hat. Auf die globale, philosophische Gegenwart bezogen resultiert daraus die Frage, wieso Wissen, das einen anderen Ursprung aufweist als der bisherige «Kanon» (und mitunter «erschlossen» ist durch entsprechende fachwissenschaftliche, z. B. japanologische Forschung), nicht in eine fachspezifische Behandlung der Philo-

119 Vgl. Schwitzgebel 2001, 26 f. Vgl. van Norden 2017, 28 f.

120 Vgl. Obert 2009, 316 f.

sophie integriert werden (können) sollte? Sicherlich eine Rolle spielt die Haltung der Philosophie, wie Kirloskar-Steinbach et al. formulieren, ohnehin «sub specie aeternitatis» zu sprechen, obgleich jener «Ewigkeitsstandort» bislang überwiegend auf europäisch-westlichem Boden fuße.<sup>121</sup> Trotz der lediglich historisch-kontingenten Ausdifferenzierung in verschiedene Disziplinen und ihre «Zuständigkeiten» und auch trotz der bisherigen globalphilosophischen Bestrebungen hat sich dieses Verhältnis nur an einzelnen Hochschulen dort geringfügig geändert, wo globalphilosophisch Interessierte lehren.

Die gewisse historische Zufälligkeit der Genese von «Philosophie» lädt zu Gedankenexperimenten ein: Wenn intensive Rezeption chinesischen und japanischen Denkens schon im 17. Jahrhundert möglich gewesen wäre, oder wenn die vorhandenen Formen bei etwa den Jesuiten, Kaempfer, Leibniz, Wolff u. a. nicht zum Erliegen gekommen wären, oder wenn nichtwestliches Denken nicht aus der Bezeichnung «Philosophie» gewissermaßen «outgesourct» worden wäre, dann wäre es vielleicht nicht zum späteren Ausschluss dieses (und anderen) Denkens aus der Philosophie gekommen. Rassistischer, eurozentrischer und anderweitig kolonialer Einflüsse ganz ungeachtet wären Kong Zi, Dōgen u. v. m. heute ganz selbstverständlicher Teil der Philosophiegeschichte, vermutlich mit Auswirkungen auch auf den systematischen Status quo der akademischen Philosophie, mit gewissen Fragestellungen, Themen etc. Dieses Was-wäre-wenn-Gedankenspiel soll verdeutlichen, dass es auch hätte anders kommen können und dass der Anteil an der Genese der Philosophie als Disziplin einen entscheidenden Anteil an der Frage hat, was als «Philosophie» erachtet wird. Auch nichtwestliches Denken hätte also «Philosophie» im akademischen Sinne werden können. Es geht daher auch um historisches «Timing» und die sich daraus entwickelnde «feedback-loop», die Gassmann et al. betonen, «[...] where both sides mutually reinforced their preconceived notions».<sup>122</sup> Es gilt heute überwiegend das als Philosophie, was zur Zeit ihrer Etablierung als moderner akademischer Disziplin als solche akzeptiert wurde und nicht taxonomisch ausgeschlossen wurde, wobei «[...] both inclusion and exclusion then work retroactively on the notion of philosophy and the related taxonomies».<sup>123</sup>

Eine entscheidende Fehlkonzeption liegt in dem Gedanken, dass nur das, was als «Philosophie» gezählt wird, auch in der akademischen Philosophie einen Platz habe, in ihr rezeptionswürdig oder allgemein philosophisch «relevant» sei. In gewissem Sinne hat sich die IKP<sub>C</sub> nicht ausreichend von diesem Gedanken emanzipiert und will durch ihre Ausweitungversuche bislang Exkludiertem i. d. R. als «Philosophie» einen Platz in der akademischen Philosophie sichern. Dabei gibt es auch in der IKP<sub>C</sub>, etwa bei Wimmer, treffende Beobachtungen, dass

121 Vgl. Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 13 f.

122 Gassmann et al. 2018, 21. Vgl. ebd., 12–22. Vgl. Steineck und Lange 2018., u. a. 462 f.

123 Gassmann et al. 2018, 21. Vgl. ebd., 21 f.

es eben nicht spezifisch *philosophischer* Textformen bedürfe.<sup>124</sup> Es wäre auch ein Kategorienfehler, die Objekte oder Dialogpartner der philosophischen Auseinandersetzung bzw. die Inspirationsquellen etc. zwingend zu «Philosophie» machen zu wollen: Schließlich dienen auch Romane, Torah-Stellen, Naturerfahrungen, grammatikalische Strukturen, naturwissenschaftliche Experimente und ihre Ergebnisse, psychotherapeutische Erkenntnisse, soziologische Statistiken u. v. m. als Quellen philosophischer Arbeit oder sind anderweitig philosophisch relevant. Wieso sollte das dann also nicht auch für nichtwestliche Texte, Artefakte, Überlieferungen etc. gelten, und wieso müssten diese als «Philosophie» kategorisiert werden? Gerade weil aber philosophische Inhalte keine «Plakette» tragen (wie Wimmer formuliert), ist es auch nicht notwendig, ihnen die Plakette «Philosophie» forciert zuzuschreiben, was Wimmer ebenso wie andere in der IKP<sub>C</sub> zu übersehen scheinen. Es ist also nicht einmal nötig, nichtwestliche Formen des Denkens als «Philosophie» zu deklarieren, um damit in der akademischen Philosophie arbeiten zu können, im Gegenteil. Durch den Verzicht auf derartige Klassifikationen ist eine direktere und authentischere Auseinandersetzung möglich.

Daher ist es m. E. vielversprechend für Philosophie in globaler Perspektive, von dieser kategorialen Übertragung und begrifflichen Umformung Abstand zu nehmen. So kann ein akademisch-philosophisches Arbeiten ermöglicht werden, das nichtwestliches Denken nicht an der Erfüllung gewisser Kriterien für das Attribut «Philosophie» misst, sondern tatsächlich an Inhalten. Wie ich gezeigt habe, kann dabei auch hilfreich sein, «Philosophie» nicht gewissermaßen monolithisch bzw. als ein «Gesamtpaket» zu verstehen, sondern als aus vielen verschiedenen Teilaspekten, -bereichen oder -disziplinen bestehend, die von Logik bis Kulturphilosophie, von Allgemeiner Ethik bis Sprachphilosophie, von Metaphysik bis Philosophischer Anthropologie reichen. Das hat zwei Konsequenzen: Zum einen kann die Frage, ob es Elemente europäischen Denkens in ähnlicher, homöomorpher o. ä. Form auch anderswo gegeben habe, auf diese Weise differenzierter und feinsinniger gestellt werden als mit dem verbitterten Kampf darum, ob etwas als «Philosophie» gelten darf. Zum anderen erlaubt dieser Zugang auch, unabhängig davon, ob es woanders etwas Ähnliches zu «Philosophie» gegeben habe, eine im Zweifelsfall weniger «vorbelastete» Auseinandersetzung mit nichtwestlichen (oder auch westlichen) Quellen.

Beide Konsequenzen sind verbunden damit, dass die Übertragung des Gesamtpakets der akademischen Philosophie erschwert ist, weil sie sich in dieser Form und Ausprägung in einem bestimmten historischen Kontext entwickelt hat. Wenn die Untersuchung, der Vergleich o. ä. jedoch auf einen, gemessen am «Gesamtpaket» der Philosophie etwas «kleinteiligeren» Bereich abzielt – wie etwa «Ethik» oder «Logik» – erhöht das m. E. die Chance, dass der Bereich höher auf der von Chakrabarti und Weber formulierten *ladder of abstractions* ange-

124 Vgl. z. B. Wimmer 2004, 96 ff. und 139.



siedelt werden kann bzw. sich eher als «generisch» erfassbar erweist. Eine Kategorisierung als «Ethik» wäre vermutlich in aller Regel ausreichend allgemein und nicht notwendigerweise mit den beschriebenen negativen Konsequenzen der Umformung verbunden. Auch hier muss freilich mit Vorsicht gewaltet werden, da die Teilbereiche der Philosophie mitunter ebenfalls stark kontextuell geprägt und nicht ohne weiteres für die Untersuchung in globaler Perspektive geeignet sind. Gerade die Bezeichnung «Metaphysik» ruft in Erinnerung, wie sehr ihr Ausgangspunkt in einem sehr speziellen griechischen Kontext liegt. Das heißt, wie auch im Falle von «Philosophie», aber nicht, dass eine Auseinandersetzung mit Ideen, Texten o. ä. aus z. B. indischen Kontexten, die u. U. als der Metaphysik sehr ähnlich beschrieben werden könnten, verunmöglicht wäre – ganz im Gegenteil. Es muss aber auch hier mit der entsprechenden Vorsicht gewaltet werden, um die nichteuropäischen Strukturen nicht durch eine aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten oder Verwandtschaften evozierte Kategorisierung als «Metaphysik» zu überschreiben und umzuformen.<sup>125</sup> Das heißt also auch, dass es wohl Teilbereiche geben wird, bei denen eine direkte Übertragung leichter möglich ist, bei anderen weniger oder in vielen Fällen womöglich auch überwiegend nicht.

«Ethik» und «Logik» zählen wohl sicher zu den Kategorien, die sich leicht übertragen lassen und das auch ohne größere Gefahr einer kontextwidrigen Umformung. Das ist im Sinne der mathematisch-universalen Logik m. E. selbst-evident (obgleich auch die die Mathematik in den vergangenen Jahren aus postkolonialer, antirassistischer Sicht als kulturell geprägtes, weißes Herrschaftsinstrument in Frage gestellt wurde). Und auch für die Ethik wäre es wohl ein fragliches Unterfangen, zu argumentieren, dass in buddhistischen oder aztekischen Kontexten keine Überlegungen zum sittlichen Verhalten und der Frage danach, was man tun dürfe, angestellt worden seien. Womöglich wurden diese Überlegungen aber nicht abgesondert von anderen unternommen, d. h. womöglich existiert keine eigene Kategorie dafür. Es wäre daher fatal, aufgrund begrifflicher Leerstellen auf inhaltliche Inkongruenz oder Irrelevanz zu schließen. Umso mehr zumal «ethische» Vorstellungen in anderen Gesellschaften, z. B. die Vorstellungen über richtig und falsch, darüber, was als «gut für» oder «schlecht für» zu erachten ist sowie welche ethischen Werte im Vordergrund stehen, beträchtlich variieren können. Gleichermäßen wäre es daher gefährlich, Kategorien aus der westlichen Ethik wie «Nominalismus» oder «Deontologie» einfach übertragen zu wollen, was stets der behutsamen Reflexion bedarf und der Sensibilität für kontextuelle Zusammenhänge. Die Problematik im Großen, d. h. mit der Zuschreibung von «Philosophie», droht sich sonst auf mehreren kleineren Ebenen zu replizieren. Im Zweifelsfall liegt es nahe, darauf zu verzichten, Denken aus nichtwestlichen Kontexten mit westlich-philosophischen

---

125 Siehe dazu auch Maffie 2014.

Kategorien beschreiben zu wollen, und wenn, dann in vorsichtiger Annäherung und in steter Bereitschaft zur Berücksichtigung der Gegebenheiten.

### **Jenseits von Eurozentrismus und Interkulturalität: Philosophie in globaler Perspektive**

Wie könnten also Ansätze aussehen, Philosophie in einer globalen Welt zu denken und akademisch zu betreiben, ohne sich dabei des Begriffs «Philosophie» auf problemgenerierende Weise zu bedienen oder sich auf die bequeme Position des Eurozentrismus zurückzuziehen, aber auch ohne mit dem «Fetisch der Interkulturalität» neue Probleme zu schaffen, die die Integration ebenfalls erschweren?

Die Antwort scheint zunächst sehr simpel: Es handelt sich bei den Grundproblemen u. a. der IKP<sub>C</sub> in meiner Analyse um Sprachverwirrungen im Sinne Wittgensteins, sowohl was die Begriffe «Kultur» und «Interkulturalität» betrifft, als eben insbesondere auch «Philosophie». Wird die Verwirrung behoben, können auch die Probleme (oder zumindest große Teile davon) verschwinden. Eine genauere Betrachtung des «Philosophiebegriffs» jenseits der Dichotomie von Eurozentrismus und Interkulturalität verspricht durch gebrauchstheoretische Begriffsanalyse einen pragmatischen Lösungsansatz. Es geht um einen Philosophiebegriff, der auch im 21. Jahrhundert global operational sein kann, ohne dabei die Geschichte der Philosophie und ihre gewachsenen Strukturen zu missachten. Weder sind die Vorschläge jedoch dazu gedacht noch dafür tauglich, Institutionen oder akademische Strukturen von Grund auf zu ändern – dieser Anspruch der IKP<sub>C</sub> erweist sich m. E. als Irrweg. Vielmehr handelt es sich um eine Veränderung des individuellen Begriffsverständnisses durch Anerkennung (im Sinne von Beissers «paradoxical theory of change») der Vielfalt des Begriffs und seiner Geschichte, was gewissermaßen eine Liberalisierung darstellt: ein liberaler und zugleich reflektiert-restriktiver Umgang mit dem Philosophiebegriff, ohne Festhalten an eurozentrischen oder interkulturell-programmatischen Strukturen, sowohl kritisch als auch in Anerkennung der europäisch-westlichen Prägung.<sup>126</sup>

Die Vergangenheit der Wissenschaft und der akademischen Philosophie ist unumkehrbar: Das komplexe Gebäude oder gar die verwinkelte Stadt des Wortes «Philosophie» bildet, um im Bild Wittgensteins zu bleiben, die Grundlage für alle Erweiterungen, Neu-Interpretationen und auch Neubauten. Die Komplexität des Gebäudes weist auf die Vielfalt an historischen und gegenwärtigen Gebrauchsmöglichkeiten von «Philosophie», die in ihrer Vielfalt weit über die akademische Verwendung hinausgehen, ohne dadurch trivialisiert oder zweitrangig zu sein. Ich plädiere dafür, dieser Komplexität durch eine recht strikte Trennung im wissenschaftlichen Sprachgebrauch gerecht zu werden.

---

126 Vgl. Wallerstein 1997, 38.

Meine Argumentation basiert auf der reflektierenden Trennung von alltags-sprachlichem und wissenschaftlichem Gebrauch, da m. E. viele Probleme im Umgang mit «Philosophie» in globaler Perspektive eben aus einer Missachtung der verschiedenen Bedeutungen und Ebenen der Verwendung von «Philosophie» resultieren. Auch wenn Ähnlichkeiten bestehen, müssen diese m. E. nicht als «Philosophie» gefasst werden, die im wissenschaftlichen Kontext eben keinen ausreichend generischen Begriff bildet. Auch wenn einige Formen westlichen Denkens historisch vielleicht als «Philosophie» bezeichnet worden sein mögen oder alltags-sprachlich immer noch werden, gilt es Missverständnisse durch Doppelbelegungen wie im Falle der IKP<sub>C</sub> zu vermeiden, ohne das als Abwertung o. ä. misszuverstehen. Die Schwierigkeit der Begriffsverwendung entsteht historisch v. a. durch die Herauslösung bzw. Hervorhebung gewisser Traditionslinien als «Philosophie» als wissenschaftliche Disziplin im modernen Sinne. Auch wenn meiner Empfehlung, «Denken» o. ä. mit «Philosophie» – wenn überhaupt – nur sehr reflektiert gleichzusetzen, nicht gefolgt werden mag, bleibt die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungsebenen relevant: Das Denken Dōgens wäre in diesem Sinne zugleich Philosophie und eben nicht Philosophie. Wie zuvor betont: «Thinking is so much more than just philosophy.»<sup>127</sup>

Auf der Ebene der alltags-sprachlichen Verwendung erhebe ich keinen Einwand gegen den Gebrauch von «Philosophie» für Formen des Denkens weltweit: Der bedeutungsgenerierende, alltags-sprachliche Gebrauch ist m. E. unbedingt ernst zu nehmen, bedarf nicht der Korrektur und ist keinesfalls «defizitär» o. ä. In einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist es hingegen m. E. grundsätzlich nicht gleichgültig, ob von «Philosophie» oder beispielsweise «kritischem Denken» die Rede ist, da die Kategorien unseres Denkens die Wahrnehmung der Welt bestimmen. Jedoch wäre es ein fataler Irrtum, zu schließen, dass deswegen z. B. japanisches Denken nicht in die akademische Philosophie integriert werden könnte: Nicht nur zeigen sich viele thematische und formale Äquivalenzen, sondern auch Inhalte und Methoden, die für die akademische Philosophie interessant bis relevant sind und das Potential haben, zahlreiche philosophische Diskurse bereichern oder gar transformieren zu können. Nichtwestliche Quellen können durch eine angemessene, d. h. kontext- und begriffssensible sowie selbstreflektierte Rezeption, Teil der akademischen Philosophie werden. Durch diese begrifflich reflektierte Öffnung kann die Philosophie ihrem Anspruch des (selbst)kritischen Fragenstellens auch in globaler Perspektive gerecht werden und den bisherigen Rahmen verändern. Das stellt nicht nur eine Erweiterung, sondern m. E. auch eine grundsätzliche Bereicherung philosophischen Denkens dar. Während das Resultat des Einbezugs auch im akademischen Sinne «Philosophie» ist, bleibt «Philosophie» für die Bezugspunkte in der nichtwestlichen Vormoderne stets eine Fremdbezeichnung. Diese stete Differenzierung und der vorsichtige begriffliche Umgang reguliert die Gefahr einer kate-

---

127 Burik 2009, 38. Vgl. ebd., 37–45.

gorialen Umformung o. ä. und lässt den Raum dafür, dass etwas auch jenseits der bestehenden Kategorien Beachtung finden kann, insbesondere da darin, wie Hijiya-Kirschnerit treffend formuliert, «womöglich das Wesentliche an der Sache» liege.<sup>128</sup>

Ein zeitgemäßer und theoretisch fundierter globalphilosophischer Ansatz bedeutet m. E. (ähnlich der besprochenen dritten Position Heisig et als.) entsprechend, die graecoromanisch-abrahamitischen Grundlagen und Rahmenbedingungen der akademischen Philosophie zu akzeptieren, ohne sich darauf zu beschränken oder sie gar zu verabsolutieren.<sup>129</sup> Das heißt, dass nichtwestliche (und bislang vernachlässigte westliche) Quellen ebenso untersucht werden, wie aus diesen Quellen Inhalte, Methoden etc. übernommen und u. U. auf die etablierte akademische Philosophie angewendet werden (können). Um eine gewaltvolle Aneignung oder eurozentrische Umformung zu vermeiden, ist das nur dann erfolgversprechend, wenn die «Abstemplung» als «Philosophie» vermieden und nicht z. B. Dögens Werk als «Philosophie», sondern etwa als sein «Denken» untersucht wird. Mit dieser Feststellung ist weder eine Abwertung verbunden, noch eine Auseinandersetzung mit den Quellen in anderen Fächern (auch in inter- oder transdisziplinärer Zusammenarbeit) oder auch ganz außerhalb der westlichen Strukturen der Universitäten verhindert. Es geht auch hier um einen anderen, nüchternen Blick auf die Philosophie, der eben nicht die in der IKP<sub>C</sub> anzutreffende, durchaus von Empörung geprägte Haltung der «Wiedergutmachung» für europäische Expansion und mindestens begrifflichen Kolonialismus wiederholt. Der entscheidende Punkt ist vielmehr, die *europäisch-westliche* Prägung der Universitäten, Wissenschaften und insbesondere auch der Philosophie nicht *eurozentrisch* zu verstehen, sondern die Offenheit zu bewahren, nichtwestliche Denkansätze, «Traditionen» etc. ernst zunehmen und bei entsprechender «Relevanz» auch im Rahmen der akademischen Philosophie zu behandeln. Das ist eine Frage der Abwägung, deren Beantwortung nicht von jedem und nicht zu allen Gegebenheiten gleich ausfallen muss. Denn nur weil etwas einen außereuropäischen Ursprung hat, macht es das noch nicht allgemein-wissenschaftlich oder speziell philosophisch «relevant». Es müsse nicht, wie Elberfeld treffend formuliert, «[...] wahllos alles miteinbezogen werden [...]».<sup>130</sup>

Das Bild verschiedener «Aggregatzustände», das Josephson findet, um die Unterschiede zwischen prämodernen japanischen Phänomenen und ihrer modernen Kategorisierung als «Religion» zu beschreiben, kennzeichnet m. E. auch treffend das Verhältnis von Philosophie und Formen nichtwestlichen Denkens.<sup>131</sup> Diese liegen in anderen «Aggregatzuständen» vor als die Philosophie: Das heißt

128 Hijiya-Kirschnerit 1988, 197. Vgl. ebd., 196–198.

129 Vgl. Heisig et al. 2011, 20 f.

130 Elberfeld 2017b, 150. Vgl. ebd.

131 Vgl. Josephson 2012, 8 f.

also gerade *nicht*, dass sie nicht ineinander «übersetzt» oder «umgeformt» werden könnten, macht aber deutlich, *dass* entscheidende Unterschiede bestehen. Sie als «Philosophie» zu bezeichnen, entreißt sie ihrer ursprünglichen Seinsweise ebenso wie eine Umformung von Wasser in Eis oder in Dampf. Josephsons Ausführungen am Beispiel Japans sind auch hilfreich für das Verständnis, dass sogar eine vermeintlich allgemeine Kategorie und anthropologische Konstante wie Religion zunächst eine Kategorie aus einem spezifisch europäisch-westlichen Kontext darstellt.<sup>132</sup> Auch die Formung der akademischen Philosophie fand zwar, ebenso wie die Entstehung der Universitäten und anderer Disziplinen, in einem solchen Kontext statt, also unter Einfluss der europäischen Expansion und der inhaltlichen Interessen und Fragestellungen von bestimmten Gruppen, «Netzwerken», generationsübergreifenden Verbindungen (wie Lehrer-Schüler-Ketten) o. ä., deren Argumente, Austauschprozesse und Konflikte in ihren spezifischen Ausprägungen eine entscheidende Rolle spielten. Mein Punkt dabei ist allerdings, dass es sich dabei um *keinen* abgeschlossenen Prozess handelt.

Ist der Begriff «Tradition» selbst, wie besprochen, nicht besonders präzise, besagt er doch, dass die entsprechenden Denker, eng oder lose, mit Bezug auf die gleichen oder ähnliche Quellen, in Netzwerken, Rezeptionslinien oder Rivalitäten arrangiert sind und gewissermaßen das Denken «weitertragen». Das heißt: Sie rezipieren die Werke anderer Denker, die wiederum andere rezipiert haben etc., greifen Themen auf, führen Argumente weiter, widersprechen, widerlegen oder nehmen Inspiration für ihr eigenes Denken auf. Sie stützen sich auf einen «Kanon» an Texten und Vorgängern, der ihnen in ihren Studien der Philosophie (wie auch anderer Wissenschaften) zugänglich war und wurde. Es geht dabei nicht darum, dass jeder in einem Netzwerk jeden gelesen und rezipiert hat; vielmehr geht es um Interaktion und Bezüge aufeinander oder doch auf die gleichen oder ähnliche Quellen, durch welche eine Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte erkennbar wird. Eine alternative, allgemeinere Formulierung für «Netzwerke», «Tradition», «Wirkungs-» oder «Rezeptionsgeschichte» wäre «Beziehung»: Denker und Quellen stehen in einer Beziehung zueinander, durch Lektüre, Kritik, Widerspruch, allgemeine Rezeption, ggf. auch in einem Dialog im Falle von Zeitgenossen. Es ist dabei zunächst von geringer Wichtigkeit, worin die Beziehung und Bezugnahme genau besteht. Der entscheidende Punkt ist, *dass* es eine Bezugnahme gibt, d. h. vielmehr ein ganzes Netz bzw. *entanglements* von Bezugnahmen, und Bezugnahmen auf andere Bezugnahmen. Quellen aus China oder Japan sind hingegen nicht Teil des Geflechts an Bezugnahmen – bis sie es schließlich werden, etwa kurzzeitig bei Leibniz oder eben in gegenwärtigen globalphilosophischen Bestrebungen. In Anerkennung und Gewährsein der eurozentrischen Geschichte und Prägung ist die akademische Philosophie insofern erweiterbar, als durch die Rezeption entsprechender Quellen, die bislang nur in anderen akademischen Kontexten thematisiert wurden, jene nun Anteil an den bis-

---

132 Vgl. Josephson 2012, 2–6. Vgl. ebd., 255–259.

lang graecoromanisch-abrahamitischen «Netzwerken» bekommen und sich neue Gruppierungen, Rivalitäten und Lehrer-Schüler-Ketten im Sinne Collins' bilden können. So verstanden sind die «graecoromanisch-abrahamitischen» Traditionslinien der akademischen Philosophie nicht abgeschlossen, sondern im Vollzug offen für Erweiterungen und Neuerungen, die dann auch Teil des «Aggregatzustands» Philosophie werden.

Wenn Weber von einer «postkomparativen Philosophie» oder einer «postkomparativen globalen Philosophie» spricht, geht das in eine ganz ähnliche Richtung: Es gehe ihm zufolge zunächst u. a. um ein «offenes Auge» für «philosophische Ideen und Gedanken [...], wo immer man ihnen begegnet», und ein «imaginatives Zusammendenken» jenseits von Kategorisierungen wie «Kulturen», Sprachen, Disziplinen o. ä.<sup>133</sup> Gerade wenn die philosophische Standardauffassung (durchaus etwas großspurig) besagt, dass die Philosophie als grundlegendste aller Fragenstellerinnen keinen eingeschränkten Fachbereich habe, dann ist die offensichtliche Konsequenz daraus, dass nichtwestliches Denken *nicht* als «Philosophie» deklariert werden muss, um philosophisch untersucht werden zu können. Ein «offenes Auge» ist also nicht nur möglich, sondern auch geboten: Denn obgleich es nicht ratsam ist, nichtwestliches Denken als «Philosophie» zu bezeichnen, kann es zugleich eben auch nicht einfach außer Acht gelassen werden. Aufgrund des Anspruchs der Philosophie an sich selbst, aufgrund der Erfordernisse einer globalen Perspektive und nicht zuletzt, da hier Chancen zur Selbstreflexion und zum Wachstum für die akademische Philosophie selbst liegen (etwa, wie zuvor formuliert, durch die kritische Auseinandersetzung mit und dem kritischen «Auseinandergesetzt-Werden» durch nichtwestliches Denken).<sup>134</sup> Zugleich bedarf es für das Philosophieren im 21. Jahrhundert (zwischen Schulen europäisch-westlicher Tradition ebenso wie zur Auseinandersetzung mit Texten, Denkern und Traditionen aus anderen Epochen und Gesellschaften) keines Überbaus wie den der IKP. Neben Sprachkenntnissen bedarf es v. a. der wissenschaftshistorischen Selbstverortung, der Reflexion der Begrifflichkeiten sowie der hermeneutischen Behutsamkeit, des Miteinbezugs von Quellen nichtwestlicher intellektueller Traditionen, darunter auch solcher, die per se in einer globalen («interkulturellen», «komparativen») Situation befunden haben, wie etwa Nishida, Mou, Radhakrishnan u. v. a.<sup>135</sup>

Die Bezeichnung «globalphilosophisch» / *global philosophy* erachte ich, wie argumentiert, für geeigneter, weniger vorbelastet bzw. kompromittierend als «interkulturelle»/«komparative Philosophie», deren Unstimmigkeiten und spezifischen Probleme auf globales Philosophieren als solches übertragen werden können. Sie, wie auch «Weltphilosophie», *fusion philosophy*, *constructive engagement*, *integrative*

133 Vgl. Weber 2017, 8–10. Kurzzitate von ebd., 9. Vgl. Chakrabarti und Weber 2016b, dort z. B. 15 und 19–29.

134 Vgl. Obert 2009, 314.

135 Vgl. Elberfeld 2017b, 150 f.

*philosophy* u. v. a. sowie Denker, die ohne einen festen Begriff operieren, deuten aber alle auf ähnliche Bestrebungen, die eurozentrischen Beschränkungen der Philosophie zu überwinden.<sup>136</sup> Analog zu Webers «postkomparativer globaler Philosophie» könnte auch von einer «postinterkulturellen globalen Philosophie» die Rede sein, wobei letztlich m. E. «postkomparativ» und «postinterkulturell» verlustfrei ausgelassen werden können.<sup>137</sup> Beides bezeichnet, was ich mit «Globalphilosophie» meine: Einen wertneutralen und richtungsübergreifenden Überbegriff zur allgemeinen Beschreibung von Philosophie in globaler Perspektive, unter Vermeidung normativer oder methodischer Einengungen. Es gehe bei «global philosophy» um Offenheit, wie Connolly treffend formuliert.<sup>138</sup> «Globalphilosophie» bleibt auch in dieser begrifflich neutraleren Fassung freilich mit Tücken verbunden: Auch wenn aufgrund vermeintlicher Ähnlichkeiten Übertragungen gerechtfertigt scheinen, bedarf es der Sorgfalt und Reflexion, insbesondere wenn es um die Anwendung von «eigenen» Begriffen auf «anderes» Denken geht.<sup>139</sup>

Im Sinne der globalphilosophischen Perspektive geht es letztlich darum, nichtwestliches Denken auch in philosophischer Perspektive (d. h. mit den Begriffen, Methoden, Erkenntnissen der Philosophie) selbstreflektiert und mit interdisziplinärer Offenheit zu behandeln. Da diese *philosophische* Verarbeitung freilich in vielen Fällen eine «Rekonstruktion» jenes Denkens mit den «Mitteln der Philosophie» bedeutet, wie etwa Maffie treffend zeigt, geht es um einen umsichtigen Umgang mit den Quellen und Dialogpartnern.<sup>140</sup> Das heißt in Maffies Sinne, dass bei einer philosophischen Auseinandersetzung mit etwas, das philosophisch relevant scheint, beachtet werden muss, dass es zudem auch eine innere Logik und innere Strukturen dieses Denkens gibt, die eben nicht nur in Abhängigkeit der Attraktivität für moderne westliche Rezipienten einen Wert zugesprochen bekommen sollten.<sup>141</sup> Wenn aber philosophisch keine *grundsätzlichen* Unterschiede im Umgang mit Quellen unterschiedlicher Provenienz gemacht werden, kann präzise dadurch eine Form von «Gleichrangigkeit» und «Augenhöhe» entstehen, jenseits eines «Sonderstatus». Solange zudem ein Gewährsein

136 Vgl. Connolly 2015, 193–209, v. a. 208, Endnote 2. Vgl. Chakrabarti und Weber 2016b, u. a. 15 und 19–29. Vgl. Weber 2017, 8–10.

137 Siehe Weber 2017.

138 Vgl. Connolly 2015, 193 f.

139 Wenn z. B. Stenger etwas opak (etwa ohne die Traditionen genauer zu benennen und z. B. zwischen dem *mu* 無 oder der *sūnyatā* (jap. *kū* 空) oder anderem zu differenzieren) und ohne tiefere Ausführungen auf das «Nichts» asiatischer Traditionen verweist, um das «Zwischen» zu erklären, dann kann darin tatsächlich der Grundstein für eine gelungene globalphilosophische Betrachtung liegen. Zugleich spannt das gerade in seiner Version einen sehr weiten Bogen, der mit differenzierender, sprach- und sachkundiger Reflexion gefüllt werden müsste, was nicht unmöglich ist, aber Herausforderungen bereithält. Vgl. Stenger 2006, 442 f.

140 Vgl. Maffie 2014, 3 f.

141 Vgl. Maffie 2014, 3 f.

darüber besteht, dass der Rahmen wissenschaftlich-philosophischer Untersuchungen ein westlich geprägter ist und entsprechend Disparitäten, Verzerrungen etc. vorkommen oder entstehen können, gibt es m. E. keinen Grund, von einer philosophischen Untersuchung z. B. aztekischen oder prämodern-japanischen Denkens abzusehen. Denn wie zuvor formuliert: Bloß weil nichtwestliches Denken in eine andere Lagerstatt gebettet wird, bedeutet das nicht zwangsläufig, dass es sich um ein Prokrustesbett handelt, wenn die innere Logik sowie die kontextuellen und historischen Zusammenhänge jenes Denkens beachtet und die Rekonstruktionen als solche thematisiert werden.

Da die Formulierung «Globalphilosophie» bzw. «globale Perspektive» der Erkenntnis entspringt, dass die eurozentrische Ausrichtung der akademischen Philosophie einer Erweiterung und Veränderung bedarf, um überhaupt dem eigenen grundlegenden philosophischen Anspruch genügen zu können, wird die Bezeichnung (wie alle anderen genannten auch) spätestens redundant, sobald dieses Ziel erreicht ist, da ja auch «philosophisch» alleine genügen würde, um diesen Anspruch auszudrücken. Shohat und Stam formulieren in anderem Zusammenhang: «If the term no longer serves this function, it should be dropped.»<sup>142</sup> Das gilt, wie für jeden anderen Terminus, auch für «globalphilosophisch», was in diesem Sinne wohl vielmehr eine Art «Wegmarkierung» ist, obgleich dieser Ausdruck auf längere Sicht seine Funktion noch nicht erfüllt haben wird. Daher charakterisiert m. E. gerade auch die Formulierung «philosophy without borders» von Chakrabarti und Weber den globalen Anspruch und das Ziel philosophischen Denkens überaus treffend. Weber kontert einen möglichen Einwand treffend:

Natürlich wird man bei diesem globalen Bezugsrahmen schnell mit dem Vorwurf konfrontiert, dass man doch hierbei Dinge zusammenmische, die nicht zusammengehörten, worauf der postkomparative globale Philosoph ebenso natürlich und selbstbewusst antwortet: ja, darum geht es doch gerade!<sup>143</sup>

Darum geht es in der Tat als einen der entscheidenden Punkte, auch um bestehende Beschränkungen durch eurozentrische Strukturen aufzubrechen, d. h. die Strukturen, die diktieren, dass etwas nicht zusammengehöre. Schließlich werden japanische Quellen durch eine philosophische Rezeption auch zu einem Teil der akademischen Philosophie. Die Formulierung «Globalphilosophie» erlaubt auch in diesem Sinne eine differenziertere Beschreibung und Auseinandersetzung mit den zahlreichen historischen wie kontemporären *entanglements* und *disentanglements* zwischen Individuen ebenso wie zwischen Kollektiven, ähnlich wie das für «Globalgeschichte» der Fall ist, und trägt damit zur Entwicklung nichteurozen-

142 Shohat und Stam <sup>2</sup>2014, 47.

143 Weber 2017, 9. Vgl. ebd. Vgl. Chakrabarti und Weber 2016b.



trischer Narrative bei.<sup>144</sup> Wie Conrad betont, gehe es um ein «Bewusstsein für globale Zusammenhänge»<sup>145</sup>, nicht um eine zwingende Ausdehnung der Untersuchung auf «die ganze Welt», was m. E. auch für Globalphilosophie gilt. Das «Bewusstsein für globale Zusammenhänge» und die Komplexität der Wechselwirkungen trägt zur Überwindung eines «Tunnelblicks» und einseitiger Fokussierung bei, sowie zur Etablierung einer relationalen Perspektive, ohne etwa den «Westen» und «Nicht-Westen» zu stark vereinfachend gegenüberzustellen oder verflechtend zu reifizieren. Vielmehr können so die vielen Schattierungen und Vagheiten der *entanglements* innerhalb und zwischen bestimmten Gruppen in den Blick rücken sowie ihre unterschiedlichen Grade der Interaktion oder auch dem Mangel an solcher.<sup>146</sup>

Gerade die *disentanglements* müssen verstärkt in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken, nicht nur als Gegenmaßnahme zu den Einseitigkeiten des durchweg positiv verstandenen Interkulturalitätsbegriff der IKP<sub>C</sub>. Es geht auch um die Leerstellen, die Nichtverbindungen, die negativen Kontakte, die nichtegalitären Beziehungen, die Formen von (epistemischer) Gewalt (wie Plünderungen, Aneignung etc.), den möglichen «cultural cannibalism»<sup>147</sup> und die generellen Entflechtungsprozesse. Gerade der Definitionswandel von Philosophie um das Jahr 1800 herum ist ein Entflechtungsprozess, in dem sich die akademische Philosophie herauskristallisiert und vom (intellektuellen) Denken im Rest der Welt «entflechtet». Das muss ebenso beachtet werden wie Prozesse des Verflechtens: Auch diese Entflechtungsprozesse bilden Geschichte und Gegenwart. Das ist eine zentrale Erkenntnis, wenn es darum geht, mit der eurozentrischen Vergangenheit, ihren Kontexten und Auswirkungen auf heute umzugehen, ohne sie sofort zu werten. Durch *diese* Akzeptanz des Eurozentrismus wird es erst möglich, ihn nachhaltig in der Gegenwart zu überwinden bzw. zu transformieren, ganz wie Beisser in seiner *paradoxical theory of change* formuliert.

Letztlich liegt ein zentraler Aspekt globalphilosophischen Arbeitens stets in Formen der Inter- und mitunter, je nach Begriffsverständnis und spezifischen Gegebenheiten, auch Transdisziplinarität – also anderen Formen der *entanglements*, die zwar auf den bestehenden Disziplinen aufbauen, aber sich nicht darauf beschränken lassen. Mehr Interdisziplinarität bedeutet, verstärkt auf die vielseitige Literatur der diversen Wissenschaften zurückzugreifen und für die Philosophie zu nutzen, die verwendeten Begriffe genauer zu fassen und durch die Präzisierung nicht nur einen Beitrag zu Philosophie in globaler Perspektive zu leisten (und ggf. präzisere Lösungsvorschläge erarbeiten zu können), sondern auch, auf

144 Vgl. Völkel 2006, 344. Vgl. Marks <sup>3</sup>2015, 10–15.

145 Conrad 2013, 9f. Vgl. ebd. Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 40.

146 Vgl. Conrad und Randeria <sup>2</sup>2013, 39ff. Vgl. Conrad 2005, 247. Vgl. Gassmann et al. 2018, 40f.

147 Vgl. Nederveen Pieterse 1994, 139–144.

philosophische Art einen Beitrag zu beispielsweise Japanologie oder Geschichtswissenschaft leisten zu können. Im Dialog der Wissenschaften könnte es so gelingen, ein angemessen komplexes und vielseitiges Bild zu zeichnen. Das ist auch angebracht aufgrund der vielfältigen Perspektiven und Spezialisierungen (allein in den Kulturwissenschaften) sowie zur Organisation des auch fachübergreifenden Diskurses.<sup>148</sup> Wenn Kurt Flasch von «querlesen» als Lösung bereits in einem rein westlichen Rahmen rät, so gilt dies umso mehr in globaler Perspektive und kann mit einem aktiven «querforschen» ergänzt werden.<sup>149</sup> Auch hier wird es viele wissenschaftspraktische Details zu beachten geben, etwa die verschiedenen Prüfungsordnungen, Prüfungsberechtigungen und die gewachsenen Strukturen und Idiosynkrasien verschiedener Fächer, Fakultäten und Universitäten. Auch aufgrund der praktisch benötigten Fähigkeiten für globalphilosophisches Arbeiten, allen voran entsprechende philologische, aber auch historische und landeskundliche Kompetenzen, ergeben sich vielfältige Formen interdisziplinären Arbeitens – Formen, die ja auch bereits durchaus bestehen.

Veränderungen auf individuellem Level beeinflussen nicht nur die künftige Geschichte der Philosophie, sondern auch ihre Inhalte, ebenso wie die Teildisziplinen der Philosophie und auch das Verhältnis zu anderen Wissenschaften: Denn individuelle Forschende, die sich mit globalphilosophischen Themen auseinandersetzen, werde diese Ansätze in ihren Schriften und ihrer Lehre weitergeben (selbst, wenn sie sich dagegen aussprechen sollten). Aus einer veränderten akademischen Praxis können sich dann auch neue Strukturen des Wissenschaftsbetriebs entwickeln, wie das etwa bereits etwa in «Exzellenzclustern» der Fall sein kann, in Forschungsgruppen, in gewissen Masterprogrammen o. ä. Zugleich verändert sich auch die Disziplin Philosophie selbst: Neue Teilbereiche, die sich in den letzten hundert Jahren bereits als gesonderte Bereiche etabliert haben (etwa Technikphilosophie, Kulturphilosophie) und auch die Öffnung der philosophischen Debatte für Argumente und Erkenntnisse aus Naturwissenschaften wie Physik oder Neurowissenschaften belegen eine prinzipielle Wandelbarkeit. Eine «Transformation» kann also keinesfalls als eine – aus wie auch immer noblen Motiven – normativ verordnete in Erscheinung treten wie in vielen Vorschlägen der IKP<sub>C</sub>, sondern vielmehr als eine Art akademische «grassroots-Bewegung». D. h., dass sie «von unten» wirken wird, also durch die Forschung und Lehre sowie die Kommunikationspraxis in der Philosophie, durch eine praktische Interdisziplinarität, Disziplinen- und Fakultätsüberschreitung sowie einem (selbst-)reflektierten Umgang mit den bestehenden Strukturen, institutionellen und historischen Entwicklungen in der Wissenschaft. Das ergibt sich nicht zuletzt aus einem genuinen Forschungsinteresse und aus dem Anliegen und Selbstverständnis der Philosophie als kritisch-rationale Auseinandersetzung selbst. Allein dem-

148 Vgl. Gassmann et al. 2018, 41 f.

149 Vgl. Flasch 2003, 65. Ein bescheidenes Beispiel stellt die vorliegende Arbeit dar.

nach sind zusätzliche vermeintlich moralische Gründe, andere «Kulturen» und ihre geistigen Erzeugnisse zwingend beachten oder integrieren zu müssen, unnötig, wenn nicht gar verfehlt.

Die Frage lautet letztlich nicht, warum man sich als Philosoph mit nicht-westlichem Denken beschäftigen sollte. Sie lautet in globaler Perspektive vielmehr: Warum nicht? – auch ganz im Sinne von Wittgensteins Aufforderung: «[...] [D]enk nicht, sondern schau!»<sup>150</sup> Wie ich gezeigt habe, gibt es keinen der Philosophie inhärenten Grund, nicht globalphilosophisch zu agieren und entsprechende Quellen zu rezipieren (auch eingedenk aller praktischen Probleme). Denn entscheidend ist letztlich doch, den Schritt zu einer globalen Perspektive kontinuierlich zu vollziehen und die Offenheit zu wagen.

---

150 PU, §66. Vgl. ebd.

# Bibliographie

## Siglen

- AA** Akademie-Ausgabe (Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1900 ff.)  
Zitiert nach: Bonner Kant Korpus / Korpora.org, elektronische Volltextdatenbank zu Kants Gesammelten Werken, URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html> [Zugriff: 28.01.2021]
- GLU** Baraldi, Claudio, Giancarlo Corsi und Elena Esposito (1997): *GLU – Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GSE** Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
- HN** Handschriftlicher Nachlass (AA 14–23)
- PG** Physische Geographie (AA 09)
- PU** Philosophische Untersuchungen  
Zitiert nach: Ludwig Wittgenstein (1984): *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 225–580.
- TLP** Tractatus logico-philosophicus  
Zitiert nach: Ludwig Wittgenstein (1984): *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–85.
- VGPh** Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie  
Zitiert nach: Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1993): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- VPhG** Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte  
Zitiert nach: Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1969 ff.): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 12, <sup>10</sup>2012, Erste Auflage 1986. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- WdG** Luhmann, Niklas (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

## Literatur / Quellen

- Acham, Karl, Raúl Fornet-Betancourt, Gerhard Larchner, Franz Wimmer (1994): «Disputatio: Die Erfindung Amerikas», in: König, Otto, Franz Renner, Michaela Wolf (Hrsg.): *Amerika im Gedächtnis. 500 Jahre Widerstand in Lateinamerika*. Wien u. a.: Böhlau, 53–71.
- Alatas, Syed Farid (2006): *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. New Delhi u. a.: Sage Publications.
- Alatas, Syed Farid (2016): «Religion and Concept Formation: Transcending Eurocentrism», in: Sunar, Lutfi (Hrsg.): *Eurocentrism at the Margins. Encounters, Critics and Going Beyond*. London und New York: Routledge, 87–102.
- Allen, Woody (Drehbuch/Regie) und Robert Greenhut (Produzent) (1984): *Broadway Danny Rose* [Film, DVD]. USA: Orion Pictures.
- Allinson, Robert E. (2001): «The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy *Malgré Lui*», in: Mou, Bo (Hrsg.): *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Chicago und La Salle: Open Court, 269–291.
- Amin, Samir (1988): *L'eurocentrisme: Critique d'une idéologie*. Paris: Anthropos.
- Amin, Samir (1989): *Eurocentrism*. Übersetzt von Russell Moore. New York: Monthly Review Press.
- Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. Erstveröffentlichung 1983. London und New York: Verso.
- Antor, Heinz (2006): «Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität: Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre», in: Ders. (Hrsg.): *Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 25–40.
- Antweiler, Christoph (2011): *Mensch und Weltkultur: Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung*. Bielefeld: Transcript.
- Antweiler, Christoph (2012a): «Universalismus und Kultur-Universalien», in: Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 191–197.
- Antweiler, Christoph (2012b): «Relativismus», in: Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 198–205.
- Anzenbacher, Arno (2006): *Einführung in die Philosophie*. 4. Auflage der überarbeiteten Neuausgabe 2002 (11. Gesamtauflage). Freiburg u. a.: Herder.
- App, Urs (1999): «Die Entdeckung des Zen», in: Brinker-von der Heyde, Claudia und Niklaus Largier: *Homo Medietas. Aufsätze zur Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern u. a.: Peter Lang, 13–26.
- App, Urs (2008): «The Tibet of the Philosophers: Kant, Hegel and Schopenhauer», in: Esposito, Monika (Hrsg.): *Images of Tibet in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century. Volume I*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 5–60.
- App, Urs (2010): *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Assmann, Aleida (2014): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.
- Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München und Wien: Carl Hanser.
- Assmann, Jan (2003): *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser.
- Aydin, Cemil (2007): *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought (1842–1945)*. New York: Columbia University Press.

- Barth, Boris (2005): «Die Grenzen der Zivilisierungsmission. Rassenvorstellungen in den europäischen Siedlungskolonien Virginia, den Burenrepubliken und Deutsch-Südwestafrika», in: Barth und Osterhammel 2005, 201–228.
- Barth, Boris und Jürgen Osterhammel (Hrsg.) (2005): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK.
- Bauck, Sönke und Thomas Maier (2015): «Entangled History», in: *InterAmerican Wiki: Terms – Concepts – Critical Perspectives*. URL: [www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/e\\_Entangled\\_History.html](http://www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/e_Entangled_History.html) [Zugriff: 16. April 2020]. Keine Seitenzahlen.
- Bauer, Wolfgang (2001): *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Herausgegeben von Hans van Ess. München: C. H. Beck.
- Bayerische Staatsoper (Hrsg.) (2016): *Die Meistersinger von Nürnberg*. Programmbuch zur Neuinszenierung am 16. Mai 2016 im Nationaltheater München. Konzept und Redaktion: Rainer Karlitschek, Julia Schmitt und Jeffrey Döring. München: Gotteswinter und Aumaier.
- Baz, Avner (2012): *When Words Are Called For. A Defense of Ordinary Language Philosophy*. Cambridge und London: Harvard University Press.
- Beck, Heinrich (o. J.): «Lebensabriss», Persönliche Webseite Becks, URL: <https://sites.google.com/site/profheinrichbeck/> [Zugriff: 18. Februar 2019].
- Becka, Michelle (2004): *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*. Frankfurt a. M. und London: IKO.
- Beckwith, Christopher (2015): *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Beisser, Arnold R. (1970): «The Paradoxical Theory of Change», in: Fagan, Joen und Irma Lee Shepherd (Hrsg.): *Gestalt Therapy Now. Theory, Techniques, Applications*. Palo Alto: Science and Behavior Books, 77–80.
- Bent, Amel (2004): «Ma philosophie» [Lied], geschrieben und komponiert von Amel Bent und Melanie Georgiades. Erstveröffentlichung 2004 auf dem Album *Un jour d'été*. Zitiert nach dem offiziellen YouTube-Kanal der Sängerin, Veröffentlichung des Videos: 25.10.2009, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=D38EUll1pM> [Zugriff: 10. Juni 2020].
- Bentley, Jerry H. (2011): «Cultural Exchanges in World History», in: Ders. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of World History*. Oxford und New York: Oxford University Press, 343–360.
- Bernal, Martin (1987): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bernasconi, Robert (1995): «Heidegger and the Invention of the Western philosophical tradition», in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 26, No. 3, 240–254.
- Bernasconi, Robert (1997a): «Philosophy's Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek», in: Ansell-Pearson, Keith, Benita Parry und Judith Squires (Hrsg.): *Cultural Readings of Imperialism. Edward Said and the Gravity of History*, New York: St. Martin's Press, 212–226.
- Bernasconi, Robert (1997b): «African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy», in: Eze, Emmanuel Chukwudi (Hrsg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge u. a.: Blackwell, 183–196.
- Bernasconi, Robert J. (2002): «Ethnicity, Culture, Philosophy», in: Bunnin, Nicholas und E. P. Tsui-James (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford u. a.: Blackwell, 567–581.

- Bernasconi, Robert (2017): «Facing up to the Eurocentrism and Rasicm of Academic Philosophy in the West. A Response to Davis, Direk, and Mills», in: *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 9, No. 2, 151–161.
- Bernreuter, Bertold (2007): «Zehn Fallstricke in der Praxis interkultureller Philosophie», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 16, 113–127.
- Bernreuter, Bertold (2011): «Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie. Praxis und Fiktion eines Ideals», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 101–114.
- Bickmann, Claudia (2006): «Einführung in die Themenstellung: ›Tradition und Traditionsbruch‹. Transformation der Philosophie zwischen Skepsis und Dogmatik», in: Bickmann et al. 2006, 1–15.
- Bickmann, Claudia, Hermann-Josef Scheidgen, Tobias Voßhenrich, Markus Wirtz (Hrsg.) (2006): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Amsterdam und New York: Rodopi.
- Billig, Susanne (2017): *Die Karte des Piri Re'is: Das vergessene Wissen der Araber und die Entdeckung Amerikas*. München: C. H. Beck.
- Bizumic, Boris und John Duckitt (2008): «‹My Group Is Not Worthy of Me›: Narcissism and Ethnocentrism», in: *Political Psychology*, Vol. 29, No. 3, 437–453.
- Bizumic, Boris und John Duckitt (2012): «What is and is not Ethnocentrism? A Conceptual Analysis and Political Implications», in: *Political Psychology*, Vol. 33, No. 6, 887–909. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2012.00907.x> [Zugriff: 8. Februar 2018].
- Bizumic, Boris (2014): «Who Coined the Concept of Ethnocentrism? A Brief Report», in: *Journal of Social and Political Psychology*, Vol. 2, No. 1, 3–10. URL: <https://doi.org/10.5964/jssp.v2i1.264> [Zugriff: 8. Februar 2018].
- Blackburn, Simon (1996): *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Blaut, James M. (1993): *The Colonizers Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York und London: Guilford Press.
- Blaut, James M. (2000): *Eight Eurocentric Historians. The Colonizer's Model of the World, Volume 2*. New York und London: The Guilford Press.
- Bohlken, Eike und Ralf Elm (2011): «Interkulturalität», in: Reinalter, Helmut und Peter J. Brenner (Hrsg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*. Wien u. a.: Böhlau, 372–383.
- Boidi, Christina (1988): «Ist ein freies, unabhängiges, eigenständiges Denken in Lateinamerika möglich?», in: *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 22, Nr. 56, 109–118.
- Bolten, Jürgen (2007): «Interkulturelle (Wirtschafts-)Kommunikation: ›Fach‹ oder ›Gegenstandsbereich‹? Wissenschaftshistorische Entwicklungen und studienorganisatorische Perspektiven», in: Moosmüller, Alois (Hrsg.): *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin*. Münster: Waxmann, 171–208.
- Botz-Bornstein, Thorsten (2006): «Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism. Toward a Philosophy of Ethnoscapes», in: *Philosophy East and West*, Vol. 56, No. 1, 153–171.
- Botz-Bornstein, Thorsten (2008): «Russian and Japanese Philosophies: A Comparative Study», in: *Philosophical Frontiers*, Vol. 3, No. 1, 65–85.
- Brague, Rémi (<sup>2</sup>2012): *Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage*. Herausgegeben von Christoph

- Böhr. Aus dem Französischen von Gennaro Ghiradelli übersetzt. Wiesbaden: Springer VS.
- Brancaccio, Lavinia (2007): *China accommodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Berlin: Frank & Timme.
- Braun, Ina und Hermann-Josef Scheidgen (Hrsg.) (2008): *Interkulturalität – Wozu? Hamid Reza Yousefi und Peter Gerdson im Gespräch*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Brooks, Mel (Produzent, Regisseur und Autor) (1981): *History of the World, Part I* [Film, DVD], USA: Brookfilms / 20<sup>th</sup> Century Fox.
- Brugger, Walter (Hrsg.) (1976): *Philosophisches Wörterbuch*. Vierzehnte, neu bearbeitete Auflage. Freiburg u. a.: Herder.
- Brugger, Walter und Harald Schöndorf (Hrsg.) (2010): *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Büchel, Helene (2015): «Interkulturelle Philosophie in Italien, Frankreich, Spanien/Portugal. Eine geschichtliche Annäherung», in: Fornet-Betancourt 2015a, 125–155.
- Burik, Steven (2009): *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking. Heidegger, Derrida, and Daoism*. Albany: State University of New York Press.
- Buruma, Ian und Avishai Margalit (2005): *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*. Reprint der Erstveröffentlichung 2004. New York u. a.: Penguin.
- Çakar, Naime (2014): *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. Bielefeld: Transcript.
- Cambridge Dictionary (o.J.): Lemma «philosophize», auf [dictionary.cambridge.org](https://dictionary.cambridge.org) der Cambridge University Press, URL: <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/philosophize> [Zugriff: 11. September 2020].
- Castro Varela, Maria do Mar und Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2. komplett aktualisierte und erweiterte Auflage, Bielefeld: transcript.
- Cesana, Andreas (2000): «Karl Jaspers und die Herausforderung der interkulturellen Philosophie», in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Jg. 13, 69–88.
- Cesana, Andreas (2007): «Kulturalität und interkulturelle Philosophie», in: Yousefi et al. 2007, 51–64.
- Chakrabarti, Arindam und Ralph Weber (Hrsg.) (2016a): *Comparative Philosophy without Borders*. London und New York: Bloomsbury.
- Chakrabarti, Arindam und Ralph Weber (2016b): «Introduction», in: Chakrabarti und Weber 2016a, 1–33.
- Chakrabarti, Arindam und Ralph Weber (2016c): «Afterword», in: Chakrabarti und Weber 2016a, 227–239.
- Chakrabarty, Dipesh (2008): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and historical difference*. Neuauflage mit neuem Vorwort. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2013): «Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte», in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römheld (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2., erweiterte Auflage 2013. 1. Auflage 2002. Frankfurt a.M.: Campus, 134–161.
- Chen, Xiaomei (2002): *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. Erste Auflage 1995. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield.
- Chew, Matthew (2000): «Politics and Patterns of Developing Indigenous Knowledge under Western Disciplinary Compartmentalization: The Case of Philosophical Schools in Mo-



- dern China and Japan», in: Kusch, Martin (Hrsg.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht u. a.: Kluwer, 125–153.
- Chini, Tina Claudia (2004): «Interkulturelle Philosophie – Disziplin, Orientierung, Praxis?», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 12, 120–131.
- Choe, Hyondok (2015): «Beiträge aus Asien zur interkulturellen Transformation der Philosophie», in: Fernet-Betancourt 2015, 47–80.
- Coleman, Anthony und Ivan Welty (Hrsg.) (2010): *Essays in Philosophy*, Vol. 11, Issue 2: «Ordinary Language Philosophy: A Reappraisal». Online Journal, URL: <https://www.pdcnet.org/collection-anonymous/browse?fp=eip&fq=eip%2FVolume%2F8989%7C11%2F8998%7CIssue%3A+2%2F> [Zugriff: 20. Oktober 2020].
- Collins, Randall (1998): *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Mass. und London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Connelly, Joe (Produzent) und William Graham (Regisseur) (1969): *Change of Habit* [Film, DVD]. Drehbuch James Lee, S. S. Schweizer und Eric Bercovici. Liedtext zu «Rubberneckin'» von Dory Jones und Bunny Warren. USA: Universal Pictures.
- Connolly, Tim (2015): *Doing Philosophy Comparatively*. London u. a.: Bloomsbury.
- Conrad, Sebastian (2005): «Die Zivilisierung des ›Selbst‹. Japans koloniale Moderne», in: Barth und Osterhammel 2005, 245–268.
- Conrad, Sebastian (2013): *Globalgeschichte. Eine Einführung*. München: C. H. Beck.
- Conrad, Sebastian und Shalini Randeria (2013): «Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt», in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhold (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2., erweiterte Auflage. 1. Auflage 2002. Frankfurt a.M.: Campus, 32–70.
- Corsten, Volker (2002): «Ich glaube nicht an Gott und schreibe dauernd über ihn», Interview mit Elfriede Jelinek, *Welt am Sonntag*, 29.09.2002. URL: <https://www.welt.de/printwams/article607387/Ich-glaube-nicht-an-Gott-und-schreibe-dauernd-ueber-ihn.html> [Zugriff: 24. April 2019].
- Davis, Bret W. (2017): «Gadfly on Continental Philosophy: On Robert Bernasconi's Critique of Philosophical Eurocentrism», in: *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 9, No. 2, 119–129.
- Dhawan, Nikita (2007): *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence*. St. Augustin: Academia.
- Dhawan, Nikita (2011): «Überwindung der Monokulturen des Denken [sic]: Philosophie dekolonisieren». Aus dem Englischen übersetzt von Nausikaa Schirilla, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 39–53.
- Dhouib, Sarhan (2015): «Zur Debatte um die Interkulturelle Philosophie bei arabischen Philosophen», in: Fernet-Betancourt 2015a, 33–46.
- Diehm, Isabell (2010): «Kultur als Beobachtungsweise», in: Darowska, Lucyna, Thomas Lüttenberg, Claudia Machold (Hrsg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, Bielefeld: Transkript, 67–81.
- Dirlik, Arif (1996): «Chinese History and the Question of Orientalism», in: *History and Theory*, Vol. 35, No. 4, 96–118.
- Dirlik, Arif (1999): «Is there History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History», in: *Cultural Critique*, No. 42 (Spring 1999), 1–34.
- Dragonetti, Carmen und Fernando Tola (2004): *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*. Hildesheim: Georg Olms.

- Duchesne, Ricardo (2011): *The Uniqueness of Western Civilization*. Leiden und Boston: Brill.
- Dudenredaktion (2018a): Lemma «Prokrustesbett» auf Duden online, Version des Artikels vom 27.04.2018, URL: <https://www.duden.de/node/115428/revision/115464> [Zugriff: 27. Oktober 2020].
- Dudenredaktion (2018b): Lemma «philosophieren» auf Duden online, Version des Artikels vom 18.05.2018, URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/philosophieren> [Zugriff: 10. Juni 2020].
- Eco, Umberto (1992): «Overinterpreting Texts», in: Collini, Stefan (Hrsg.): *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 45–66.
- Edney, Matthew H. (2019): *Cartography. The Ideal and its History*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Edwards, Philip (Hrsg.) (2003): *Hamlet. Prince of Denmark*. Updated Edition. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Eisenberg, Peter (2020): «Warum korrekte Grammatik keine Gendersternchen braucht», in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. Oktober 2020, URL: [https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/richtige-grammatik-braucht-keine-sonderzeichen-fuers-geschlecht-17015164.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_2](https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/richtige-grammatik-braucht-keine-sonderzeichen-fuers-geschlecht-17015164.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2) [Zugriff: 15. Mai 2021].
- Elberfeld, Rolf (1999): *Kitarō Nishida (1870–1945): Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach Interkulturalität*. Amsterdam und Atlanta: Editions Rodopi.
- Elberfeld, Rolf (2000): «Reicht Toleranz und Kommunikation?», in: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur*, Jg. 11, Heft 3, Fünfte Diskussionseinheit, 360–361.
- Elberfeld, Rolf (Hrsg.) (2006): *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Elberfeld, Rolf (2012): *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Elberfeld, Rolf (Hrsg.) (2017a): *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*. Hamburg: Felix Meiner.
- Elberfeld, Rolf (2017b): *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Elberfeld, Rolf (2017c): «Hermeneutik und Phänomenologie», in: Schürmann, Eva, Sebastian Spanknebel und Héctor Wittwer (Hrsg.): *Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen*. Freiburg und München: Karl Alber, 19–40.
- Eliot, T. S. (1949): *Four Quartets*. Erstdruck 1943. London: Faber and Faber.
- Ellingson, Ter (2001): *The Myth of the Noble Savage*. Berkely u. a.: University of California Press.
- Elm, Ralf (2001): *Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie. Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen*. Bonn: Zentrum für Europäische Integrationsforschung.
- Elm, Ralf (2011): «Ethnozentrismus», in: Reinalter, Helmut und Peter J. Brenner (Hrsg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*. Wien u. a.: Böhlau, 171–173.
- Estermann, Josef (1999): *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a. M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Estermann, Josef (2012): «Philosophie in lateinamerikanischen Traditionen», in: Yousefi und Kimmerle 2012, 21–36.

- Estermann, Josef (2015): «Interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum und in den Benelux-Ländern», in: Fornet-Betancourt 2015a, 81–123.
- Europäisches Parlament (2001): *Sitzungsprotokoll der Plenardebatten vom 3. Oktober 2001 in Straßburg, Fragestunde (Rat)*.  
 Deutschsprachiges Protokoll unter URL: <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+CRE+20011003+ITEM-008+DOC+XML+V0//DE>  
 Spanischsprachiges Protokoll unter URL: <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+CRE+20011003+ITEM-008+DOC+XML+V0//ES>  
 Schwedischsprachiges Protokoll unter URL: <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+CRE+20011003+ITEM-008+DOC+XML+V0//SV>  
 [Zugriffe auf URLs am 10. September 2020].
- Ferguson, Niall (2011): *Civilization. The West and the Rest*. London: Allen Lane.
- Fisch, Jörg (1992): «Zivilisation, Kultur», in: Brunner Otto, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 679–774.
- Flasch, Kurt (2003): *Philosophie hat Geschichte Band 1. Historische Philosophie: Beschreibung einer Denkart*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Flasch, Kurt (³2013): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta. Dritte, vollständig durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart: Reclam
- Földes, Csaba (2009): «Black Box ‚Interkulturalität‘: Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontexte und Ausblick», in: *Wirkendes Wort*, Jg. 59, Nr. 3, 503–525.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1997): *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a. M.: IKO.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002a): *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch*. Frankfurt a. M. und London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002b): *Zur Interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt a. M. und London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2005): *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2006): «Ja zur Interkulturalität, aber mit den Karten auf den Tisch», in: Ders. (Hrsg.): *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt a. M. und London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 25–33.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2010): *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose*. Aachen: Mainz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) (2015a): *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Aachen: Mainz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2015b): «Die Interkulturelle Philosophie in Lateinamerika. Eine geschichtliche und systematische Annäherung». Aus dem Spanischen übersetzt von Helene Blüchel, in: Fornet-Betancourt 2015a, 157–186.
- Frank, Stephanie (o. J.): «Meine Philosophie & Arbeitsweise», Beitrag auf der Webseite der Autorin (ohne Datum der Veröffentlichung), URL: <http://www.ankerplatz-coaching.de/philosophie/> [Zugriff 10. Juni 2020].

- Fuchs, Eckhardt (2002): «Introduction: Provincializing Europe. Historiography as a Transcultural Concept», in: Ders. und Benedikt Stuchtey (Hrsg.): *Across Cultural Borders: Historiography in Global Perspective*. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield Publishers, 1–26.
- Fuglestad, Finn (2005): *The Ambiguities of History. The Problem of Ethnocentrism in Historical Writing*. Oslo: Unipub forlag.
- Gadamer, Hans-Georg (1970): «Begriffsgeschichte als Philosophie», in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Jg. 14, 137–151.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): «Europa und die Oikoumene», in: Ders. (1995): *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke Bd. 10, Tübingen: J. C. B. Mohr, 267–285.
- Garfield, Jay L. (2014): «Just Another Word for Nothing Left to Lose: Freedom, Agency and Ethics for Mādhyamikas», in: Dasti, Matthew R. und Edwin F. Bryant (Hrsg.): *Free Will, Agency and Selfhood in Indian Philosophy*, Oxford u. a.: Oxford University Press, 164–185.
- Garfield, Jay und Bryan W. van Norden (2016): «If Philosophy won't diversify, let's call it what it really is», in: *The New York Times*, 11. Mai 2016, URL: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> [Zugriff: 20. Juni 2021].
- Garfield, Simon (2012): *On the Map. Why the world looks the way it does*. London: Profile Books.
- Gassmann, Robert H. (2016): *Menzius. Eine kritische Rekonstruktion mit kommentierter Neuübersetzung*. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Gassmann, Robert H., Elena Louisa Lange, Angelika Malinar, Ulrich Rudolph, Raji C. Steineck, Ralph Weber (2018): «Introduction: The Concept of Philosophy in Asia and the Islamic World», in: Steineck, Weber et al. 2018, 1–49.
- Geldsetzer, Lutz (Hrsg.) (2010): *Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte. (Mula-madhyamaka-karika) Zhong Lun. Chinesisch-Deutsch*. Aus dem chinesischen Text des Kumarajiva übersetzt und kommentiert vom Herausgeber. Hamburg: Felix Meiner.
- Gessmann, Martin (2009): *Philosophisches Wörterbuch*. Begründet von Heinrich Schmidt. Neu herausgegeben von Martin Gessmann. 23., vollständig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Ghasempour, Morteza (2006): «Grundthesen der interkulturellen Philosophie», in: Antor, Heinz (Hrsg.): *Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 95–108.
- Gieler, Wolfgang (2006): *Entwicklung und Kultur. Ein wissenschaftstheoretischer Diskurs zum westlichen Ethnozentrismus*. Berlin: Lit.
- Gieler, Wolfgang (2012): «Ethnozentrismus», in: Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 227–230.
- GIP – Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (o. J.): Startseite der Homepage, URL: <http://www.int-gip.de/home/> [Zugriff: 19. Februar 2019]
- Gmainer-Pranzl, Franz und Anke Graneß (Hrsg.) (2012): *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer*. Wien: Facultas.
- Gmainer-Pranzl, Franz und Britta Saal (Hrsg.) (2018): *Polylog denken: Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*. Wien: Facultas.
- Goldammer, Kurt (1962): *Der Mythos von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung*. München und Basel: Ernst Reinhardt.
- Göller, Thomas (2000): *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Graneß, Anke (1997): «Gespräch mit dem nigerianischen Philosophen Peter O. Bodunrin. <Wie kann jemand über afrikanische Philosophie reden, ohne über mich zu sprechen?>», in: *Widerspruch – Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 30 (Afrikanische Philosophie), 65–73.
- Graneß, Anke (2011): «Überlegungen zu einem interkulturellen Philosophieren», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 55–74.
- Great Big Story (2019): «How Sustainability Is Bringing Architecture Back Down to Earth» [YouTube-Video], Veröffentlichung des Videos am 19.09.2019, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nHOG2gOjZw> [Zugriff: 12. Juni 2020].
- Grice, Helena (2009): *Asian American Fiction, History and Life Writing. International Encounters*. New York und London: Routledge.
- Gründer, Horst (2003): *Eine Geschichte der Europäischen Expansion. Von Entdeckern und Eroberern zum Kolonialismus*. Stuttgart: Konrad Theiss.
- Gumbrecht, Hans Ulrich und Rolf Reichardt (2006): «Philosophie, Philosophie», in: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*. Paderborn: Wilhelm Fink, 88–158.
- Gumpłowicz, Ludwig (1892): *Die soziologische Staatsidee. Festschr. d. k. k. Karl-Franzens-Universität zur Jahresfeier am 15. Nov. 1892*. Graz: Leuschner & Lubensky.
- Gumpłowicz, Ludwig (1895): «Sociale Sinnestäuschungen», in: *Neue Deutsche Rundschau*, Jg. 6, 1–11. URL: <http://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:lge-124/methods/sdef:TEI/get?locale=de> [Zugriff: 9. Februar 2018].
- Gürses, Hakan (2012): «Interview mit Franz Martin Wimmer. Ein Gespräch am 17.11.2011», in: Gmainer-Pranzl und Graneß 2012, 397–410.
- Habib, M. A. R. (2017): *Hegel and Empire. From Postcolonialism to Globalism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hagenbüchle, Roland (2002): *Von der Multi-Kulturalität zur Inter-Kulturalität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hall, Stuart (1995): «The West and the Rest: Discourse and Power», in: Ders. und Bram Gieben (Hrsg.): *Formations of Modernity*. Reprint, Erstaufgabe 1992. Cambridge: Polity Press, 275–331.
- Hall, Stuart (2013): «Wann gab es <das Postkoloniale>?», in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2., erweiterte Auflage. Ersterscheinung 2002. Frankfurt a. M.: Campus, 197–223.
- Hallen, Barry (2006): *African Philosophy: The Analytic Approach*. Trenton: African World Press.
- Hanfling, Oswald (2000): *Philosophy and Ordinary Language: The Bent and Genius of our Tongue*. London und New York: Routledge.
- Hauck, Gerhard (2003): *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes. Wider den Eurozentrismus der Sozialwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Heidegger, Martin (1956): *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Günther Neske.
- Heimböckel, Dieter und Manfred Weinberg (2014): «Interkulturalität als Projekt», in: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, Jg. 5, 119–144.
- Heisig, James W., Thomas P. Kasulis und John C. Maraldo (Hrsg.) (2011): *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Held, Klaus (2013): *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*. Sankt Augustin: Academia.

- Hengelbrock, Jürgen (2012): «Personale und kollektive Identität», in: Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 96–102.
- Hengst, Dirk Patrick und Constantin von Barloewen (Hrsg.) (2003): *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch*. Kulturbegnungen Band 1. Osnabrück: Der Andere Verlag.
- Herder, Johann Gottfried (1784/1967): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Erster Teil*. Sämtliche Werke, Band 13, hrsg. von Bernhard Suphan. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887. Hildesheim: Georg Olms.
- Hijiya-Kirschner, Irmela (1988): *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hijiya-Kirschner, Irmela (Hrsg.) (1996): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hrsg.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Hobson, John M. (2004): *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoenen, Maarten J. F. M., J. H. Josef Schneider und Georg Wieland (Hrsg.) (1995): *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*. Leiden u. a.: Brill.
- Holenstein, Elmar (1997): «Wo verlaufen Europas Grenzen? Europäische Identität und Universalität auf dem Prüfstand», in: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus: Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt: Primus Verlag / Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 46–68.
- Holenstein, Elmar (1998): *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Holenstein, Elmar (2002): *Sokrates. 2400 Jahre nach seiner Verurteilung zum Suizid*. Zürich: Ammann.
- Holenstein, Elmar (2004): *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Ammann
- Holenstein, Elmar (2012): «Von der Zukunft unserer Herkunft», in: Gmainer-Pranzl und Graneß 2012, 114–127.
- Horn, Christoph (2002): Lemmata «Wille» und «Willensschwäche», in: Höffe, Otfried et al. (Hrsg.): *Lexikon der Ethik*. Sechste, neubearbeitete Auflage. München: C. H. Beck, 292–295.
- Houlgate, Stephen (2005): *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. 2., erweiterte und überarbeitete Auflage (1. Auflage: 1991, Routledge). Oxford u. a.: Blackwell Publishing.
- Illius, Bruno (2005): «Weltbild», in: *Wörterbuch der Völkerkunde*. Begründet von Walter Hirschberg. Berlin: Dietrich Reimer, 407.
- Immel, Oliver (2007): *Martin Heidegger interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Inamori Kazuo 稲盛 和夫 (o. J.): «Firosofi フィロソフィ», Beiträge auf der Homepage des Unternehmers, URL: <https://kyocera.co.jp/inamori/philosophy/> [Zugriff: 30. Oktober 2020].
- INIIS Uni Bremen (o. J.): «Prof. Dr. Dieter Senghaas, Dr. h. c.», Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, URL: <https://www.iniis.uni-bremen.de/personen/dieter-senghaas/> [Zugriff: 18. Februar 2019].

- Institut für katholische Theologie der RWTH Aachen (o.J.): «Biografie Raúl Fornet y Betancourt», URL: <http://www.kt.rwth-aachen.de/personen/systematische-theologie/prof-dr-raul-fornet-y-betancourt/biografie/> [Zugriff am 20. Oktober 2018].
- Institut für Philosophie, Universität Hildesheim (o.J.): «Professor Dr. phil. habil. Rolf Elberfeld», URL: <https://www.uni-hildesheim.de/fb2/institute/philosophie/team/prof-dr-rolf-elberfeld/> [Zugriff: 28. August 2019].
- Institut für Weltkirche und Mission (2017): «Antiimperialismus bedeutet Antikapitalismus (Fornet-Betancourt)», [Video], Interview mit Raul Fornet-Betancourt, Jahrestagung 2017 zum Thema «Postkolonialismus und Missionstheorie» an der PTH Sankt George, Frankfurt a. M., ca. 17 Minuten URL: [https://www.youtube.com/watch?v=v\\_7FpBCHYvU](https://www.youtube.com/watch?v=v_7FpBCHYvU) [Zugriff: 28. Februar 2020].
- Irwin, Robert Graham (2006): *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*. London: Penguin Press/Allen Lane. (In den USA im gleichen Jahr veröffentlicht als *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. New York: Overlook Press.)
- James, William (1968): *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. Erstveröffentlichung 1911. New York: Greenwood Press.
- Jammal, Elias (2012): «Interkulturelle Philosophie und Interkulturalität», in: *interculture-Journal*. Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien, Jg. 11, Nr. 16, 5–21. URL: <http://www.interculture-journal.com/index.php/icj/article/view/126/215> [Zugriff: 20. Oktober 2020].
- Janssen, Dieter (o. J.): «Unsere Philosophie», Abschnitt auf der Unternehmens-Webseite, ohne Datum der Veröffentlichung, URL: <http://www.schreibwaren-pavillon.de> [Zugriff: 10. Juni 2020].
- Josephson, Jason Ānanda (2012): *The Invention of Religion in Japan*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Juterczenka, Sünne und Peter Burschel (2016): «Begegnen, Aneignen, Vermessen. Europäische Expansion als globale Interaktion», in: Burschel, Peter und Sünne Juterczenka (Hrsg.): *Die Europäische Expansion*. Stuttgart: Franz Steiner, 7–31.
- Kaelble, Hartmut (2005): «Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?», in: *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists*, ohne Seitenzahlen. URL: <https://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574> [Zugriff: 16. April 2020] sowie <https://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/index.asp?id=574&view=pdf&pn=forum&type=artikel> [Zugriff 16. April 2020].
- Kaminski, Michael (2008): *The Secret History of Star Wars*. Kingston: Legacy Books.
- Karaoşmanoğlu, Defne und Kerem Karaoşmanoğlu (2016): «Criticizing Eurocentrism. Limitations and Alternatives», in: Sunar, Lutfi (Hrsg.): *Eurocentrism at the Margins. Encounters, Critics and Going Beyond*. London und New York: Routledge, 197–214.
- Khanna, Parag (2019): *The Future is Asian. Commerce, Conflict, and Culture in the 21<sup>st</sup> Century*. New York u. a.: Simon & Schuster.
- Kimmerle, Heinz (1991): *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Kimmerle, Heinz (1993): «Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre?», in: Mall, R. A. und D. Lohmar: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam: Rodopi, 159–180.
- Kimmerle, Heinz (Hrsg.) (1996a): *Das Multiversum der Kulturen. Beiträge zu einer Vorlesung im Fach <Interkulturelle Philosophie> an der Erasmus Universität Rotterdam*. Amsterdam und Atlanta: Rodopi.
- Kimmerle, Heinz (1996b): «Prolegomena», in: Kimmerle 1996a, 9–29.

- Kimmerle, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kimmerle, Heinz (2005): *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Kimmerle, Heinz (2009a): *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Kimmerle, Heinz (2009b): *Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte. Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Kimmerle, Heinz (2010): *Vernunft und Glaube im Gleichgewicht. Ein philosophischer Lebensweg*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Kimmerle, Heinz (2016): «Hegel's Eurocentric Concept of Philosophy», in: *Confluence: Online Journal of World Philosophies*, Vol. 1 (2014), 99–117. [Zugriff: 20. Oktober 2018] URL: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/article/view/524>.
- Kimmerle, Heinz, Hans Jörg Sandkühler und Georg Stenger (o. J.): «Stellungnahmen: Was leistet interkulturelle Philosophie?», in: *Information Philosophie*, URL: <https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=651&n=2&y=1&c=60> [Zugriff: 24. Mai 2020].
- King, Richard (1999a): *Orientalism and Philosophy. Postcolonial theory, India and <the mystic East>*. London und New York: Routledge.
- King, Richard (1999b): *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Washington D. C.: Georgetown University Press.
- King, Richard (2009): «Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the <Love of Wisdom> (*philosophia*)», in: Bilimoria, Purushottama und Andrew B. Irvine (Hrsg.): *Postcolonial Philosophy of Religion*. [Ohne Ort]: Springer, 35–53.
- Kirloskar-Steinbach, Monika, Gita Dharampal Frick und Minou Friele (Hrsg.) (2012): *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe. Intercultural Discourse – Key and Contested Concepts*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Kirloskar-Steinbach, Monika, James Maffie und Geeta Ramana (Hrsg.) (2016): *Confluence – Online Journal of World Philosophies*, Vol. 1 (2014). [Zugriff: 20. Oktober 2020], URL: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/issue/view/25>.
- Kleindienst, Andreas (o. J.): «Meine Philosophie», Beitrag auf der Webseite des Autors (ohne Datum der Veröffentlichung), URL: [https://www.heldenreise.com/html/meine\\_philosophie.html](https://www.heldenreise.com/html/meine_philosophie.html) [Zugriff: 10. Juni 2020].
- Kleine, Christoph (2013): «Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien», in: Schalk, Peter et al. (Hrsg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universität, 225–292.
- Kleingeld, Pauline (2007): «Kant's Second Thoughts on Race», in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, 573–592.
- Kleingeld, Pauline (2019): «On Dealing with Kant's Sexism and Racism», in: *SGIR Review 2*, No. 2, 3–22.
- Kleinschmidt, Malte (2013): *Eurozentrismus in der Philosophie. Zur Machtwirkung ego-, logo- und ethnozentrischer Konzepte*. Köln: PapyRossa.
- Klinger, Leslie S. (Hrsg.) (2014): *The New Annotated H. P. Lovecraft*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Kohl, Karl-Heinz (1987): «Abwehr und Verlangen. Das Problem des Eurozentrismus und die Geschichte der Ethnologie», in: Ders.: *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*. (Überarbeitete und gekürzte Fassung aus: Berliner Hefte 12, September 1979.) Frankfurt a. M. und New York: Campus, 123–143.



- Kohl, Karl-Heinz (<sup>2</sup>2012): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. 3., aktualisierte Auflage. München: C. H. Beck.
- Komar, Marek (2018): «Developing a Personal Philosophy», Blogbeitrag auf der Webseite des Autors, 1. Juni 2018, überarbeitet am 28. August 2018, [Zugriff: 10. Juni 2020], URL: <https://www.flowperformancepsych.com/post/2018/06/01/developing-a-personal-philosophy>.
- Konersmann, Ralf (<sup>2</sup>2010): *Kulturphilosophie zur Einführung*. 2., vollständig überarb. Auflage. Erste Auflage 2003. Hamburg: Junius.
- Korzybski, Alfred (<sup>5</sup>1994): *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Erste Auflage 1933. Brooklyn/New York: Institute for General Semantics.
- Krefting, Axel (2004): «Grundpositionen narzisstischer Theorie- und Therapiekonzepte», in: *Zeitschrift des Salzburger Arbeitskreis für Psychoanalyse SAP*. Heft 8. (Vereinsintern, nicht öffentlich. Zugriff über: [https://sap.or.at/wp-content/uploads/2016/08/Krefting\\_Zeitung\\_Nr8.pdf](https://sap.or.at/wp-content/uploads/2016/08/Krefting_Zeitung_Nr8.pdf) [Zugriff: 23. Juni 2018].
- Kunze, Rolf-Ulrich (2017): *Global History und Weltgeschichte. Quellen, Perspektiven, Zusammenhänge*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lagerwey, John (1985): «The Oral and the Written in Chinese and Western Religion», in: Naundorf, Gert, Karl-Heinz Pohl und Hans-Hermann Schmidt (Hrsg.): *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*. Würzburg. Königshausen und Neumann, 301–321.
- Lange, Isa (2014): «Interkulturelle Philosophie», Pressemeldung vom 20. November 2014, Pressestelle der Universität Hildesheim, URL: <https://www.uni-hildesheim.de/neuigkeiten/interkulturelle-philosophie/> [Zugriff: 20. Oktober 2018].
- Lehmann, Christian (2020): «Tertium comparationis», Lemma auf der persönlichen Webseite des Autors, Stand vom 19. Oktober 2020, URL: [https://christianlehmann.eu/termini/?open=tertium\\_comparationis](https://christianlehmann.eu/termini/?open=tertium_comparationis) [Zugriff: 19. November 2020].
- Leveld, Tom (2013): «System und Kultur. Warum sich Systemiker mit Kultur beschäftigen sollten», in: *Kontext*, Band 44, Heft 1, 6–21.
- Lin, Kuan-Wu (2010): *Westlicher Geist im östlichen Körper? «Medea» im interkulturellen Theater Chinas und Taiwans. Zur Universalisierung der griechischen Antike*. Bielefeld: Transcript.
- Lorenz, Kuno (1998): *Indische Denker*. München: C. H. Beck.
- Lovecraft, Howard Phillips (1982): «The Call of Cthulhu», in: [Ohne Hrsg.]: *The Best of H. P. Lovecraft. Bloodcurdling Tales of Horror and the Macabre*. New York: DelRey / Ballantine Books, 72–97.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995a): «Kultur als historischer Begriff», in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 4. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 31–54.
- Luhmann, Niklas (1995b): «Kultur ein historischer Begriff», [Audio], Vortrag am 5. 12. 1995, Internationales Zentrum für Kultur- und Technikforschung (IZKT), ca. 56 Minuten. Veröffentlicht von Dominik Rudolph am 03. 11. 2017, URL: <https://izkt.wordpress.com/2017/11/03/niklas-luhmann-kultur-ein-historischer-begriff-05-12-1995/> [Zugriff: 15. April 2019].
- Luhmann, Niklas (1995c): *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lüsebrink, Norbert (<sup>3</sup>2012): *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler.

- Ma, Lin und Jaap van Brakel (2016): *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Mabe, Jacob (2007): *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Mabe, Jacob Emmanuel (2010): «Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie», in: Yousefi und Fischer 2010, 35–51.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maffie, James (2014): *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado.
- Malhotra, Rajiv (2018): *Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism*. Zuerst veröffentlicht 2011. Noida: Harper Collins Publishers India.
- Mall, Ram Adhar (1995): *Philosophien im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mall, Ram Adhar (1997): «Interkulturelle Philosophie und Historiographie», in: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus: Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt: Primus Verlag / Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 69–89.
- Mall, Ram Adhar (1998): «Das Konzept einer interkulturellen Philosophie», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 1, 54–69.
- Mall, Ram Adhar (2000a): «Konzept der interkulturellen Philosophie», in: Wierlacher, Alois et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Band 26. München: Iudicium, 307–326.
- Mall, Ram Adhar (2000b): *Mensch und Geschichte: wider die Anthropozentrik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mall, Ram Adhar (2000c): «Interkulturelle Philosophie und Wittgensteins Thesen von der Kontextualität und der Familienähnlichkeit», in: Lütterfelds, Wilhelm und Thomas Mohrs (Hrsg.): *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 52–68.
- Mall, Ram Adhar (2000d): «Interkulturelle Verständigung – Primat der Kommunikation vor dem Konsens?», in: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur*, Jg. 11, Heft 3, Fünfte Diskussionseinheit (Hauptartikel), 337–350.
- Mall, Ram Adhar (2000e): «Wie kommunizieren trotz des Dissenses?», in: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur*, Jg. 11, Heft 3, Fünfte Diskussionseinheit (Replik), 409–424.
- Mall, Ram Adhar (2002): «Andersverstehen ist nicht Falschverstehen. Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung», in: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*. Justin Stagl zum 60. Geburtstag. Würzburg: Königshausen und Neumann, 273–289.
- Mall, Ram Adhar (2003): «Philosophische Lehr- und Wanderjahre zwischen Asien und Europa», in: *Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 39 (Kritik der Globalisierung – außereuropäische Perspektiven), 102–111.
- Mall, Ram Adhar (2005a): «Systematischer Teil», in: Yousefi, Hamid Reza und Ram Adhar Mall: *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen: Bautz, 102–132.
- Mall, Ram Adhar (2005b): *Ludwig Wittensteins Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz.

- Mall, Ram Adhar (2006a): «Universalität und Partikularität in der Philosophie. Eine interkulturelle Perspektive», in: Yousefi, Hamid Reza, Klaus Fischer und Ina Braun (Hrsg.): *Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität*. Nordhausen: Traugott Bautz, 147–173.
- Mall, Ram Adhar (2006b): «Von interkultureller Kompetenz zu interkultureller Verständigung», in: Antor, Heinz (Hrsg.): *Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 109–118.
- Mall, Ram Adhar und Heinz Hüllsmann (1989): *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*. Bonn: Bouvier.
- Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar (Hrsg.) (1993): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam: Rodopi.
- Mall, Ram Adhar und Damian Peikert (2017): *Philosophie als Therapie. Eine interkulturelle Perspektive*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Maraldo, John C. (2004): «Defining Philosophy in the Making», in: Heisig, James W. (Hrsg.): *Japanese Philosophy Abroad*, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 220–245.
- Marks, Robert B. (2015): *The Origins of the Modern World. A Global and Environmental Narrative from the Fifteenth to the Twenty-First Century*. Erste Auflage 2002. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield.
- McCarthy, Dennis (2009): *Here be Dragons. How the Study of Animal and Plant Distributions Revolutionized our Views of Life and Earth*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- McReynolds, Phillip (Hrsg.) (2015): *The American Philosopher: Interviews on the Meaning of Life and Truth*. Lanham: Lexington Books.
- Mecklenburg, Norbert (2008): *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*. München: Iudicium.
- Merriam-Webster (o. J./a): Lemma «philosopher», auf Merriam-Webster.com. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/philosopher> [Zugriff: 11. September 2020].
- Merriam-Wester (o. J./b): Lemma «philosophize», auf Merriam-Webster.com. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/philosophize> [Zugriff am 11. September 2020].
- Meyer, Harald (2014): «Begriffe aus der westlichen Welt reisen zehntausend Kilometer ostwärts – Einleitung des Herausgebers», in: Meyer, Harald (Hrsg.): *Begriffsgeschichten aus den Ostasienwissenschaften. Fallstudien zur Begriffsprägung im Japanischen, Chinesischen und Koreanischen*. München: Iudicium, 7–19.
- Miettinen, Timo (2014): «The Particular Universal: Europe in Modern Philosophies of History», in: Lindberg, Susanna, Mika Ojakangas und Sergei Prozorov (Hrsg.): *Europe beyond Universalism and Particularism*, Basingstoke und New York: Palgrave Macmillan, 66–83.
- Minear, Richard (1980): «Orientalism and the Study of Japan», in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 39, No. 3, 507–517.
- Mishima, Ken'ichi (1996): «Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem ›Westen‹», in: Hijiya-Kirschnerreit 1996, 86–122.
- Mitterauer, Michael (2004): *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. 4., unveränderte Auflage. Erste Auflage 2003. München: C. H. Beck.
- Moeller, Hans-Georg und Andrew K. Whitehead (Hrsg.) (2016): *Wisdom and Philosophy. Contemporary and Comparative Approaches*. London und New York: Bloomsbury. Darin: «Vorwort» der Herausgeber, VII–XII.

- Moosmüller, Alois (2007a): «Interkulturelle Kommunikation aus ethnologischer Sicht», in: Ders. (Hrsg.): *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin*. Münster: Waxmann, 13–49.
- Moosmüller, Alois (2007b): «Vorwort», in: Ders. (Hrsg.): *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin*. Münster: Waxmann, 7–11.
- Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann (1988): *Wie und warum entstand die Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin: Dietz.
- Müller, Bernd-Dietrich (1986): «Interkulturelle Verstehensstrategien – Vergleich und Empathie», in: Neuner, Gerhard (Hrsg.): *Kulturkontraste im DAF-Unterricht*. München: Iudicium, 33–84.
- Nakayama, Shigeru (1984): *Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West*. Übersetzt von Jerry Dusenbury. Originaltitel: *Rekisho toshite no gakumon* (1974). Tōkyō: University of Tokyo Press.
- Nederveen Pieterse, Jan (1993): «Unpacking the West. How European is Europe?», in: Rattansi, Ali und Sally Westwood (Hrsg.): *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*. Oxford: Polity Press, 129–149.
- Nelson, Eric S. (2017): *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*. London und New York: Bloomsbury.
- Nida-Rümelin, Julian (2006): «Universalität und Partikularität», in: Bickmann et al. 2006, 147–166.
- Niethammer, Lutz (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Unter Mitarbeit von Axel Doßmann. Reinbek: Rowohlt.
- Ngũgĩ, wa Thiong’o (1993): *Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms*. Portsmouth N. H.: Heinemann.
- Nooparast, Khosrow Bagheri (2016): «A twofold negligence and contention in Eurocentrism. A Critical View on the Case of Seyed Hossain Nasr’s Sacred Science», in: Sunar, Lutfi (Hrsg.): *Eurocentrism at the Margins. Encounters, Critics and Going Beyond*. London und New York: Routledge, 165–180.
- Nurminen, Marjo T. (2017): *Die Welt in Karten. Meisterwerke der Kartographie*. Aus dem Englischen von Gina Beitscher und Grit Seidel. Originalausgabe 2015. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Theiss.
- Obert, Matthias (2009): «Begegnung mit der chinesischsprachigen Welt heute. Weder komparativ noch interkulturell», in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Jg. 3, Nr. 2, 313–321.
- Oosterling, Henk (2005): *Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Osterhammel, Jürgen (1995): «Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas», in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Jg. 46, 101–148.
- Osterhammel, Jürgen (2002): «Ex-zentrische Geschichte. Außenansichten europäischer Modernität», in: *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin 2001/2002*, 296–318. URL: [https://www.wiko-berlin.de/fileadmin/Dateien\\_Redakteure/pdf/Jahrbuecher/Wiko-JB-2000-01.pdf](https://www.wiko-berlin.de/fileadmin/Dateien_Redakteure/pdf/Jahrbuecher/Wiko-JB-2000-01.pdf) [Zugriff: 19. April 2020].
- Osterhammel, Jürgen (2005): «The great work of uplifting mankind». *Zivilisierungsmission und Moderne*, in: Barth und Osterhammel 2005, 363–425.
- Osterhammel, Jürgen (2010): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. 5., durchgesehene Auflage. 1. Auflage 2009. München: C. H. Beck.
- Osterhammel, Jürgen (2011): «Globalizations», in: Bentley, Jerry H. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of World History*. Oxford: Oxford University Press, 89–104.

- Osterhammel, Jürgen (2013): *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. Erstveröffentlichung 1998. München: C. H. Beck.
- Osterhammel, Jürgen (2017): *Die Flughöhe der Adler. Historische Essays zur globalen Gegenwart*, München: C. H. Beck.
- Osterhammel, Jürgen und Jan C. Jansen (2012): *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. 7., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage. 1. Auflage 1995. München: Beck.
- Panikkar, Raimon (1988): «What is Comparative Philosophy Comparing?», in: Larson, Gerald James und Eliot Deutsch (Hrsg.): *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 116–136.
- Panikkar, Raimon (1998): «Religion, Philosophie und Kultur», in: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 1, 13–37.
- Park, Peter J. K. (2013): *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany: State University of New York Press.
- Paul, Gregor (1984): *Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*. Frankfurt a. M.: Moritz Diesterweg.
- Paul, Gregor (2000): «Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum», in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Band 26, München: Iudicium, 381–412.
- Paul, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Paul, Gregor (2012): «Prinzipien Interkultureller Philosophie. Grundlegende Fragen, Ziele und Methoden», in: Yousefi und Kimmerle 2012, 177–191.
- Paul, Gregor (o. J.): Startseite der privaten Homepage, URL: <https://dcg.de/paul/index.html> [Zugriff: 12. Oktober 2018].
- Pigliucci, Massimo (2006): «On the pseudo-profundity of some Eastern philosophy», Beitrag vom 26. Mai 2006 im Blog *Rationally Speaking* des Autors. URL: <https://rationallyspeaking.blogspot.com/2006/05/on-pseudo-profoundity-of-some-eastern.html> [Zugriff: 20. November 2020].
- Polylog-Redaktion (o. J.): «Leitbild <polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren>», ohne Verfasser, Zitiert nach Webseite des «Polylog»: URL: <https://www.polylog.net/start/> [Zugriff 20. Dezember 2018].
- Pörksen, Uwe (1988): *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pörtner, Peter und Jens Heise (1995): *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Precht, Peter (2019): «Philosophie der normalen Sprache», Lemma in Ders. und Franz-Peter Burkard (Hrsg.): *Metzler Philosophie Lexikon. Begriff und Definitionen*. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Stuttgart und Weimar: Metzler, 445–446.
- Purtschert, Patricia (2006): *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*. Frankfurt und New York: Campus.
- Purtschert, Patricia (2012): «Postkoloniale Philosophie. Die westliche Denkgeschichte gegen den Strich lesen», in: Reuter, Julia, Karentzos Alexandra (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 343–354.
- Randeria, Shalini und Regina Römhild (2013): «Das postkoloniale Europa: Verflochtene Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage (2013)», in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus*.

- Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2., erweiterte Auflage. 1. Auflage 2002. Frankfurt a. M.: Campus, 9–31.
- Reder, Michael (2009): *Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Regenbogen, Arnim (Hrsg.) (2012): *Chronik der philosophischen Werke. Von der Erfindung des Buchdrucks bis ins 20. Jahrhundert*. Hamburg: Felix Meiner.
- Reinhard, Wolfgang (\*2018): *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*. 4., ergänzte Auflage. 1. Auflage 2016. München: C. H. Beck.
- Reinhardt, Jan D. (2005): *Niklas Luhmanns Systemtheorie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Reiß, Conny (o. J.): «Unsere Philosophie», Beitrag auf der Webseite des Friseur-Salons der Autorin. URL: <https://www.friseurconny.de/friseursalon-muenchen/unsere-philosophie/> [Zugriff: 11. September 2020].
- Renger, Almut-Barbara (Hrsg.) (2003): *Mythos Europa. Texte von Ovid bis Heiner Müller*. Leipzig: Reclam.
- Rosenberg, Marshall B. (\*2003): *Nonviolent Communication. A Language of Life*. Encinitas: PuddleDancer Press.
- Rudolph, Ulrich (2019): «Jenseits der eigenen Tradition. Neues Masterprogramm <Philosophie in Asien und der islamischen Welt> an der Universität Zürich», in: *Mitteilungen*, Deutsche Gesellschaft für Philosophie, Nr. 46, 3–4. URL: <https://dgphil.de/fileadmin/newsletters/Mitteilungen-der-DGPhil-Nr-46.pdf> [Zugriff: 10. Februar 2020].
- Ruhr-Universität Bochum (o. J.): «Prof. em. Dr. Dr. h.c. Bernhard Waldenfels», URL: <https://ruhr-uni-bochum.de/philosophy/mitglieder/waldenfels/index.html.de> [Zugriff: 31. Oktober 2018].
- Rüsen, Jörn (1998a): «Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften», in: Rüsen, Jörn, Michael Gottlob und Achim Mittag (Hrsg.): *Die Vielfalt der Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 12–36.
- Rüsen, Jörn (1998b): «Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens», in: Rüsen, Jörn, Michael Gottlob und Achim Mittag (Hrsg.): *Die Vielfalt der Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 37–73.
- Rüsen, Jörn (1998c): «Ethnozentrismus und interkulturelle Kommunikation», in: ohne Herausgeber: *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*. Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1998. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität, 27–44.
- Rüsen, Jörn (2004): «How to overcome Ethnocentrism?», in: *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Nr. 1, Juni 2004, 59–74.
- Said, Edward W. (1978/2003): *Orientalism*. Nachdruck mit einem neuen Vorwort (2003). London: Penguin.
- Sarasin, Philipp (2016): «Das Kreuz mit dem #Kulturkreis», in: *Geschichte der Gegenwart* (Online-Magazin). Erstveröffentlichung am 11. Februar 2016. URL: <https://geschichtedergegenwart.ch/das-kreuz-mit-dem-kulturkreis/> [Zugriff: 11. Oktober 2019].
- Savigny, Eike von (1969): *Die Philosophie der normalen Sprache: Eine kritische Einführung in die «ordinary language philosophy»*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Savigny, Eike von (1988): Wittgensteins «Philosophische Untersuchungen». Ein Kommentar für Leser. Band I, Abschnitte 1–315. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Schalk, Peter, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine, Astrid van Nahl (Hrsg.) (2013): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universität.
- Schamoni, Wolfgang (2014): «Wie übersetzt man 近代 *kindai*? Anmerkungen zum Begriffsfeld «Moderne» im Japanischen», in: Meyer, Harald (Hrsg.): *Begriffsgeschichten aus den Ostasienswissenschaften. Fallstudien zur Begriffsprägung im Japanischen, Chinesischen und Koreanischen*. München: Iudicium, 208–246.
- Schelkshorn, Hans (2009): *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schirilla, Nausikaa (2011): «Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 31–37.
- Schirilla, Nausikaa (2012): «Dekolonisierung des Westens? Zu Herausforderungen interkulturellen Philosophierens durch postkoloniale Theorien», in: Gmainer-Pranzl, Franz und Anke Graneß (Hrsg.): *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer*. Wien: Facultas, 159–172.
- Schirilla, Nausikaa (2014): «Postkoloniale Kritik an Interkultureller Philosophie als Herausforderung für Ansätze interkultureller Kommunikation», in: Jammal, Elias (Hrsg.): *Kultur und Interkulturalität. Interdisziplinäre Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS, 157–167.
- Schlaeger, Jürgen (1989): «Philosophy of x», in: Ritter, J. und K. Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Sp. 924–926, Basel: Schwabe. Zitiert nach Online-Version, DOI: 10.24894/HWPh.3133, dort ohne Seiten/Spalten. [Zugriff 01. Oktober 2018].
- Schlagmann, Klaus (2008): «Zur Rehabilitation von Narziss. Mythos und Begriff», in: *Integrative Therapie. Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration*. 34/2008, 443–464.
- Schmidt, Karsten (2011): *Buddhismus als Religion und Philosophie. Probleme und Perspektiven interkulturellen Verstehens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, Enno (2016): «Das ist mir zu philosophisch», Blogbeitrag auf *philosophie.ch* vom 5. Dezember 2016, URL: <https://www.philosophie.ch/artikel/das-ist-mir-zu-philosophisch> [Zugriff: 24. April 2019].
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2017): *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit. Philosophische Reflexionen zur Kulturanthropologie und zur Interkulturellen Philosophie*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Schneider, Ulrich Johannes (1990): *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schneider, Ulrich Johannes (1998): «Traditionsorte der Philosophie», in: Ders.: *Die Idee der Tradition*. Hamburg: Felix Meiner, 117–132 (sowie das «Editorial» als Herausgeber, ebd., 7–10).
- Schneider, Ulrich Johannes (1999): *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*. Hamburg: Felix Meiner.
- Schnepel, Burkhard (2011): «Verschlungene Wege in den Orient und zurück: Ein Prolog», in: Ders., Gunnar Brands, Hanne Schönig (Hrsg.): *Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Bielefeld: Transkript, 15–28.
- Schröder, Wolfgang M. (2005): ««Mission impossible?» Begriff, Modelle und Begründungen der «Zivilisierungsmission» aus philosophischer Sicht», in: Barth und Osterhammel 2005, 13–32.

- Schwitzgebel, Eric (2001): «Why don't we know our Chinese Philosophy?», in: *APA Newsletter on the Status of Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies* I, Nr. 1, 26–27. URL: <https://cdn.ymaws.com/www.apaonline.org/resource/collection/2EAF6689-4B0D-4CCB-9DC6-FB926D8FF530/v01n1Asian.pdf> [Zugriff: 31. März 2020].
- Seebaß, Gottfried (2005): «Akrasie», in Jürgen Mittelstraß (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 1*, 2. Aufl. Stuttgart und Weimar: Metzler, 59–63.
- Shimada, Shingo (1998): «Das Geschichtsbewusstsein und das Lebenslaufmodell als Grundlagen der Differenz. Der Fall Japan», in: Rösen, Jörn, Michael Gottlob und Achim Mittag (Hrsg.): *Die Vielfalt der Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 542–560.
- Shimada, Shingo (2000): «Kann ein Analogieverhältnis die Grundlage der interkulturellen Hermeneutik sein?», in: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur*, Jg. 11, Heft 3, Fünfte Diskussionseinheit, 402–403.
- Shohat, Ella (1992): «Notes on the 'Post-Colonial'», in: *Social Text*, Vol. 31/32, 99–113.
- Shohat, Ella und Robert Stam (<sup>2</sup>2014): *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. London und New York: Routledge.
- Sick, Bastian (2005): «Wo beginnt der Mittlere Osten?», aus: Fragen an den Zwiebfisch, Kolumne auf *spiegel.de*. URL: <https://www.spiegel.de/kultur/zwiebfisch/fragen-an-den-zwiebfisch-wo-beginnt-der-mittlere-osten-a-364382.html> [Zugriff: 25. Dezember 2020].
- Smart, Ninian (1999): *World Philosophies*. London u. a.: Routledge.
- Sommer, Roy (2001): *Fictions of Migration. Ein Beitrag zur Theorie und Gattungstypologie des zeitgenössischen interkulturellen Romans in Großbritannien*. Trier: WVT.
- Speer, Andreas (2006): «Streben nach dem, was man nicht besitzt. Philosophische Selbstverständigung im Horizont der Weisheit», in: Bickmann et al. 2006, 419–432.
- Staub, Christoph (2009): «Komparative oder interkulturelle Philosophie? Bemerkungen zu einem Methodenstreit?», in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Jg. 3, Nr. 2: 295–304.
- Steenstrup, Carl (1985): «Reflections of 'Orientalism' from the Angle of Japan-Related Research», *Comparative Civilizations Review*, Nr. 13, 233–252.
- Stein, Armin (2015): «Reisen in China (Zweiter Teil): Der japanische Schriftsteller Akutagawa Ryūnosuke im südlichen China. Aus dem Japanischen übertragen und mit einer Vorbemerkung und Anmerkungen versehen von Armin Stein», in: *OAG Notizen* 03/2015, Tōkyō: OAG Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 10–43.
- Steineck, Christian, Guido Rappe und Kōgaku Arifuku (Hrsg.) (2002): *Dōgen als Philosoph*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Steineck, Raji C., Elena Louisa Lange und Paulus Kaufmann (2014): «Moderne japanische Philosophie – historiographische Ansätze und Probleme», in: Diess. (Hrsg.): *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1–40.
- Steineck, Raji C. (2014): «Der Begriff der Philosophie und seine taxonomische Funktion bei Nishi Amane», in: Steineck, Raji C., Elena Louisa Lange und Paulus Kaufmann (Hrsg.): *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 41–61.
- Steineck, Raji C. und Ralph Weber (Hrsg.) (2018): *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World, Vol. I: China and Japan*. Co-Herausgeber: Elena Louisa Lange und Robert Gassmann. Leiden und Boston: Brill Rodopi.
- Steineck, Raji C. und Elena Louisa Lange (2018): «Introduction: 'What is Japanese Philosophy?'», in: Steineck, Weber et al., 459–481.



- Stenger, Georg (1996): «Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht», in: *Philosophisches Jahrbuch* 1, Teil 1: 90–103, Teil 2: 323–338.
- Stenger, Georg (2006): *Philosophie der Interkulturalität*. Freiburg: Karl Alber.
- Stenger, Georg (o. J.): «Interkulturelle und postkoloniale Diskurse. Grundlagentexte und aktuelle Debatten», Kursbeschreibung der gleichnamigen Lehrveranstaltung an der Universität Wien im Sommersemester 2019, URL: <https://www.ufind.univie.ac.at/de/course.html?lv=180029&semester=2019S> [Zugriff: 20. November 2020].
- Stowasser, J. M., M. Petschenig und F. Skutsch (1998): *Stowasser – Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*. Auflage 1998, Gesamtdirektion: Fritz Lošek, auf Grundlage der Bearbeitung von 1979. Zug: HPT-Medien.
- Strayer, Robert (Hrsg.) (2015): *The Making of the Modern World. Connected Histories, Divergent Paths. 1500 to the Present*. New York: St. Martin's Press.
- Sumner, William Graham (1940): *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Erstveröffentlichung 1906. Boston u. a.: Ginn and Company. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.238313> [Zugriff: 13. September 2019].
- Sunar, Lutfi und Firdevs Bulut (2016): «Marginalizing Eurocentrism: Critics and Encounters in the Contemporary Social Structures», in: Sunar, Lutfi (Hrsg.): *Eurocentrism at the Margins. Encounters, Critics and Going Beyond*. London und New York: Routledge, 3–18.
- Sunar, Lutfi (2016): «The Constitution of Eurocentric Modernity and the Changing Position of the Other», in: Ders. (Hrsg.): *Eurocentrism at the Margins. Encounters, Critics and Going Beyond*. London und New York: Routledge, 22–40.
- Takahashi, Teruaki (2000): «Zur interkulturellen Kommunikation mit dynamischem Konsens nach dem Prinzip ›Einheit angesichts der Vielfalt‹», in: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur*, Jg. 11, Heft 3, Fünfte Diskussionseinheit, 404–405.
- Talbot, Margaret (2018): «The Myth of Whiteness in Classical Sculpture», in: *The New Yorker*, Ausgabe vom 29. Oktober 2018, URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2018/10/29/the-myth-of-whiteness-in-classical-sculpture> [Zugriff: 20. Oktober 2020].
- Tantris (o. J.): «Philosophie», Beitrag auf der Webseite des Restaurants Tantris, ohne Verfasser und ohne Datum der Veröffentlichung, URL: <https://www.tantris.de/de/about-us/philosophy.html> [Zugriff: 9. Juni 2020].
- Teoharova, Genoveva (2005): *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Thaler, Mathias (2012): «Zwei Begründungsmuster für interkulturelles Philosophieren», in: Gmainer-Pranzl und Graneß 2012, 38–44.
- The Canadian Press (2019): «Views of New Brunswick professor draw growing concerns from faculty members», in: *The Province*, 20. Mai 2019, URL: <https://theprovince.com/pmn/news-pmn/canada-news-pmn/views-of-new-brunswick-professor-draw-growing-concerns-from-faculty/wcm/cf271221-7707-42db-a1a6-a8a2d8559d6b> [Zugriff: 25. Oktober 2019].
- Totzke, Rainer (2017): «Alternative Formen des Philosophierens», in: Schürmann, Eva, Sebastian Spanknebel, und, Héctor Wittwer (Hrsg.): *Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen*. Freiburg und München: Karl Alber, 78–100.
- Tōyō Daigaku (o. J.): «Bungakubu tōyō shisō bunka gakka 文学部東洋思想文化学科», Seite auf der Homepage der Tōyō Universität, URL: <https://www.toyo.ac.jp/academics/faculty/lit/depc/> bzw. «Department of Eastern Philosophy and Culture, Faculty of Letters», (Eng-

- lische Version der Seite), URL: <https://www.toyo.ac.jp/en/academics/faculty/lit/depc/> [Zugriff: 31. Oktober 2020].
- Traugott Bautz Verlag (o. J.): «Das Programm der Schriftenreihe Interkulturelle Bibliothek im Verlag Traugott Bautz», URL: <https://content.bautz.de/interkulturell/interkulturell.shtml> [Zugriff: 18. März 2021].
- UNB Newsroom (2019): «Update regarding UNB faculty member», Pressemeldung der University of New Brunswick vom 4. Juni 2019, URL: <https://blogs.unb.ca/newsroom/2019/06/update-regarding-unb-faculty-member.php> [Zugriff: 25. Oktober 2019].
- UNESCO (2013): *Basic texts of the 2005 Convention on the Protection and the Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, 2013 edition*. Paris: UNESCO. Veröffentlicht online, URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000225383> [Zugriff: 12.03.1019].
- Universität Wien (o. J.): Startseite «Philosophie in einer globalen Welt», URL: <https://interkultphil.univie.ac.at> [Zugriff: 9. Juni 2019].
- Vaihinger, Hans (1911): *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Valéry, Paul (1956): *Die Krise des Geistes*. Veröffentlichung des Originals 1924. Übersetzt von Herbert Steiner und Frank Rümelin. Wiesbaden: Insel.
- Van Binsbergen, Wim (2003): *Intercultural Encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*. Münster: Lit.
- Van Norden, Bryan W. (2017): *Taking back philosophy: A multicultural manifesto*. New York: Columbia University Press.
- Varisco, Daniel Martin (2017): *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*. Mit einem neuen Vorwort des Autors 2017. Erstveröffentlichung 2007. Seattle und London: The University of Washington Press.
- Vasilache, Andreas (2003): *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Viertelhundert Polylog (2011): «Gespräche mit F. M. Wimmer, R. A. Mall, R. Elberfeld, G. Stenger und C. Bickmann», in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 5–29.
- Völkel, Markus (2006): *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*. Köln u. a.: Böhlau/UTB.
- Wälde, Martin (1993): «Unerhörte Monologe? Philosophische Bemerkungen zur Interkulturalität», in: Mall, R. A. und D. Lohmar (Hrsg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam: Rodopi, 97–114.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2008): «Gibt es einen Erkenntnisfortschritt durch interkulturelles Philosophieren?», in: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 20, 74–75.
- Wallerstein, Immanuel (1997): «Eurocentrism and its Avatars. The Dilemmas of Social Science», in: *Sociological Bulletin*, Vol. 46, No. 1, 21–39.
- Wallner, Friedrich G., Fengli Lan, Martin J. Jandl (Hrsg.) (2011): *Chinese Medicine and Intercultural Philosophy: Theory, Methodology and Structure of Chinese Medicine*. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Ward, Julie K. und Tommy L. Lott (Hrsg.) (2002): *Philosophers on Race. Critical Essays*. Oxford u. a.: Blackwell.
- Warner, Jack L. (Produzent) und Cukor, George (Regisseur) (1964): *My Fair Lady* [Film, DVD]. Drehbuch und Liedtexte von Alan Jay Lerner. USA: Warner Bros.

- Weber, Max (1920): *Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1922): *Grundriß der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Ralph (2013a): «How to Compare?» – On the Methodological State of Comparative Philosophy», in: *Philosophy Compass*, Vol. 8, No. 7, 593–603. URL: DOI 10.1111/phc3.12042 [Zugriff: 16. Januar 2016].
- Weber, Ralph (2013b): «Raimon Panikkar, and what ‹Philosophy› is Comparative Philosophy Comparing?», in: *CIRPIT Review*, Nr. 4, Sesto San Giovanni: Mimesis Edizioni, 167–176.
- Weber, Ralph (2014): «Comparative Philosophy and the *Tertium*: Comparing What with What, and in What Respect? », in: *Dao*, Vol. 13, Nr. 2, 151–171. URL: DOI 10.1007/s11712-014-9368-z [Zugriff: 17. Januar 2016].
- Weber, Ralph (2017): «Zur Programmatik einer postkomparativen globalen Philosophie», Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Zürich, 21. Oktober 2017, URL: [https://www.academia.edu/34921138/Zur\\_Programmatik\\_einer\\_postkomparativen\\_globalen\\_Philosophie\\_mit\\_Video\\_](https://www.academia.edu/34921138/Zur_Programmatik_einer_postkomparativen_globalen_Philosophie_mit_Video_) [Zugriff: 24. Mai 2019].
- Weber, Ralph und Robert H. Gassmann (2018): «Introduction: ‹What is Chinese Philosophy?›», in: Steineck, Weber et al., 53–68.
- Wehler, Hans-Ulrich (2001): *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*. München: C. H. Beck.
- Weidtmann, Niels (2010): «Interkulturalität als ‹A-Topos› der Philosophie: Jenseits der Alternative von Universalismus und Relativismus», in: Wallner, Fritz G., Florian Schmidberger und Franz Martin Wimmer (Hrsg.): *Intercultural Philosophy. New Aspects and Methods*. Frankfurt a. M.: Peter Lang., 81–104.
- Weidtmann, Niels (2016): *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege*. Tübingen: Francke/utb.
- Weller, R. Charles (2017): «‹Western› and ‹White Civilization›: White Nationalism and Eurocentrism at the Crossroads», in: Ders. (Hrsg.): *21st-Century Narratives of World History: Global and Multidisciplinary Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan, 35–80.
- Welsch, Wolfgang (2010): «Was ist eigentlich Transkulturalität?», in: Darowska, Lucyna, Thomas Lüttenberg und Claudia Machold (Hrsg.): *Hochschule als transkultureller Raum. Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*. Bielefeld: transcript, 39–66.
- Welsch, Wolfgang (2012): «Transkulturalität», in: Kirloskar-Steinbach et al. 2012, 146–156.
- Wennerberg, Hjalmar (2011): «Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie», übersetzt von Joachim Schulte, in: Savigny, Eike von (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*, Klassiker Auslegen Band 13, 2., bearbeitete Auflage. Erstveröffentlichung 1967. Berlin: Akademie Verlag, 33–54.
- Westerkamp, Dirk (2009): *Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie*. München: Fink.
- Wimmer, Franz Martin (1988) (Hrsg.): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen.
- Wimmer, Franz Martin (1988b): «Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiegeschichte», in: Wimmer 1988, 145–161.
- Wimmer, Franz Martin (1990): *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Band 1*. Wien: Passagen.
- Wimmer, Franz Martin (1996a): «Interkulturelle Philosophie – neuer Teilbereich oder neue Orientierung der Philosophie?», in: Wierlacher, Alois (Hrsg.): *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*, München: Iudicium, 163–186.

- Wimmer, Franz Martin (1996b): «Sich selbst genug? Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie», in: *Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 4, 97–101.
- Wimmer, Franz Martin (2000): «Bericht Interkulturelle Philosophie», in: *Information Philosophie*, Nr. 1, März 2000, 32–39.
- Wimmer, Franz Martin (2001): *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Überarbeitete Neuauflage im Internet von Wimmer 1990, URL: <https://homepage.univie.ac.at/franz.wimmer/intkult90.html> [Zugriff: 25. Oktober 2018].
- Wimmer, Franz Martin (2003): *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Wien: Turia + Kant.
- Wimmer, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: WUV Facultas / UTB.
- Wimmer, Franz Martin (2009): «Interkulturelle versus komparative Philosophie – ein Methodenstreit?», in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Jg. 3, Nr. 2, 305–312.
- Wimmer, Franz Martin (2010): «Einleitung», in: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 24, 2–4. Online unter URL: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-24/polylog-24-einleitung/> [Zugriff: 27. August 2019].
- Wimmer, Franz Martin (2012): «Interkulturelle Philosophie», in: *Information Philosophie*, Jg. 40, Heft 3–4, 90–95.
- Wimmer, Franz Martin (2017): «Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis», in: *Elberfeld 2017a*, 167–195.
- Winkler, Heinrich August (2000): *Der lange Weg nach Westen*. 2 Bände. München: C. H. Beck.
- Whitehead, Alfred North (1978): *Process and Reality*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherbourne. New York: The Free Press.
- Yanabu, Akira (1991): *Modernisierung der Sprache. Eine kulturhistorische Studie über westliche Begriffe im japanischen Wortschatz*. Übersetzt und kommentiert von Florian Coulmas. Japanisches Original 1982. München: Iudicium.
- Yitiao Yit (2019): «她65歲在山林造房獨居「活著」就是人生最大意義 Living, is the Meaning of Life» [Tā 65 suì zài shānlín zào fáng dú jū: Huózhe, jiùshì rénshēng zuìdà yìyì] [YouTube-Video], Originalschreibweise des Kanals «一条Yit», Veröffentlichung des Videos: 11.07.2019, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oVgtOKzQUk8> [Zugriff: 12. Juni 2020].
- Yousefi, Hamid Reza (2005): «Allgemeiner Teil», in: Yousefi, Hamid Reza und Ram Adhar Mall: *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen: Bautz, 11–102.
- Yousefi, Hamid Reza (2010): *Interkulturalität und Geschichte. Perspektiven für eine globale Philosophie*. Reinbek: Lau-Verlag.
- Yousefi, Hamid Reza (2011): *Dornenfelder*. Reinbek: Lau.
- Yousefi, Hamid Reza (2012a): «Interkulturalität als eine akademische Lehrdisziplin», in: Fereidooni, Karim (Hrsg.): *Das interkulturelle Lehrerzimmer. Perspektiven neuer deutscher Lehrkräfte auf den Bildungs- und Integrationskurs*. Wiesbaden: Springer VS, 177–192.
- Yousefi, Hamid Reza (2012b): «Interkulturelle Philosophie und die Frage nach ihrer Zukunft», in: Yousefi, Hamid Reza und Heinz Kimmerle (Hrsg.): *Philosophie und Philosophiegeschichte. Schreibung in einer veränderten Welt*. Nordhausen: Bautz, 127–147.
- Yousefi, Hamid Reza (2013): *Bühnen des Denkens. Neue Horizonte des Philosophierens*. Münster: Waxmann.
- Yousefi, Hamid Reza (o. J.): «Biographie», Seite auf Yousefis privater Homepage, URL: <http://www.yousefi-interkulturell.de/vita.html> [Zugriff: 29. August 2019].

- Yousefi, Hamid Reza, Ina Braun und Hermann-Josef Scheidgen (Hrsg.) (2007): *«Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie»*. Eine interkulturelle Orientierung. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Yousefi, Hamid Reza und Klaus Fischer (Hrsg.) (2010): *Interkulturalität. Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun (2011): *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Yousefi, Hamid Reza und Heinz Kimmerle (2012) (Hrsg.): *Philosophie und Philosophiegeschichte in einer veränderten Welt. Theorien – Probleme – Perspektiven*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Zöllner, Reinhard (2014): «Ostasien», in: Meyer, Harald (Hrsg.): *Begriffsgeschichten aus den Ostasienwissenschaften. Fallstudien zur Begriffsprägung im Japanischen, Chinesischen und Koreanischen*. München: Iudicium, 122–147.

# Personenregister

Im Personenregister werden fast ausschließlich Fundstellen aus dem Haupttext gelistet, Fundstellen aus Fußnoten nur in wenigen Ausnahmefällen.

- Allinson, Robert 162–166, 171, 174, 705, 761
- Amin, Samir 108, 231–233, 235–238, 246, 248, 264, 276–278, 296, 300 f., 303 f., 306, 313, 316, 324, 353 f., 358 f., 403, 710, 746
- Anderson, Benedict 291, 347
- Antweiler, Christoph 211, 216, 220–222, 226 f., 229 f., 232, 404 f., 412, 465, 503
- App, Urs 366, 376, 434
- Aristoteles 17, 50, 52, 217, 302, 356, 360, 395, 399, 526 f., 543, 577, 753
- Assmann, Aleida 288–291
- Assmann, Jan 382 f.
- Barth, Boris 269–271, 311, 417
- Baz, Avner 674–679, 682
- Beisser, Arnold 758–760, 762, 769, 776
- Bernal, Martin 232, 300, 353
- Bernasconi, Robert 101, 176, 329 f., 347, 362, 368, 371, 373, 380, 385, 405, 452, 519
- Bernreuter, Berthold 84, 189, 425, 429 f., 432, 441 f., 487, 504, 643–646, 733
- Bickmann, Claudia 70, 81, 83–85, 344
- Bizumic, Boris 33, 214–217, 219 f., 223–227, 229, 233, 242 f., 244, 339, 432, 465, 710 f., 718
- Blaut, James 231 f., 237 f., 250, 258, 262, 274, 305–307, 427, 469
- Botz-Bornstein, Thorsten 581, 599
- Brague, Rémi 232, 245–248, 296, 316 f., 347, 354, 356–358, 632 f.
- Buber, Martin 374, 761
- Burschel, Peter 250, 265, 391, 509 f.
- Buruma, Ian 283, 318 f.
- Castro Varela, Maria do Mar 199 f., 232, 262, 634 f.
- Chakrabarti, Arindam 163, 167, 176 f., 527, 617, 624–626, 657, 751 f., 767, 775
- Chakrabarty, Dipesh 28, 30, 204, 206–208, 243, 264, 266, 299, 303, 323 f., 389, 394, 404, 406, 414, 452, 648
- Chen, Xiaomei 318
- Chew, Matthew 587–591
- Chini, Tina Claudia 38, 43 f., 49 f., 53, 64, 77, 143, 148, 158, 196
- Cicero 371, 630
- Collins, Randall 457, 701–705, 731, 773
- Connolly, Tim 27, 160, 163–165, 167, 176–178, 189, 192, 329, 340, 343 f., 348–350, 412 f., 418, 440, 489, 491, 520, 610, 612, 623 f., 649–652, 654 f., 735, 746, 774
- Conrad, Sebastian 24, 31, 194 f., 249, 254, 260, 272, 274, 303, 307, 323, 507 f., 510, 513–515, 565, 648 f., 750 f., 776
- Derrida, Jacques 94, 336, 374 f., 503, 604, 610
- Dhawan, Nikita 104, 120, 141, 166, 194, 199 f., 232, 262, 334, 419, 489, 634, 661
- Diehm, Isabell 465, 479, 626, 725
- Dirlik, Akif 204, 237, 241, 260, 306, 317, 446, 456
- Dögen 19, 97, 188, 356, 360, 582 f., 586, 593, 608 f., 616, 670, 688, 749, 753, 755 f., 765 f., 770 f.

- Dragonetti, Carmen 371 f., 377
- Eco, Umberto 629, 631
- Elberfeld, Rolf 65, 71, 83 f., 87, 97 f., 101, 114, 116 f., 122 f., 126–128, 130–138, 156, 159–161, 168–170, 175, 179, 185, 191, 210, 238–240, 264, 282, 284, 326, 346, 362, 392, 401 f., 419 f., 445, 471, 511, 521 f., 525 f., 536, 540, 568, 581, 584, 610, 671 f., 721, 723, 727, 761, 771
- Elm, Ralf 55 f., 58, 60, 81, 83 f., 104, 212, 230, 232
- Estermann, Josef 64 f., 67, 84 f., 87, 97, 104, 134, 160
- Ferguson, Niall 208, 250–252, 254–258, 262, 296, 391
- Fisch, Jörg 271, 417 f., 480–484, 726
- Flasch, Kurt 525 f., 613, 764, 777
- Fornet-Betancourt, Raúl 49, 51, 60, 66–68, 70, 74, 77 f., 80–82, 84, 87, 96, 107, 141, 147, 173, 234, 325, 333 f., 336, 344, 403, 419, 424, 426 f., 429, 435, 442, 449–452, 469, 479, 495, 532, 552 f., 635, 654
- Fukuzawa, Yukichi 598, 602
- Gadamer, Hans-Georg 56, 94, 373, 413, 466, 538, 541, 693 f.
- Garfield, Jay 298, 492
- Gassmann, Robert H. 397, 514, 529, 534 f., 537–541, 577, 593, 595, 599, 627, 653 f., 694 f., 749 f., 766
- Ghasempour, Morteza 44, 73, 114, 121, 182, 203, 420, 553
- Goldammer, Kurt 299 f.
- Göller, Thomas 39, 42, 55 f., 58, 60, 81, 83 f., 120
- Graneß, Anke 50, 84 f.
- Gumplowicz, Ludwig 214–217, 223
- Hall, Stuart 138, 283, 315, 443
- Hallen, Barry 58, 680
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 34, 94 f., 106, 168, 180, 188, 217, 328 f., 331, 333, 336, 348, 352, 363 f., 366 f., 369–373, 375 f., 379, 381, 384, 392, 402, 405 f., 435, 528, 567 f., 585, 609, 659, 698, 715 f., 718
- Heidegger, Martin 52, 168, 343, 369, 373–375, 436, 444, 475, 503, 541, 574, 695
- Heisig, James 573, 575 f., 579–587, 596, 702, 771
- Held, Klaus 209, 295 f., 703
- Hengelbrock, Jürgen 95, 288, 294 f., 480, 492
- Herder, Johann Gottfried 51, 126 f., 364, 467 f.
- Hijjiya-Kirschnerreit, Irmela 394 f., 592, 771
- Hobsbawm, Eric 347
- Holenstein, Elmar 77, 81–84, 98, 154, 280 f., 326, 354, 358, 532
- Hume, David 91, 367, 392, 574
- Husserl, Edmund 17, 91, 168, 369, 373, 484, 517, 574
- James, William 537 f.
- Jammal, Elias 83–85, 104, 141 f., 196
- Josephson, Jason Ānanda 601–605, 771 f.
- Juterczenka, Sünne 250, 265, 391, 509 f.
- Kant, Immanuel 17, 34, 94, 168, 180, 188, 192, 328 f., 331, 345, 352, 363 f., 366–370, 373, 375 f., 379, 392, 405, 444, 476, 526, 528, 574, 585, 609, 616, 628, 643, 715 f., 718, 753 f.
- Khanna, Parag 206 f., 251, 764
- Kimmerle, Heinz 20, 53, 65–67, 73, 75, 77 f., 81, 83–85, 87, 91, 94–96, 101, 105 f., 120, 129, 141, 147, 151, 155 f., 159, 162, 179, 194, 335, 348, 370, 373, 408 f., 419, 424, 426–429, 435, 445, 482, 511, 519, 540, 548–550, 571, 599 f., 606–608, 635, 641, 659 f., 662, 727
- King, Richard 194, 197, 334, 682, 686, 693, 749
- Kirloskar-Steinbach, Monika 38, 85, 133, 333, 387, 423, 458 f., 766
- Kleingeld, Pauline 368 f.
- Kleinschmidt, Malte 31, 208, 234, 654
- Kohl, Heinz 216, 218–221, 233, 304, 510
- Konersmann, Ralf 297, 467–470, 725
- Kong Zi (Konfuzius) 53, 360, 364, 371, 440, 574, 577, 626 f., 630, 766

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 51, 161, 364,  
390, 538, 766, 772
- Lin, Kuan-Wu 287, 292, 478, 493
- Luckmann, Thomas 606
- Luhmann, Niklas 291, 465, 472 f., 483–485,  
564, 606, 626, 646, 731
- Lüsebrink, Norbert 20, 37, 39, 116 f., 122,  
132, 140, 185 f., 191, 198, 202 f., 299,  
305, 313
- Ma, Lin 25, 48, 57–60, 79, 154, 159 f., 167,  
173, 196, 342 f., 346, 349, 363, 373,  
619–622, 662, 675, 677
- MacIntyre, Alasdair 348–350
- Maffie, James 58, 324, 336, 517 f., 599, 663,  
673, 696–701, 722, 774
- Malhotra, Rajiv 357, 449
- Mall, Ram Adhar 41, 49, 53, 64–67, 72 f.,  
75, 77 f., 81–84, 87, 91–93, 95 f., 104,  
106 f., 120, 124 f., 141, 154, 157–159,  
172, 182, 184, 186, 193, 196, 248, 355,  
370 f., 373, 396, 406 f., 420–422, 424,  
426–429, 434, 436 f., 444, 471, 473, 479,  
482, 494 f., 503 f., 511, 517, 521, 532,  
537, 555–563, 566–569, 572–574, 610,  
612–617, 625, 635, 637, 641 f., 651,  
660–662, 673, 720 f., 727, 736 f., 742
- Maraldo, John C. 578 f., 593, 670, 755
- Margalit, Avishai 318 f.
- Marks, Robert B. 205, 251, 254, 259, 261,  
277, 301, 306, 454–456, 489, 510 f., 718
- Mecklenburg, Norbert 25, 127, 130, 408 f.,  
459 f., 642
- Meng Zi 364, 749
- Mitterauer, Michael 251, 258 f., 480
- Moosmüller, Alois 38, 138 f., 142
- Nakae, Chōmin 576 f.
- Nelson, Eric S. 27, 59, 362, 364 f., 374, 376,  
502, 630, 722
- Ngūgi, wa Thiong’o 31, 109, 260, 264
- Niethammer, Lutz 129, 287, 290–294,  
462 f., 724, 757
- Nietzsche, Friedrich 374, 604
- Nishi, Amane 443, 574 f., 578 f., 598, 602
- Nishida, Kitarō 51, 97, 159 f., 443, 574,  
580 f., 583, 585, 591, 727 f., 751, 754,  
773
- Nishitani, Keiji 319, 727
- Noaparast, Khosrow Bagheri 234, 406, 746
- Obert, Matthias 520 f., 596 f., 647–649, 728,  
736, 740, 744, 765
- Osterhammel, Jürgen 20, 206, 254, 259–  
261, 263 f., 267 f., 271, 273–276, 278,  
282 f., 286, 296 f., 307, 310–312, 315 f.,  
323, 337, 351, 358, 361, 366, 390, 392,  
397, 399–401, 413–416, 418, 452 f.,  
480, 510, 512, 598, 635, 653, 712, 717 f.,  
740, 748, 760
- Panikkar, Raimon 53–56, 77, 83, 162 f.,  
179 f., 341, 523, 531 f., 564, 761
- Paracelsus 537, 669
- Park, Peter J. K. 328, 362 f., 365–368, 378 f.,  
381, 385
- Paul, Gregor 51, 72, 114, 149–151, 160 f.,  
169, 178, 180, 532, 547, 554, 656–658
- Platon 17, 50, 52, 217, 287, 338, 355, 363,  
406, 440, 475, 503, 526 f., 577, 585, 595,  
626, 643, 698, 706
- Pörksen, Uwe 38 f., 129, 143, 287, 293 f.,  
462 f., 674, 724, 757
- Pörtner, Peter 55 f., 582
- Purtschert, Patricia 194 f., 198, 204, 336,  
391, 402
- Randeria, Shalini 24, 195, 249, 508, 514 f.
- Rüsen, Jörn 37, 212 f., 216, 218–221, 224,  
230, 287, 506
- Said, Edward W. 193 f., 200, 232, 243, 300,  
304, 312, 314, 316, 375, 394, 650, 661
- Schamoni, Wolfgang 239 f.
- Schelkshorn, Hans 84, 99, 106, 488
- Schirilla, Nausikaa 84 f., 105, 128, 194, 200–  
204, 290, 334 f., 359, 470, 489, 550, 654
- Schlaeger, Jürgen 666–668, 670, 674, 686,  
690, 692, 749
- Schmidt, Karsten 530, 559, 565, 569–572,  
600, 606–609, 684, 736, 750
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 542, 555



- Schneider, Ulrich Johannes 345, 348, 387, 399, 446, 543, 594 f.
- Schöndorf, Harald 340–342, 346 f., 387, 540
- Schröder, Wolfgang M. 414, 416 f.
- Schwitzgebel, Eric 398, 599, 765
- Shohat, Ella 27, 108 f., 117 f., 129, 203, 218 f., 229, 242–248, 254, 259, 264, 266 f., 282, 300, 305, 308–310, 318, 338, 359, 392 f., 396, 404, 458 f., 506 f., 512, 775
- Stam, Robert 27, 108 f., 117 f., 129, 203, 215, 218 f., 229, 242–248, 254, 259, 264, 266 f., 282, 300, 305, 308–310, 318, 338, 359, 392 f., 396, 404, 458 f., 506 f., 512 f., 775
- Steineck, Raji Christian 574–579, 748
- Stenger, Georg 21, 37, 74, 81, 83 f., 87, 119 f., 129, 151, 156 f., 175, 193, 332, 369, 373, 425 f., 435, 488, 496, 498–501, 550, 553, 635, 729
- Strawson, Peter 750
- Sumner, William Graham 213–217
- Sunar, Lutfi 208, 232, 234 f., 238, 265, 286, 290, 313, 316, 338, 414, 427, 438, 449, 711 f.
- Teoharova, Genoveva 172 f., 407
- Thaler, Mathias 424
- Tola, Fernando 371 f., 377
- Toshimaro, Ama 603
- Vaihinger, Hans 388, 699
- van Brakel, Jaap 25, 48, 57–60, 79, 154, 159 f., 167, 173, 196, 342 f., 346, 349, 363, 373, 619–622, 662, 675, 677
- van Norden, Bryan W. 58, 118 f., 364 f., 398, 644, 649, 716
- Vasilache, Andreas 20, 191, 391, 402, 413, 464, 466, 477, 479
- Völkel, Markus 456 f., 506, 554, 732
- von Nettesheim, Agrippa 669
- Waldenfels, Bernhard 56 f., 81–83, 99, 121, 209, 229–231, 234 f., 242, 269, 297, 307, 332, 335, 408, 428, 488, 511, 718
- Wallerstein, Immanuel 204, 237, 246, 249, 285, 338, 636–640
- Weber, Max 225 f., 258
- Weber, Ralph 15, 25, 33, 35, 55, 152 f., 160–165, 167, 171, 176 f., 179–181, 186–188, 192 f., 201, 473–476, 503, 520, 524, 527, 557, 559, 563, 599, 610, 617, 623–632, 657, 669, 725 f., 728, 734 f., 750–752, 767, 773–775
- Wehler, Hans-Ulrich 242
- Weidtmann, Niels 38, 61 f., 72, 87, 135, 156, 196, 327, 373, 387, 407, 420, 423, 496–500, 522, 544, 550–552, 555, 623 f., 660, 665, 729, 739, 762
- Welsch, Wolfgang 83, 125–127, 494, 501
- Wennerberg, Hjalmar 611, 614
- Westerkamp, Dirk 357, 359, 378–384, 447, 668–670
- Whitehead, Alfred North 354, 704, 706
- Wimmer, Franz Martin 41, 43, 45, 52 f., 60 f., 64–66, 68, 74 f., 77–79, 81–84, 87–91, 96, 104, 107, 118, 120, 123, 128, 141, 147, 150–154, 166, 169, 174, 176, 193, 196, 337, 363, 370, 375–377, 379–381, 405, 409 f., 424, 426–428, 430–434, 436–440, 446–448, 450, 456 f., 471, 485–487, 506, 526, 532–534, 547 f., 559 f., 573, 585, 633, 635, 642 f., 658, 718, 720, 723, 733 f., 736, 742, 746, 757, 766 f.
- Wittgenstein, Ludwig 17, 35, 50, 146, 287, 322, 489, 500, 519, 524, 528, 585, 610–615, 618–620, 653, 659, 661, 663, 667, 671–676, 678, 680, 682, 703 f., 707, 719, 741, 747, 753 f., 769, 778
- Wolff, Christian 51, 161, 364, 390, 538, 766
- Yousefi, Hamid Reza 24, 38 f., 49–51, 53 f., 61 f., 67, 72 f., 81–84, 87, 92, 96 f., 106 f., 127, 135, 141, 143–146, 152, 172, 182–185, 187, 189 f., 204, 262, 352, 358, 370, 374, 408, 424, 426–429, 434–436, 444 f., 447, 486, 495, 527, 537 f., 541 f., 549, 553 f., 561, 610, 623, 633, 637, 640 f., 742

# Sachregister

Zur Handhabung: In der Regel wird nur eine Wortform gelistet, die weiteren Formen in dem vorhandenen Eintrag inkludiert, sowie bei einigen Wörtern auch die englischen Äquivalente. Beispiel: Unter «Konfuzianismus» werden auch die Fundstellen zu «konfuzianisch», «Confucianism» und «Confucian» gelistet, unter «Wissenschaft» auch «Wissenschaftler» und «wissenschaftlich».

- Abgrenzung 18, 23, 30, 32, 34, 42, 44, 51, 60, 64, 69 f., 75, 88, 100, 113–115, 120, 126, 129 f., 132, 139, 147–149, 158 f., 162, 165 f., 171, 179 f., 193, 202, 204, 212, 218–221, 223, 226 f., 233, 241, 277 f., 285, 288, 291, 297, 302, 312, 327, 331 f., 339, 387, 407, 414, 469, 478 f., 483, 493 f., 507, 536, 548, 590, 715, 720, 727 f., 735 f., 746, 761
- Abwertung 117, 188, 190, 216, 218 f., 254, 257, 312, 330, 337, 379, 458, 469, 478, 540, 569, 579, 587, 593, 627, 683, 696 f., 722, 735 f., 748, 753, 764, 770 f., siehe auch → Demütigung → Herabsetzung
- Achsenzeit 53 f., 172, 413, 444, 448, 548, 561
- Ägypten 49–52, 157, 161, 216, 264, 282, 353, 363, 365, 371, 379, 537 f., 637, 668
- Akademisch 17 f., 23, 27–30, 34, 37, 40, 58, 63 f., 66, 73–75, 78, 95, 102, 110, 115, 119, 131, 140–142, 145, 151, 170, 196 f., 202, 211, 214, 227, 236, 244, 252 f., 256, 261, 290, 306, 314, 321–323, 325, 327, 331, 335, 338, 342, 344 f., 347, 361–363, 368, 373, 385–390, 393 f., 398–401, 405, 416, 419, 423–425, 433, 445 f., 450, 457, 459, 490, 495, 500, 517 f., 522, 526, 533 f., 536, 543 f., 576, 580 f., 583, 585, 587, 589–591, 595, 614 f., 618, 627, 634, 641, 653, 658 f., 661, 663–665, 668–671, 681 f., 688, 691–693, 696, 699, 705 f., 708, 716, 718 f., 721, 725, 736 f., 740–743, 746, 749, 751, 754–756, 758, 760–767, 769 f., 772, 777, siehe auch → Philosophie, akademische
- Allgemeingültigkeit 17, 89, 123, 174, 199, 205, 323 f., 326, 402 f., 405, 411, 418, 487, 558, 745–747
- Alltagssprache 41, 229, 287, 293 f., 315, 500, 572, 598, 614, 618, 627, 653, 664 f., 667, 672–674, 680–683, 686–694, 722 f., 725, 729, 737, 741, 749 f., 752, 754–757, 762, 765, 770, siehe auch → Ordinary Language Philosophy (OLP)
- Analogie 125, 187, 224, 228–230, 248, 281, 302, 432, 531, 546, 558 f., 563, 617, 629, 737
- Andersartigkeit 235, 268, 276, 296, 310 f., 313–315, 380, 566
- Androzentrismus 108, 429
- Aneignung 20, 198, 244, 265, 270, 282, 301 f., 315, 317 f., 322, 347 f., 364, 391, 395, 397, 430 f., 458, 512, 515, 520, 560, 585, 587, 600 f., 640, 644, 648, 661, 730, 736, 740 f., 771, 776, siehe auch → Eurozentrismus, anti-eurozentrischer → Prokrustesbett → Umformung
- Antike 52, 161, 225, 251, 253, 255, 262 f., 267, 296, 300–303, 347, 353 f., 357 f., 361, 374, 379, 382, 399, 447, 490, 526 f., 536, 544, 595, 631, 668, 691, 694, 704

- a priori 125, 365, 376, 379, 445, 547, 555–559, 572, 660, 698, 736
- kontrastives Apriori 260, 286, 748
  - ökonomisches Apriori 260, 286, 748
- Asien 51, 60, 64, 91, 149, 152, 206 f., 251, 260, 267, 272, 277, 279, 282, 289, 299 f., 302, 310, 315, 328, 340, 354, 358, 362 f., 367 f., 379, 381, 385, 397, 402, 456, 495, 498 f., 506, 514, 524, 535, 541 f., 575, 581 f., 584, 586, 595, 601, 610, 637, 644 f., 702, 704, 708, 714, 764, 774
- Ostasien 19, 58, 81, 274, 282, 356, 374, 392, 520, 522, 538, 575, 588–591, 596, 708, siehe auch → Osten
- Asymmetrie 27, 195, 209, 261, 264, 270, 389, 404, 498, 506, 510, 649 f.
- Azteken 18, 57 f., 251, 262, 267, 383, 535, 548, 696–701, 765, 768, 775
- Barbaren 52, 216 f., 256, 268 f., 272, 275, 297, 303, 354, 356, 377, 380, 385, 415, 417, 433, 439, 483
- Begriff 17, 25, 28–30, 32–34, 37, 39, 42, 45 f., 48–50, 56 f., 60, 63, 65, 68–71, 73, 75, 79, 83, 88–90, 92, 98, 100 f., 103–105, 107–111, 114, 116–124, 126–132, 134–136, 142 f., 146 f., 158, 160–163, 167 f., 172–175, 177 f., 180, 184 f., 187, 195–200, 203, 205, 208, 211–215, 218–221, 223, 226–228, 230–232, 234–240, 247–249, 262, 264, 269, 271, 276 f., 284, 288–290, 292–294, 297, 313, 322, 327–330, 340 f., 343–345, 349 f., 359, 362, 382, 384, 389, 402 f., 410, 412 f., 416–419, 421, 426 f., 429, 434 f., 438 f., 447, 452, 460–464, 466–468, 470–473, 477, 479 f., 482–487, 489, 491, 494, 498 f., 501 f., 510 f., 515, 517, 520, 523–527, 531, 533 f., 538, 543–546, 548–550, 553, 556–560, 563, 565 f., 568, 571–574, 578, 589, 591 f., 597–616, 618–620, 622, 627, 632, 634, 638, 640–642, 644, 647 f., 651–660, 665–668, 670 f., 673 f., 680–682, 690, 692–694, 696–698, 701, 706, 710 f., 714 f., 723 f., 745 f., 748 f., 751–753, 755 f., 762, 765, 769, 772, 774, siehe auch → Familienähnlichkeitsbegriff → Gattungsbegriff → generischer Begriff → Interkulturalitätsbegriff → Kulturbegriff → Methodenbegriff → Philosophiebegriff → Traditionsbegriff
- Allgemeinbegriff 38, 560, 612–614, 625
  - begriffliche Umformung 315, 565, 661, 767
  - Begriffsanalyse 28, 708 f., 769
  - Begriffsbestimmung 30, 40, 43, 130, 429, 524, 526, 529, 538, 551
  - Begriffsgeschichte 215, 271, 417, 470, 483, 527, 530, 608, 673, 752, 756
  - Kampfbegriff 288, 464, 468 f., 481
  - Leitbegriff 17, 20, 29, 32, 56, 110 f., 233, 327 f., 571, 709, 714
  - Wertbegriff 257, 418, 480–482, 726, siehe auch → Kultur als «Wertbegriff»
- Beobachter 30, 32, 45, 63, 76 f., 79, 82 f., 96, 99, 104 f., 109, 149, 154, 280, 291, 421, 427, 465, 496, 555, 602, 626, 630, 713, 729, 754
- Beobachter zweiter Ordnung 28, 45, 63, 86, 141, 160
  - Beobachtung 31 f., 45, 63, 85, 216, 218, 253 f., 361, 429, 465, 560, 583, 588 f., 626, 640, 692, 711 f., 766
  - Beobachtungsweise 465 f., 470, 626, 725 f.
- Bias 24, 31, 77, 139, 215, 221, 306, 321, 394, 455, 575, 662
- Brille 260, 454, 506, 641, 659, 661, 741, 748, 753
- Buddhismus 18 f., 51, 57, 59, 67, 102, 157, 161, 329, 340, 351, 359, 373 f., 383, 440, 443, 448 f., 491 f., 499, 502, 514, 536, 545, 559, 575, 582 f., 588, 595, 599–604, 608 f., 643, 649, 651, 657, 690, 743, 747, 750, 752 f., 756, 768, siehe auch → Zen → Denken, buddhistisches
- Buddhismuskunde 19, 44, 153, 389, 764
- Chauvinismus 19, 26, 101, 103, 205, 296, 312, 325, 366, 369, 373, 411, 429 f., 435, 518, 661, 700, 711, 716, 738

- China 12, 17, 23 f., 44, 54, 57–59, 64, 83, 87, 89, 94, 96, 98, 107, 109, 119, 135, 149, 153, 155, 157, 159–162, 164, 174, 177, 192, 206 f., 216, 222, 248, 255, 260, 262, 268, 273, 278 f., 282, 285, 298 f., 303, 316, 318, 346, 353, 362–365, 371, 374–376, 378 f., 383, 397 f., 400 f., 406, 424, 431, 433, 444, 448 f., 475 f., 502, 522, 535, 537–539, 541 f., 548, 553, 562 f., 572, 574 f., 577, 582, 584, 587–591, 596–599, 617, 620–622, 628, 631, 637 f., 643 f., 646, 653, 657 f., 668 f., 688, 694 f., 701, 704, 727, 766, 772, siehe auch → Denken, chinesisches
- das «Zwischen» 133, 202, 492–502, 504, 729, 774, siehe auch → Inter
- Demütigung 336, 346, 375, 736, siehe auch → Abwertung → Herabsetzung
- Denken 15, 17–19, 23, 26, 28, 44, 46 f., 49–54, 56 f., 64, 67, 70, 74 f., 81 f., 86, 89, 92, 94, 96 f., 99 f., 103–108, 110 f., 114, 120 f., 123–125, 128, 130, 139, 141, 147, 149, 152–154, 156, 160, 163, 165, 167, 172 f., 175 f., 185, 189, 198 f., 204, 207 f., 214, 217, 226, 231, 234 f., 241, 243, 247, 269, 271–273, 284, 289, 299–301, 305, 308, 312 f., 315, 326, 328, 330–332, 335–339, 344, 346, 352–360, 367–375, 377–381, 383 f., 387 f., 390, 395, 397–399, 402 f., 405, 408, 410 f., 414–416, 427, 430, 437–439, 443, 445, 447, 449–452, 456 f., 461, 469, 482, 485–492, 503, 505, 511, 514, 517–522, 525, 530, 532, 534–537, 540, 542, 545, 547 f., 550–561, 564–566, 570–572, 574 f., 580–582, 584, 587 f., 590 f., 593, 596 f., 603, 605–607, 609, 612 f., 615–618, 622 f., 625, 627, 632, 637, 640–642, 644–648, 652, 654–660, 662, 664, 666–669, 680, 686, 689, 692–705, 707, 712, 714–718, 728, 731, 734–743, 745 f., 748–750, 753 f., 756–758, 761 f., 764–772, 774–776, siehe auch → rassistisches Denken → Tradition, Denktradition
- außereuropäisches Denken / nichteuropäisches Denken 27, 34, 52, 75, 168, 190, 196, 323, 325, 327, 331 f., 338, 342, 363–365, 370 f., 373, 379 f., 385, 387, 389 f., 397, 520 f., 524, 599, 670, 718, 744, 755, 764
  - buddhistisches Denken 18 f., 374, 588, 609, 616, 732, 750
  - chinesisches Denken 51, 364, 538 f., 545, 577, 587
  - europäisches Denken 28, 91, 103, 106, 172, 208, 234 f., 237, 250, 325, 337, 364 f., 414, 522, 525, 608, 637, 767, siehe auch → Philosophie, europäische
  - europäisch-westliches Denken 28, 208, 403, 511, 544
  - japanisches Denken 19, 83, 299, 319, 355, 401, 523, 540, 545 f., 570, 574, 576–586, 590 f., 591–593, 596 f., 599, 627, 693, 701, 705, 728, 733, 748, 751, 756, 766, 770, 775, siehe auch → Philosophie, japanische
  - jüdisches Denken 357–359, 362, 378, 383, 668
  - muslimisches Denken 355, 358
  - nichtwestliches Denken 28, 35, 44, 58, 113, 329, 346, 363, 365 f., 371 f., 375, 385, 390, 393, 398, 401, 404 f., 448, 452, 518, 520, 536, 544–546, 548, 577, 591, 600, 622, 643, 645, 648, 650 f., 653–655, 661, 663 f., 666, 693, 695–697, 700, 715 f., 719, 721, 731 f., 738–744, 748, 752 f., 756, 761 f., 764–767, 771, 773–775, 778, siehe auch → Philosophie, nichtwestliche
  - westliches Denken 18, 27, 155, 161, 176, 178, 203, 370, 375, 404, 443, 452, 526, 573, 579, 583, 591, 642, 693, 696, 715, 744, 770, siehe auch → Philosophie, westliche
- deskriptiv 25, 27, 30, 34, 43, 175, 241, 280, 291, 417, 420 f., 426, 445, 461, 463, 468, 480 f., 505, 515, 551, 565, 720, 727, 730, 735, 746, siehe auch → normativ
- Dialog 32, 37, 46, 51, 54, 61 f., 64, 89 f., 94–96, 118, 133, 135 f., 140, 143, 147, 152, 155 f., 158, 165, 197, 199, 201, 204, 210, 265, 351, 389, 420, 427, 431 f., 435, 438, 440 f., 451, 470, 489, 493, 502, 568–570,

- 575, 580, 586, 609, 619, 622, 650 f., 662, 681, 696, 705, 721, 749, 761 f., 772, 777
- interkultureller Dialog 54, 154, 355, 411, 441, 569 f., 619, 645, 738, siehe auch → Polylog
- Dichotomie 158, 218, 222, 260, 278, 282, 286, 297, 346, 391, 411, 438, 478, 489, 712, 728, 743, 769
- Dilemma 76, 157, 208, 332, 410, 466, 482, 499, 526, 540, 548, 552, 571, 608, 642, 645, 653
- disentanglements* siehe → Verflechtung
- Disziplin 17, 26, 33, 38–40, 46, 49, 63, 68–70, 72–75, 82, 97, 110, 113–115, 119, 129 f., 135, 138, 140–147, 151, 153, 158, 162 f., 165 f., 168, 177, 179 f., 212, 215, 244, 261, 278, 321 f., 325, 327, 333, 335, 338, 345, 361 f., 367 f., 373, 377, 385–391, 399 f., 402, 416, 424 f., 428, 447, 459, 476, 495, 518, 521, 526, 528, 535, 543 f., 576, 579 f., 583, 585, 587 f., 590, 598, 649, 656, 664–666, 668, 670, 681, 692 f., 697, 704, 706, 715, 729, 749, 751, 760–764, 766 f., 770, 772 f., 777
- Einseitigkeit 20, 22, 24 f., 27, 30 f., 97, 103, 106, 108, 147, 164, 172, 182–185, 191, 196, 205, 240, 260, 262, 264, 266, 297, 299, 305, 315 f., 318, 321, 326, 332, 354, 370, 385 f., 401, 407 f., 411, 422, 424, 439–441, 445 f., 451 f., 458, 460, 475, 488 f., 493, 508 f., 514 f., 522 f., 532, 538, 549 f., 553, 555 f., 560, 562, 569, 579 f., 582, 610, 623, 625–628, 633, 648–650, 680, 719, 721 f., 724–726, 730, 732, 735 f., 739 f., 742, 752, 758, 760, 776
- Emanzipation 98, 103, 106 f., 154, 196, 208, 764, 766
- Emanzipationsprozess 106, 196 f., 553, 721
- entanglement* siehe → Verflechtung
- Epistemologie 72, 88, 118, 139, 152, 234 f., 243, 259 f., 265, 303, 305 f., 314, 321, 338, 393, 502, 533, 536, 543–545, 567, 644, 659, 661, 667, 694, 696, 698, 711, 718, 728
- epistemologische Gewalt 536, 749
  - epistemologischer Rahmen 234, 314, 393, 655, 741
- Erbe 22, 28, 54, 103, 105, 108, 113, 115, 203, 208, 235, 237, 245, 247, 253 f., 261, 269, 296, 303, 322, 334 f., 339, 342, 344, 347, 350, 353, 356, 358, 405, 427, 513, 541, 646
- Der Mythos vom griechischen Erbe 301, 399, 353
- Essentialismus 103, 200, 288, 295, 309, 422 f., 466, 470, 478, 500, 530, 605 f., 642, 645, 655, 711, 737, 751
- Essentialisierung 69, 134, 290 f., 319 f., 359, 477, 479, 497, 644, 676, 720, 727, 729
  - Kulturessentialismus 477
- Ethik 44, 72, 74, 111, 337, 364, 388, 411, 423, 433, 502, 504, 540, 543–545, 615, 651, 657, 684, 686, 697, 700, 714, 767 f.
- interkulturelle Ethik 40, 544
- Ethnie 222, 225–227
- Ethnologie 18, 29, 44, 75, 109, 111, 123, 138 f., 144 f., 190, 211 f., 215 f., 219–221, 226, 249, 400, 414, 422, 560, 659, 713–715
- Ethnophilosophie 90, 107, 196, 225, 408–410, 431, 439, 486, 642, 745
- Ethnozentrismus 29, 33, 50, 78, 100 f., 103, 108–111, 119, 129, 211–235, 237, 241–243, 247 f., 259, 262, 266–268, 277, 303 f., 308 f., 318, 327, 330 f., 339, 361, 365, 373, 382, 394, 411, 413, 420, 429, 436 f., 445, 495, 507, 571, 606, 657, 710 f., 713 f., 718, siehe auch → Narzissismus auf Gruppenebene
- Neukonzeption von Bizumic und Duckitt 33, 223, 225, 710
- eudaimonia* 594, 625
- euräqualistisch 380, 433, 718
- Europa 22, 27 f., 31, 33, 44, 54, 56, 64, 84, 103, 106, 109, 120, 136, 149, 159, 185, 192, 196, 205–212, 214 f., 222, 228, 230 f., 233, 235 f., 238, 242–252, 254–267, 269, 271–273, 276–282, 284–292, 294–304, 311 f., 315–319, 323, 325–327, 330, 332–334, 337, 339 f., 344, 346, 348, 351, 353, 356 f., 362, 365, 370,

- 373 f., 377, 385, 389–394, 396, 398, 405 f., 418, 424, 426–428, 435, 444, 446, 449–454, 460, 469, 477 f., 484, 495, 505, 509–511, 513 f., 518, 522, 525 f., 536, 538, 553, 556, 563, 577, 581, 592, 594, 600, 605, 632 f., 635–640, 642 f., 645 f., 658, 673, 692 f., 701, 711–713, 716 f., 719, 731, 749, 757, 760 f., siehe auch → *Provincializing Europe*
- europäisch 17 f., 20–22, 24, 27, 30 f., 34, 44, 48–50, 52, 99, 103–106, 108–110, 114, 124, 135, 161, 172, 185, 192, 194, 203, 205–211, 228, 230–235, 238–240, 242, 244–247, 251–254, 256–264, 266 f., 270–274, 279–286, 288–290, 295–298, 301–303, 305, 307–309, 311–313, 315, 317, 319, 321 f., 324–327, 330–337, 339–341, 344, 347, 351 f., 355–358, 360–365, 367, 370, 372, 374–376, 378–380, 383, 390–396, 400–406, 408 f., 414 f., 418, 423, 433, 436, 439, 442, 444, 446, 448–452, 454, 457, 475, 484 f., 493, 509, 513, 515, 517–519, 521–523, 525 f., 530, 533, 536, 538, 542, 545, 547, 549 f., 552, 562 f., 565, 567 f., 574, 576, 578, 580 f., 584, 592–594, 599–603, 608, 627, 632 f., 635–641, 646–649, 656–658, 661 f., 672, 681, 683 f., 688, 691, 699 f., 707, 711, 715, 719, 729, 737, 747 f., 751, 753, 760 f., 766, 769, 771–773, siehe auch → Denken, europäisches → Denken, europäisch-westliches → graecoromanisch-abrahamitisch → Philosophie, europäische
  - *Europe-bashing* 27, 245–247, 254, 259, 318, 633
  - Warum Europa 250, 252, 258, 469
- Europäische Expansion 18, 20–22, 33, 161, 185, 207, 212, 233 f., 238, 241, 243, 249, 255, 261–265, 268–270, 272, 277–279, 296, 310, 313, 323, 332 f., 335, 337, 375–377, 389 f., 392, 401, 414, 420, 430, 469, 473, 483, 507, 509–511, 514, 518 f., 522, 664, 714 f., 718, 756, 771 f.
- Eurozentrismus 17, 20, 22–24, 26–35, 42, 52, 64, 69–71, 95, 99–111, 114, 117, 143 f., 147, 150, 153, 173, 175, 193, 195–197, 199, 201, 204–206, 208–212, 218, 228–238, 241–249, 252, 254, 256 f., 259–265, 267, 269, 276–278, 281, 284–286, 289 f., 296, 299–301, 303–318, 321–333, 335–339, 344, 348, 353, 361 f., 364, 367–370, 373–375, 378, 380, 385–387, 389, 391–397, 406, 409, 411–413, 419–424, 426–431, 433–436, 438 f., 442–446, 448 f., 451, 453, 455, 457–459, 478, 483, 485–488, 509 f., 512, 517, 520, 523 f., 550, 554 f., 566, 571, 576, 580, 592, 601, 608, 613, 623, 627, 632–636, 638–643, 647, 653–657, 661 f., 664, 666, 678 f., 705, 707–720, 722 f., 727, 731, 738–742, 745–748, 751, 756, 758, 760, 762–764, 769, 776, siehe auch → Europäische Expansion → geistiges Joch
- anti-eurozentrischer Eurozentrismus 35, 409, 524, 613, 623, 632, 635 f., 638, 641 f., 653–657, 661, 708, 739–742, siehe auch → Aneignung → Prokrustesbett → Umformung → Willkür
  - eurozentrisch 17–19, 22, 24, 27 f., 30 f., 34 f., 52, 63, 69, 75, 83, 88 f., 103–108, 110, 113, 115, 124, 135, 142, 144, 169, 171, 174, 176, 185, 195, 198, 201, 205, 209–211, 230 f., 237–241, 243–248, 252 f., 256–259, 261, 264 f., 269, 273, 276–278, 282, 285, 289, 301, 303, 305, 307 f., 310, 313, 317, 319, 321 f., 324 f., 327–332, 334, 336–339, 353 f., 358–360, 362 f., 366 f., 369 f., 372 f., 376, 380, 385–387, 389, 392–397, 402, 404–409, 415, 419, 422, 428, 433 f., 436, 438, 442–444, 448, 452–457, 469, 485, 505 f., 508, 510, 512–514, 518 f., 522–524, 529 f., 536, 542, 545, 549 f., 554–556, 559, 564, 567–569, 572, 587, 589, 600, 608, 612 f., 616, 618, 623, 626 f., 632 f., 635 f., 638–642, 653–658, 661, 680, 691, 700, 705, 707 f., 710–712, 716, 718 f., 721 f., 729–732, 736 f., 739–743, 747 f., 750–752, 760 f., 764, 766, 769, 771 f., 774–776

- Eurozentrismus-Kritik 247, 254, 256, 308, 361, 365, 373, 558
- Exklusion 200, 331, 337, 339, 370, 373, 378–381, 383 f., 419, 469, 476, 604, 645, 648, 655, 715, 717, 750, 764, 766, siehe auch → Inklusion → Inklusion und Exklusion
- *inclusionary exclusion* 475 f., 520, 645, 669, 750, siehe auch → Inklusion, exkludierende
- exzentrisch 248, 296, 453
  
- Familienähnlichkeit 35, 187, 524, 547, 560, 610–613, 615 f., 618–620, 622–624, 652, 656, 737, 742, 748, 751 f.
- Familienähnlichkeitsbegriff 614 f., 618 f., 621
- Familienname 613, 615, 618, 652, 656, 742, 751 f.
- Fehlschluss 394, 528, 551, 763
- Freiheit 11, 15, 21, 253, 294, 323, 328, 332, 392 f., 491 f., 530, 534, 598, 603, 673
- Frühe Neuzeit siehe → Neuzeit
  
- Gattungsbegriff 93, 170, 239, 263, 299, 314, 414, 502, 560–565, 569–572, 575, 609, 613, 615, 640, 652, 655 f., 662, 683, 735–738, 740, siehe auch → generischer Begriff
- Geist 15, 18, 24, 65, 77, 81, 124, 146, 188, 197, 217, 222, 227, 243, 261, 265 f., 268, 274, 295, 298, 305, 311, 325, 335 f., 338, 342, 355, 380, 388 f., 404, 414 f., 417, 425, 435, 444, 447, 487, 512, 517, 530 f., 533, 537, 539, 541, 552, 573, 594, 682 f., 702, 718, 738, 742, 748, 753, 764, 778
- Geisteswissenschaft 22, 77, 100, 124, 131, 305, 389, 404, 461, 471, 598, 764
- geistiges Joch 268, 307, 323, 337, 413, 653, 662, 718, 740
- Gemeinsamkeit 61, 69 f., 105, 115 f., 120, 132 f., 148, 150, 153, 156, 160, 166 f., 173, 178, 184, 186 f., 199, 222, 226, 229, 232, 260, 291, 297 f., 355, 359, 364, 483, 489, 497, 504, 529, 533, 550, 559, 599, 610–613, 615, 618, 625, 630, 680, 712, 716, 720, 726, 729
- generischer Begriff 35, 88, 524, 547, 560, 564–566, 569, 571 f., 585, 587, 593, 608, 613, 623, 638, 662, 735, 748, 750, 770, siehe auch → Gattungsbegriff
- Genji monogatari* 591–593, 616, 741, 750
- Geographie 278, 281, 369, 388, 414, siehe auch → Kartographie
- Geschichte 22, 26 f., 29, 50 f., 57, 60, 65, 80, 89, 91, 106, 130, 135, 155, 161 f., 177 f., 194 f., 203, 205–207, 213, 226, 231 f., 235–237, 243–246, 252–254, 256 f., 259, 261, 264–266, 270, 277 f., 283, 289, 295, 298, 300, 302, 304 f., 308–310, 312 f., 315, 322, 324, 328–330, 333, 338 f., 341 f., 344, 346, 349 f., 353 f., 356 f., 361–363, 365 f., 368, 371 f., 374, 376–379, 383, 385, 390, 394, 399, 405–407, 427 f., 433, 438 f., 443, 445–449, 452 f., 455–457, 462 f., 467, 471, 479, 493, 505–511, 518, 541, 544, 552 f., 556, 561, 569, 577, 579 f., 582, 584, 588 f., 594, 596, 605, 618, 620, 626 f., 634, 637–639, 646, 649, 651 f., 661, 664, 666, 673, 679, 691, 693 f., 696, 698 f., 702–705, 730 f., 737, 751, 758, 760–763, 769, 772, 776, siehe auch → Begriffsgeschichte → Historismus → Philosophiegeschichte → Verflechtung, *entangled history* → Verflechtungsgeschichte → Wissenschaftsgeschichte
- Geistesgeschichte 20, 22, 27, 49, 56 f., 103, 109, 233, 285, 327, 335, 340, 355 f., 381, 399, 410, 444, 513, 519, 541, 565, 582, 586, 622, 644, 648, 744, 764
- Geschichtsschreibung 135, 154, 253, 376, 390, 433, 445, 451, 456 f., 508, 554, 732, 762
- Historiographie 89, 253, 281, 289, 298, 325, 331, 358, 361 f., 366, 381, 383, 385, 389, 394, 436, 442, 445–447, 452, 456, 506, 543, 553 f., 556, 604, 658, 668, 732, 760
- Geschichtswirksamkeit 454, 456
- Geschichtswissenschaft 18, 24, 87, 101, 109 f., 169 f., 179, 194 f., 207, 216, 240, 249, 259, 265, 338, 422, 428, 442,

- 449, 452, 456, 489, 506–508, 510, 565, 713, 715, 743, 763 f., 777
- Globalgeschichte 109, 169, 207, 422, 457, 506–508, 775
  - Ideengeschichte 101, 160, 398, 415, 539, 583, 722
  - Weltgeschichte 51, 97, 185, 257, 263, 371, 443, 453, 455, 507, 509, 537, 691
  - Wirkungsgeschichte 34, 210, 354, 373, 457, 546, 731, siehe auch → Verflechtungsgeschichte
- Globalisierung 20 f., 38 f., 58, 98, 102, 104, 114, 128, 170, 175 f., 196, 200, 205, 251, 419, 456 f., 506, 522, 732, siehe auch → Geschichte, Globalgeschichte → Perspektive, globale → Philosophie, Globalphilosophie → Prozess, Globalisierungsprozess
- graecoromanisch-abrahamitisch 24, 27, 34, 170, 175, 327, 340, 384, 352, 354 f., 359–361, 450, 519, 545, 583, 586, 599, 623, 636, 640, 644, 664, 666, 706, 715, 719, 731, 732, 735, 747, 751, 750 f., 761, 771, 773, siehe auch → Tradition, graecoromanisch-abrahamitische
- Griechenland 50, 54, 192, 217, 225, 262, 267, 301, 303, 326, 352–354, 357, 361, 365, 370–372, 374, 399, 433, 538, 548, 704, 758, siehe auch → Mythos, Griechenland-Mythos
- griechisch 34, 49–51, 89, 103, 121, 161, 217, 226, 250, 253, 255, 279, 287, 295 f., 301–303, 329, 331, 335, 338 f., 344, 351, 353–360, 362 f., 365 f., 371, 373 f., 379, 381–385, 433, 438, 444, 448, 454, 490, 503, 514, 532, 545, 594, 625, 631, 637, 641, 651, 653, 658, 680, 768, siehe auch → graecoromanisch-abrahamitisch
  - griechischstämmig 340, 352, 669, 719
- Gruppe 60, 117, 212 f., 215–229, 231, 233 f., 243, 295, 301, 309 f., 331, 339, 349, 417, 431, 436, 456, 465, 481, 493, 514, 702–706, 711, 772, 776, siehe auch → Narzissmus auf Gruppenebene
- Gruppierung 704 f., 726, 773
  - *ingroup positivity* 223 f.
  - *outgroup negativity* 223 f., 243, 304, 309, 710
  - Wir-Gruppe 226 f., 231, 291, 331
- Herabsetzung 27, 336 f., 716 f., siehe auch → Abwertung → Demütigung → Hermeneutik, reduktive
- Hermeneutik 23, 29, 60, 62, 94, 135, 143 f., 152, 154, 210, 395, 413, 423, 479, 555, 609, 708, 734, 773
- analogische Hermeneutik 93, 558 f., 566–568, 642
  - interkulturelle Hermeneutik 61, 80, 93, 173, 558, 660
  - reduktive Hermeneutik 92, 558, 567, 660
- Historismus 266, 319
- Homogenisierung 126, 419, 469, 644, 733
- Homöomorphe Äquivalente 54, 523, 531, 564, 572, 681, 748, 767
- Hydra 249, 636, 640
- Identität 38 f., 103, 212 f., 221, 286–297, 358, 361, 383, 423, 462 f., 470, 477 f., 480, 492 f., 517, 600, 635, 642, 711 f.
- Identitätsbildung 93, 212, 219, 221, 445, 469
  - Identitätskonstruktion 288–292, 295, 299, 359, 478, 493, 712
  - Identitätspolitik 317, 635, 712, 733
  - Identitätsrhetorik 286, 290
  - kollektive Identität 33, 38, 212 f., 287 f., 290–292, 294 f., 297, 478, 493, 557, 597, 711, 728, 733
  - kulturelle Identität 233, 470, 477 f., 493, 727
- Indien 17, 23, 51, 54, 64, 67, 91–93, 95 f., 102, 107, 119, 155, 160–162, 253, 262, 264, 278 f., 282, 285, 299, 312, 346, 351, 358, 360, 365, 371 f., 376, 381, 383, 390, 392, 394, 398, 400, 444, 446, 448 f., 457, 504, 509, 514, 522, 537 f., 541, 545 f., 553, 556 f., 562 f., 573, 582, 590, 635, 637, 644, 657, 690, 693, 701, 704, 727, 738, 748, 768
- Indologie 18, 101, 110, 179, 582, 715



- Inklusion 55, 128, 167, 200, 330 f., 378, 381, 383, 414, 476, 561, 622, 632, 646, 666, 750
- exkludierende Inklusion 669, 750
  - Inklusion und Exklusion 34, 331, 375, 378, 382, 385, 475, 669
- Inter 13, 33 f., 75, 115, 119–121, 128–130, 132, 156, 197, 202, 229, 422, 426, 458, 460 f., 480, 485, 492, 494–496, 499–503, 530, 610, 771, 776, siehe auch → das «Zwischen»
- Interdisziplinarität 11, 18, 28 f., 66, 82, 84 f., 110, 115, 131 f., 138, 140, 144 f., 199, 201, 227, 235, 249, 388 f., 423, 428, 452, 459, 495, 501, 548, 696, 708, 713, 724, 729, 732, 762–765, 774, 776 f.
- Interkulturalität 17, 20, 23–26, 28 f., 32–34, 37–43, 46–48, 50, 54, 56–64, 66–71, 73, 75 f., 82–84, 86, 91, 93, 95–99, 105, 107, 109, 113–116, 118–122, 124 f., 127–137, 141–147, 152, 156, 158, 166, 173, 176, 182, 198, 202 f., 293 f., 355 f., 419–424, 426 f., 435, 437–439, 442–447, 458–466, 469, 473, 480, 485, 492–502, 505 f., 508–512, 514 f., 519, 521, 531, 544, 553, 566, 568, 634 f., 707–709, 719–725, 728–731, 746, 761, 765, 769, siehe auch → Ethik, interkulturelle → Hermeneutik, interkulturelle → Plastikwort → Verflechtung
- Interkulturalitätsbegriff 28, 34, 40, 43, 47, 126, 130, 293, 422, 426, 458, 461, 509, 515, 722, 776
  - Interkulturelle Kommunikation 33, 37, 37 f., 39 f., 75, 115, 120, 130, 138–144, 186, 190, 198
  - Philosophie der Interkulturalität 33, 42, 46, 68, 71, 134, 460, 553
- Interkulturelle Philosophie 12, 17, 21, 23, 25, 28, 30, 32 f., 35, 37, 40–101, 103–106, 110, 113–115, 120–124, 128–130, 134 f., 138–144, 147–160, 162, 165–170, 172–174, 178, 181 f., 184, 186, 188–190, 193 f., 196 f., 201, 203 f., 260, 306, 352, 359, 408–411, 419 f., 424 f., 427, 429, 435 f., 439–442, 446 f., 451, 458, 460, 467, 470, 474, 479, 486, 495, 502, 504, 521, 537, 544, 548, 551–553, 555, 559 f., 563 f., 567 f., 600, 628, 641–643, 646 f., 661, 708 f., 719 f., 722–725, 727 f., 773, siehe auch → Philosophie, Globalphilosophie → Philosophie, Komparative Philosophie
- IKP<sub>A</sub> 23, 45, 47 f., 162, 708 f.
  - IKP<sub>B</sub> 23, 45–47, 52 f., 57 f., 134, 149, 709
  - IKP<sub>C</sub> 23–29, 32–35, 41 f., 45–50, 52–57, 59–61, 63–65 [Definition], 67–87, 90, 93–96, 98–111, 113–116, 118–121, 123–130, 132, 134 f., 137–143, 145, 147–154, 156–160, 162, 165–170, 172 f., 175 f., 178 f., 181–183, 185 f., 189–205, 210 f., 231, 254, 261, 264, 325 f., 331, 337, 344, 353 f., 362, 366, 370, 373, 375, 387, 391, 401–403, 405, 407–409, 411, 415 f., 419–422, 424–430, 433–435, 437, 439, 441–445, 447, 452 f., 457–460, 464, 467 f., 470 f., 473 f., 476–478, 480–486, 488 f., 493–495, 502 f., 505, 509, 511, 513–515, 518 f., 521, 524, 532 f., 537, 540, 542, 544, 546–548, 550–555, 560 f., 564 f., 567, 569–573, 580, 584, 607, 610, 613, 618, 622 f., 628, 632–638, 640, 642 f., 645, 647, 649–656, 659 f., 663, 670, 678 f., 695, 706–709, 713–717, 719–732, 734–737, 739–741, 743–746, 751 f., 755–759, 763, 765–767, 769–771, 776 f.
  - IKP<sub>C</sub>-Denker 25 f., 55, 59, 69 f., 77, 80, 88, 98, 100, 102, 121, 124, 127, 141, 145, 148–150, 154, 158, 167, 169, 176 f., 185, 189, 254, 368, 403, 419 f., 426 f., 444, 458, 469, 486, 494, 506, 720, 731 f.
  - *intercultural philosophy* 23, 43, 48, 58 f., 65, 104 f., 141, 159 f., 167 f., 173, 186, 196, 419, 474, 619 f., 662
- intrakulturell 48, 182, 356, 409, 461, 465, 503–505
- Islam 82, 96, 119, 161, 240, 277, 353, 355, 357–360, 378, 400, 402, 503, 535–537, 541, 599, 601

- Japan 17–19, 23, 30, 35, 55–57, 60f., 81f., 94f., 135, 155, 160f., 206f., 216, 239f., 272, 274–276, 279, 282, 284, 303f., 316, 318, 346, 360, 362, 390, 392, 395, 443, 450, 457, 467, 512, 522–524, 545f., 553, 564, 569, 572–574, 576–585, 587–593, 598f., 601–605, 617, 622, 637, 653, 657, 672, 681, 693, 702, 704, 708, 748f., 772
- Japaner 19, 210, 304, 395, 443, 576, 580f., 584, 597, 603, 646, 688, 727f.
  - japanisch 12, 17, 24, 30, 51, 56f., 95, 98, 135, 148f., 157, 192, 210, 216, 239–241, 268, 275, 279, 323, 340, 351, 355, 359f., 392, 394f., 446, 493, 499, 512, 520, 523, 535, 541f., 546, 564, 572–598, 604, 615, 617, 621, 631, 641, 652, 670, 681, 688f., 697, 702, 705, 708, 727f., 748, 750, 754, 771, 775, siehe auch → Denken, japanisches → Philosophie, japanische → Tradition, japanische
  - japanischsprachig 12, 596f., 701, 728
- Japanologie 12, 18, 26, 29, 44, 61, 97, 110, 140, 153, 179, 333, 389, 394f., 397, 400, 467, 582, 631, 713, 715, 728, 763–765, 777
- kamaboko* 592, 616f., 741f.
- Kapitalismus 20, 236–238, 244, 252, 254, 258, 276, 290, 301, 306, 319, 323, 636f., 639f.
- Kartographie 195, 278, 280f., 336, siehe auch → Projektion, Kartenprojektion
- Kategorie 13, 23, 27, 30, 45–48, 50, 52, 54–64, 70–72, 75, 77f., 80–83, 86, 98, 109, 114, 116, 148f., 165, 169, 171, 195, 208, 210, 221, 225, 233, 278, 295f., 309, 311, 314, 316f., 323f., 345, 352, 359, 403, 417, 423, 428, 439, 447, 449, 469f., 473f., 485, 487, 519, 522f., 526, 540, 544, 547, 554, 564, 571–573, 588f., 592, 600, 603f., 606–608, 613f., 616, 620, 622, 628, 632, 635, 640, 646, 648–650, 652, 654–656, 659, 661f., 669, 685, 698, 708, 714, 717, 720f., 726f., 735, 745, 748, 750, 752f., 756, 758, 764, 768–772
- Kategorisierung 23, 47f., 53, 59, 75, 77f., 114, 132, 195, 221, 284, 317, 336, 420, 483, 539f., 544, 570, 582, 587, 593, 641, 643, 645, 648, 652, 655, 660, 734, 750, 754, 768, 771, 773
- kleinster gemeinsamer Nenner 100, 103, 147, 228, 378, 383, 723
- Kochen 562, 616f., 742, 752
- Kochkunst 617, 690, 742
- Kolonialismus 22, 33, 39, 100f., 103, 108, 111, 161, 193–196, 199, 201–205, 212, 237, 240f., 243f., 247, 249, 251, 261–263, 265–269, 271–275, 302, 312, 334–336, 392, 411, 414, 459, 512, 714f., 741, 771, siehe auch → Europäische Expansion
- Dekolonisation 197, 199, 263f., 334f.
  - Geist des Kolonialismus 268, 307, 323, 413, siehe auch → geistiges Joch
  - kolonial 103, 105f., 111, 155, 195, 203f., 232f., 235, 242, 245, 261–263, 267–269, 272, 276, 278, 309, 317, 322, 334–337, 376, 391, 414, 424, 428, 512–514, 522, 565, 645, 714f., 718, 766
  - koloniale Expansion 24, 408
  - kolonialistisches Denken 268, 310, 315
  - Postkolonial 101, 104, 108, 193–201, 203f., 323, 336, 424, 459, 470, 514, 552, 596, 634, 661, 721, 739, 741, 768
    - Postcolonial Studies 18, 109, 115, 193, 198f., 201, 513, 635
    - Postkoloniale Theorie 33, 40, 75, 101f., 111, 115, 193–201, 203f., 391, 459, 634f.
- Konfuzianismus 51, 57f., 102, 125, 216, 329, 364, 383, 431, 537, 575, 582f., 588, 599, 601–604, 628, 643, 657, 704f., 753
- konnotativ 20, 33, 38, 129, 180, 287, 293f., 355, 464, 466, 478, 493, 545, 610, 616, 674, 710, 713f., siehe auch → Stereotyp, konnotativer
- Konnotativität 25, 174, 290, 294, 343, 389, 462, 470f., 572, 618, 665, 725, 733
- Kontext 21, 23, 25f., 30, 34, 37, 40, 43f., 61, 65, 67, 73, 77, 83, 86, 89, 96–99, 111, 119, 127–129, 131, 134, 140, 144–146, 153, 168, 173, 175, 177, 182f., 190–192, 195f., 201, 203, 208, 210, 223, 240, 287–

- 291, 293, 301–303, 322, 325 f., 333, 336, 341, 348–350, 360 f., 373, 383, 389, 402–405, 409 f., 418, 435, 437, 457, 472 f., 477, 480, 484–492, 499, 507 f., 518–520, 523, 533, 536 f., 540, 542, 545 f., 551, 561, 565, 568, 572, 578, 580, 585, 587, 591–593, 598–601, 604 f., 608, 615, 617 f., 620, 634 f., 644, 646, 649, 652, 654, 657, 659, 661, 670, 674 f., 679, 685, 695, 698 f., 701 f., 705, 707, 709, 722, 726, 743, 745–747, 749–751, 753, 755 f., 761, 765, 767 f., 770, 772, 775 f.
- Kontextualität 451, 486, 488–490, 634, 642 f., 679, 696, 698, 704, 719, 742, 744 f., 747
    - Dilemma der Kontextualität 487, 746
- Kontingenz 26 f., 244, 258, 260, 309, 333, 361, 449 f., 454, 469, 510 f., 607, 625, 666, 706, 763, 766
- Zufall 265, 417, 447, 454, 510 f., 584, 638, 654, 686, 766
- Kritik 12, 15, 21, 25–27, 29, 43, 48, 52, 61, 74, 93, 105, 117, 121, 125–127, 136 f., 145, 149, 151, 153, 156, 165, 167, 170, 194, 196, 198 f., 201, 203 f., 210, 237, 240, 245–247, 249, 253 f., 257, 261, 264, 276 f., 287, 290 f., 306, 312, 316, 319, 326 f., 330, 337, 339, 348, 353, 359 f., 364, 369 f., 373, 375, 385 f., 397, 403 f., 407, 414, 420, 425, 427, 429 f., 435, 447, 456, 458 f., 461, 464, 470, 472 f., 476, 481, 485 f., 494, 500–502, 522, 527, 542, 550–554, 560, 567 f., 573, 583 f., 623, 632–636, 638 f., 642, 647 f., 654 f., 659, 662, 668, 674, 683 f., 686, 703, 707, 709, 712, 721 f., 725, 730, 734, 745, 758, 772
- Kritiker 31, 95, 201, 204, 248, 258, 263, 288, 319, 362, 369, 378, 384, 393, 566, 583, 634, 636
  - Selbstkritik 198, 201, 204, 338, 386, 425 f., 654
- Kultur 24, 26, 29, 32, 34, 39 f., 48, 57, 88, 90, 93, 96, 101, 104, 109, 111, 117, 126, 129 f., 139, 142, 153, 157, 185, 191, 193 f., 211–213, 223, 238, 244–246, 248 f., 253, 264, 271 f., 274, 278, 285, 293, 295, 297, 300 f., 305, 309, 311, 319, 322, 325, 333, 338, 343, 352, 354, 356–358, 371, 375, 380, 389, 394, 404 f., 408 f., 416–418, 420, 426–429, 432, 434, 436 f., 458, 460–473, 475, 477–488, 490, 492, 494 f., 498–500, 502–504, 512, 529, 531, 533, 538, 548, 551, 553, 556, 558, 561 f., 564, 566, 580–582, 592, 597, 607, 623, 628, 631, 637, 641 f., 645–647, 656, 658, 660, 671, 680, 690, 698, 713 f., 722 f., 745 f., 763 f., 769, 777, siehe auch → Identität, kulturelle
- Kulturalität 25, 34, 39 f., 42, 115, 121, 123, 128, 130, 324, 332, 339, 402–404, 406, 410 f., 413, 415, 469, 480, 486, 488, 490, 746
    - Dilemma der Kulturalität 89, 405, 438, 487, 746
  - Kultur als «Wertbegriff» 480, 482, 726
  - Kulturbegriff 26, 40, 127, 130, 144, 158, 184, 200, 213, 417, 420, 422, 426, 460 f., 464, 466–473, 475, 477–479, 481–485, 487, 489 f., 494, 499, 503 f., 509, 724–728, 746
  - Kulturen 18, 20 f., 24–26, 30, 39, 42, 45 f., 49 f., 52, 54, 56, 58, 64, 70 f., 73, 88 f., 92–96, 101, 104 f., 113, 117 f., 120–128, 132 f., 137, 139–142, 144, 146, 150 f., 155–158, 161 f., 164, 166 f., 177 f., 182, 184–186, 190–192, 201 f., 209, 218, 230, 232 f., 244, 248, 250, 253, 256, 259, 262, 271 f., 278, 296, 298, 305, 313, 316, 327, 329 f., 333, 335 f., 353, 357, 369 f., 374, 382, 390, 397, 404–406, 412, 415 f., 418, 420–424, 431, 434, 436–438, 441–443, 452, 460, 465 f., 470 f., 473–483, 486, 488, 492–497, 500 f., 503–505, 507 f., 511 f., 517 f., 523, 531 f., 537, 542, 545, 547–552, 554 f., 562, 567, 570, 581, 598, 600, 602, 607, 610, 612 f., 628, 633, 637, 640 f., 643–645, 651–654, 657, 660, 694, 700 f., 711, 715, 721, 724–730, 751, 773, 778
  - Kulturphilosophie 26, 46, 74, 83, 98, 124, 466–468, 543, 725, 767, 777

- multikulturell 20, 33, 37, 39, 41, 58 f., 98, 115–122, 124, 126, 128, 421, 441, 478
  - multi 37, 46, 115–119, 121 f., 125, 133
- transkulturell 33, 41, 46, 48, 51, 58, 64, 83, 90, 98, 109, 115 f., 121–129, 133, 137, 151, 169, 175, 233, 323, 396, 406, 460, 493 f., 501, 556, 596 f., 647 f., 721, 734, 744
  - trans 13, 84 f., 115 f., 122, 124 f., 272, 353, 422, 460, 648
- Kyōto-Schule 24, 55, 360, 390, 392 f., 443, 522, 583, 595, 751
- Latein 122, 192, 213, 279, 287, 351, 355, 379, 383, 594, 680
- Lateinamerika 44, 60, 64, 66, 79, 87, 89, 96, 107, 152 f., 197, 277, 282 f., 333, 336, 344, 360, 390, 393, 410, 442, 446, 456, 506, 635, 644
- liberal 252, 269, 319, 507, 769
- Liga 375, 716 f.
- Logik 40, 44, 62, 94, 108, 183, 212 f., 219–221, 323, 334, 336, 352, 380, 385, 391, 395, 399, 411, 482 f., 492, 525 f., 543, 547, 552, 557, 607, 615, 656, 698 f., 722, 724, 726, 733, 735, 742, 753, 767 f., 774 f.
  - interkulturelle Logik 544
- Logozentrismus 101, 108, 111, 197, 231, 234 f., 332, 429, 710, 712 f., 718
- Marxismus 20, 65, 197, 200, 237 f.
  - masked locality* 234 f., 323 f., 746
- Meiji 240, 272, 275, 303, 574 f., 581, 584, 590, 597, 599, 602, 604
- Mengzi 181, 503, 539 f., 625, 695
- Metaphysik 62, 111, 235, 353, 399, 406 f., 496, 502, 543–545, 557 f., 569, 615, 651, 673, 695–701, 714, 767 f.
- Methode 11, 24, 37, 43, 47, 55, 59–63, 68, 76 f., 88–90, 100, 113, 135–137, 139 f., 144, 146 f., 152 f., 155 f., 159, 162, 190, 273, 325 f., 344, 388, 392, 419, 439 f., 447, 457, 461, 500, 523, 528, 533, 548, 556, 558, 569, 579, 583, 586, 614, 634, 647, 651, 664, 672, 680, 682, 697 f., 721, 746, 770 f., 774
  - Methodenbegriff 62, 130, 134–138, 143, 147, 502, 721, 744
- Minimalregel 90 f., 438 f., 733 f.
- Mission 79, 203, 231, 233 f., 269 f., 273–275, 336, 344, 416 f., 576, 657, 688
- Missionierung 21, 139, 161, 262 f., 273 f., 334, 364, 411, 434, 577, 603, 714
- Mittelalter 161, 250 f., 253, 255, 262, 270, 287, 296, 316 f., 358 f., 400 f., 447 f., 490, 525 f., 588, 595, 667
- Moderne 22, 27, 33 f., 46, 58, 113, 119, 135, 160, 167, 195, 200, 206, 208, 210, 217 f., 223, 226, 232, 235 f., 238–241, 249, 252, 258, 260, 262, 266, 268, 274 f., 278 f., 282 f., 292, 303, 305, 310, 313, 318 f., 323–325, 331, 336, 338 f., 345 f., 349 f., 358, 361–366, 368, 372, 376–378, 385, 389–391, 394, 397–400, 406, 416, 423, 441, 444, 449, 454, 486, 506, 512 f., 517, 522, 525, 544, 546, 573, 579 f., 582, 586–589, 591–593, 596 f., 602, 605 f., 637 f., 648, 688, 704, 711 f., 744, 748, 760 f., 764, 766, 770 f., 774
  - *kindai* 239–241
- Mosaische Unterscheidung 381–385
- Mythologie 279, 301, 653, 655, 691
- Mythos 34, 53, 139, 163, 215, 228, 261, 278, 298–303, 331, 336, 338, 352 f., 371, 373, 376, 386, 518, 654, 656, 660, 719, 762
  - Griechenland-Mythos 301, 352
  - *Myth of the West* 300 f., 303, 513
- Narrativ 26, 94, 142, 208, 236, 248, 307, 309, 321 f., 327, 341, 347, 376, 386 f., 389, 442, 452, 454–456, 474, 506, 511 f., 528, 593, 599, 616, 634, 660, 711, 732, 738, 761–763, 776
  - Meistererzählung 452, 454 f.
- Narzissmus 224, 228 f., 245, 248, 309, 513, 633
  - Narzissmus auf Gruppenebene 224, 228, 230, 718
- Nationalismus 33, 205, 218, 220, 223 f., 231, 241 f., 304, 329, 420, 715

- Netzwerk 15, 28, 83, 99, 131, 227, 248, 343, 350, 360 f., 457, 546, 594, 701–706, 731 f., 772 f.
- Lehrer-Schüler-Kette 15, 704 f., 731, 772 f.
- Neuzeit 18, 237 f., 240, 253, 261–263, 265–267, 269, 273, 287, 301, 311, 321, 332, 384, 399, 447, 453, 526, 540, 544, 667, 761
- das lange 19. Jahrhundert 272, 715, 760
- Frühe Neuzeit 250, 265, 272, 281, 316, 365, 376, 509, 526, 667 f.
- normativ 25, 34, 41, 43, 61, 144, 175, 239 f., 412, 416 f., 420 f., 426, 445, 457, 461, 463, 468, 481, 505, 508, 515, 534 f., 565, 679, 720, 730, 749, 755, 757, 759, 774, 777, siehe auch → deskriptiv
- Normativität 30, 43, 551, 672, 679 f., 727, 730, 754, 756
- Okzidentalismus 31, 274, 277, 284, 312, 318–320, 527
- Ordinary Language Philosophy (OLP) 13, 29, 35, 41, 130, 229, 500, 524, 560, 662 f., 672–682, 686, 737, 754 f., 757, siehe auch → Alltagssprache
- Orient 200, 243, 251, 277 f., 286, 289, 292, 299, 303 f., 312–318, 351, 353, 358, 364–367, 379, 381, 402, 513, 661
- Orientalismus 33, 100, 111, 200, 205, 232, 238, 243, 254, 277, 284, 300, 304, 312–319, 321, 357, 362, 375, 378, 380, 394, 420, 454, 557, 650, 661, 710, 714, 731
- Auto-Orientalismus 31, 315, 317 f., 452, 576, 741
- *inverted orientalism* 596
- Orientierung 33, 40, 42 f., 56, 61, 64, 70 f., 74 f., 88, 151 f., 158, 283, 288, 341, 344, 405, 407, 410, 424, 436, 452, 456, 519, 566–569, 573, 732, 755
- Orthafte Ortlosigkeit 92, 124, 387, 407, 436 f., 555, 561 f., siehe auch → Standortlosigkeit
- Osten 21, 56, 58, 97, 134, 155, 159, 165, 192, 279, 281 f., 284, 286, 290, 299 f., 308, 314, 343, 351 f., 360, 375, 381 f., 411, 438, 513, 538, 541 f., 579, 581, 590, 596, 599, 640, 645, 662, 689, 694, 719, 762, siehe auch → Asien, Ostasien
- Paradigma 34, 56, 116, 119, 146, 154, 219, 236, 259, 274, 306 f., 336, 356, 370, 373, 393 f., 419, 425, 433, 436, 455, 461, 486, 495, 508, 512 f., 515, 531, 552, 558, 576, 599, 634, 677, 718, 731, 742
- Paradox 31, 209, 383, 408, 457, 514, 527, 571, 758 f.
- *paradoxical theory of change* 758, 769, 776
- Perspektive 21 f., 24, 29–31, 42, 83, 97, 100 f., 109 f., 135, 137, 143 f., 146, 154, 156, 161, 170, 175, 179, 182, 190 f., 195, 198 f., 202, 204–206, 209 f., 219, 221, 229, 232, 237, 241, 249, 251, 282, 303, 336, 344, 346, 374, 402, 424, 432 f., 438, 444, 449, 451, 471, 484–486, 497, 507–509, 514, 522–524, 561, 567, 595, 616, 627, 656, 674, 678, 680 f., 694 f., 697, 702, 708, 731, 744 f., 751, 763, 774, 776 f.
- globale Perspektive 17, 19–26, 28, 32 f., 35, 40, 47, 52, 57, 59, 63, 65, 98 f., 114, 121, 161, 166, 169, 171–176, 205 f., 209–211, 231, 251, 288, 331, 343, 346, 385, 389, 421, 447, 458 f., 466, 519 f., 523–527, 529 f., 532, 534, 538, 540, 542 f., 553 f., 574, 615, 618, 620, 665, 670, 677, 680–682, 692 f., 695, 701, 703, 705, 707–709, 713, 715, 720 f., 723, 725 f., 744 f., 748, 752–755, 763 f., 767–770, 773–778
- Perspektivwechsel 102, 107, 264, 308, 427, 497, 712
- Phänomenologie 56, 61, 65, 71, 83, 89, 91, 98, 119, 128, 135 f., 152, 188, 235, 343, 350, 373, 496, 723
- philosophia* 363, 378 f., 381, 577, 668, 670
- *philosophia barbarica* 380, 669 f.
- *philosophia exotica* 380, 669 f.
- *philosophia occulta* 669 f.
- *philosophia perennis* 92, 94, 124, 172, 186, 364, 387, 406 f., 437, 444, 555, 557 f., 561 f., 566, 568 f., 637, 662, 737,

- siehe auch → Orthafte Ortlosigkeit → Standortlosigkeit
- Philosophie
- siehe auch → Ethnophilosophie → Interkulturalität, Philosophie der → Interkulturelle Philosophie → Kulturphilosophie → Ordinary Language Philosophy (OLP) → *philosophia* → Religionsphilosophie → Sprachphilosophie → *tetsugaku* → Vergleichs, Philosophie des
  - akademische Philosophie 17–19, 22–27, 29, 33–35, 40, 57, 59, 63, 68–70, 74, 76, 99 f., 102, 105, 108, 113 f., 143, 153, 157, 161, 176, 179, 198 f., 225–227, 249, 261, 287, 292, 301, 306, 321 f., 324–327, 329–332, 335, 337–341, 343 f., 347 f., 351 f., 354 f., 358, 360–362, 364, 367–369, 373, 383, 385 f., 388, 394, 398 f., 401 f., 410, 415, 420, 423 f., 426, 432, 443 f., 450, 452 f., 457 f., 518–520, 522, 528–530, 535–537, 540, 542, 545, 548 f., 565, 571, 573, 582 f., 585–587, 591, 594, 596, 605, 615, 617, 622 f., 627, 634, 647 f., 655 f., 658, 664 f., 683, 693–696, 698, 705–709, 711, 713–716, 718–720, 722, 724, 729, 731 f., 736, 738, 740–743, 745, 747 f., 750–752, 755 f., 758–761, 763, 765–767, 769–773, 775 f.
  - Analytische Philosophie 65, 87 f., 152, 162, 350, 440, 662, 680, 696, 750
  - europäische Philosophie 91, 94, 102, 105 f., 172, 231, 235, 338, 345, 366, 374, 403, 406, 409, 427, 430, 444, 446, 449–451, 457, 478, 517, 520, 522, 526, 541, 568, 574, 637, 641 f., 647
    - *the European philosophical tradition* 355
  - Globalphilosophie 18, 20, 23–25, 29, 32, 34 f., 46–48, 57–59, 70, 98, 102, 109, 113 f., 148, 163 f., 169–171, 175–178, 183, 193, 198, 254, 320, 325, 331, 348 f., 362 f., 389, 402, 406, 457, 464, 466, 468, 475 f., 487, 499, 502, 508, 517–519, 524 f., 535, 540, 544, 554, 578–581, 583, 585 f., 595, 598 f., 603, 605, 612 f., 617–619, 623, 630–632, 647, 649, 651, 653, 657, 674, 678, 696, 700, 705–710, 713 f., 719 f., 722–724, 726, 728, 734, 740, 745, 747, 752, 758–760, 766, 771–778
  - japanische Philosophie 56, 97, 493, 576, 579–584, 586, 589–591, 596, 728, 756, siehe auch → *tetsugaku* → Denken, japanisches
  - Komparative Philosophie 20, 23, 33, 40, 52, 55, 58–61, 67, 72, 74, 78 f., 97, 100 f., 109, 114 f., 134, 147–171, 173 f., 176–182, 186, 189, 192, 196, 201, 446, 473–475, 483, 502 f., 536, 610, 628, 630, 649, 658, 662, 709, 726, 734 f., 752, 773, siehe auch → Vergleichs, Philosophie des
  - Nichtphilosophie 88, 179, 337, 369, 397, 401, 452, 518, 523, 532 f., 547, 554, 570, 586, 600, 608, 696, 743 f., 756, 761
  - nichtwestliche Philosophie 103, 155, 363, 376, 478, 519 f., 522, 531, 650, 654 f., 698
  - Philosophen 18 f., 26, 30, 48–51, 53 f., 58, 60, 82 f., 86, 95, 111, 115, 125 f., 162, 170, 180, 192, 194, 198, 217, 227, 237, 246, 283, 308, 321, 327, 335, 345, 354, 360, 363–366, 368, 373–376, 378, 390, 398 f., 401 f., 404 f., 416, 423 f., 431, 443, 446, 451, 467, 474, 476, 493, 502, 517 f., 522, 524, 529, 533, 537 f., 541 f., 546, 549, 574 f., 577, 580 f., 583 f., 586, 594 f., 597, 628 f., 641, 650, 658, 673, 675, 692, 695, 699, 706, 716, 718 f., 724, 727, 734, 739, 743, 749, 751 f., 757, 763–765
  - Philosophiebegriff 19, 25 f., 29, 35, 49, 57, 65 f., 90, 95, 104, 106, 124 f., 183, 196, 362, 364, 370, 378, 383 f., 406, 409, 415, 435, 476, 489, 502, 517–519, 521, 524–526, 531 f., 541, 544, 546–551, 553–560, 563–565, 570–572, 574, 578, 600, 606, 609, 611, 616, 618, 620, 622, 628, 632, 634 f., 643, 645, 647, 651, 655–658, 660, 663, 665, 670, 675, 677, 680 f., 699, 734–736, 738, 740, 742 f., 748, 752, 754, 756 f., 769
  - Philosophiegeschichte 29, 45, 65, 69, 88 f., 91, 95, 105 f., 152, 192, 196, 204,

- 249, 261, 325, 334, 339, 341, 348, 351, 354, 363 f., 366, 368, 370 f., 375, 377–381, 385, 387, 389 f., 399, 433, 437, 442, 445–452, 456 f., 487, 491, 505, 515, 525, 540, 555, 578, 594, 614, 617, 655, 703, 715, 717, 722, 731 f., 738, 745, 760, 762, 766, 769, 777, siehe auch → Wissenschaftsgeschichte
- Historiographie der Philosophie 362, 370, 377, 415, 427, 447, 456 f., 731, 739
  - Philosophien 90, 92–94, 98, 100, 102, 104, 119, 125, 149 f., 155, 173, 179 f., 196, 351, 363, 380, 384, 407, 431, 433, 437, 502, 505, 522, 524 f., 537 f., 541, 549 f., 561–563, 569, 610, 612 f., 623–625, 628, 641, 656 f., 667–669, 689, 730, 749
  - philosophierelevant 19, 44, 333, 534 f., 631, 658 f., 722
  - philosophieren 21, 24, 41–43, 45, 47–53, 55, 58 f., 64, 69, 75, 77, 79, 82 f., 88 f., 97, 100, 104 f., 107, 113 f., 116, 123, 148–150, 152–154, 160–162, 164, 166–168, 170–173, 176, 178, 181, 198, 204, 335, 361, 407, 410, 424 f., 438, 443, 451, 456, 470, 487, 511, 521, 524, 532, 547, 551, 554 f., 557, 561 f., 586, 597, 616 f., 640, 643, 651, 682, 692, 721 f., 732, 744, 753, 773
  - *philosophies* 58, 119, 173, 179, 397, 457, 523, 537, 541, 587, 589, 591, 595, 604, 651 f., 670, 682, 686, 698 f., 701, 752
  - Philosophiezentrismus 111, 543, 714, 740
  - philosophisch 18 f., 22, 24–29, 32 f., 39 f., 43–47, 50 f., 53, 55, 57–59, 63, 68 f., 71, 73–75, 78–82, 84, 87–91, 93, 98–101, 104–106, 113 f., 119, 123 f., 130, 134, 139, 141–144, 147, 150, 152–159, 161, 163, 165 f., 170 f., 175–180, 182, 186, 189 f., 194 f., 197–199, 201, 204, 217, 240, 246, 249, 262, 286–288, 321 f., 324–326, 328–330, 332–336, 338–348, 350, 353–355, 357 f., 360 f., 364, 369–371, 373–375, 378 f., 383–385, 387, 390, 392 f., 398 f., 401 f., 406–409, 412, 414, 420, 422–425, 427, 429, 433 f., 436–440, 442, 444 f., 447–453, 455, 457–459, 464, 466–469, 471, 474, 489, 495, 500, 502, 504 f., 517–521, 523, 525–530, 532–534, 536–540, 542–553, 555–557, 559 f., 562 f., 567–571, 574, 576, 578, 580 f., 584 f., 587–589, 593–595, 597, 599 f., 608, 611, 616, 628, 632, 637, 644–646, 648, 655, 657–662, 664, 666 f., 669–685, 691, 693–698, 702 f., 705, 707–709, 714, 716 f., 719 f., 725, 730, 732–741, 743–745, 747–750, 753–758, 762–768, 770 f., 773–775, 777
  - Weltphilosophie 23, 53, 57 f., 60, 62, 97, 169, 171–174, 537, 773
  - westliche Philosophie 27, 48, 104 f., 157, 159, 165, 174, 194, 277, 283, 320, 326, 330, 335, 353, 370, 374 f., 383, 401 f., 415, 433, 490, 518 f., 522, 530, 541, 544, 549 f., 566, 569, 573, 575, 580–583, 586, 589–591, 599, 650, 653, 674, 696, 704, 719, 738
  - *Philosophy's paradoxical parochialism / the paradox of philosophy's parochialism* 329, 405
- Plastikwort 25, 38 f., 129, 133, 143, 146 f., 213, 287 f., 292–294, 423, 459, 462 f., 473, 673 f., 724 f., 757
- Polylog 21, 23 f., 54, 64, 67, 77, 79 f., 85, 89 f., 98 f., 107, 113, 118, 121, 123, 127, 137, 140, 143, 147, 154, 159, 169, 182, 186, 189, 326, 409, 419, 431 f., 437–442, 520, 721, 732–734, 762, siehe auch → Dialog, interkultureller
- postkolonial siehe → Kolonialismus
- Präzisierung 21, 213, 223, 331, 466, 471, 549, 571, 668, 681, 713, 737, 776
- Entpräzisierung 666–668
- Grammatik 27, 30, 41, 43, 48, 59, 64, 70, 76 f., 79, 86, 89, 95, 121, 130, 145, 158, 171, 175, 201, 241, 411, 419, 421 f., 439, 458, 502, 506, 707–709, 722 f., 725, 730 f., 763, 769
- Projektion 27, 118, 280 f., 303, 315, 347, 380, 405, 422, 446, 521, 640, 642, 644, 648–651, 661, 679, 730, 764

- Kartenprojektion 278, 280 f.
- Projektionsfläche 237, 365, 369, 419, 645
- Prokrustes, Prokrustesbett 653, 699, 740, 775, siehe auch → Aneignung → Eurozentrismus, anti-eurozentrischer → Umformung
- provinzialisieren 31, 206 f., 209, 216, 252, 264, 323, 394, 406, 554
- *Provincializing Europe* 206, 208 f., 264, 648
- Prozess 21 f., 122, 181, 186, 199, 203, 238, 251, 259, 264, 266, 272, 309, 315, 337, 405, 412, 417, 419, 422, 445 f., 448, 451, 457, 463, 477, 479, 493, 502 f., 507–510, 512, 552, 636 f., 648, 703, 715, 772, 776
- Austauschprozess 39, 355, 505, 513–515, 705, 772
- Globalisierungsprozess 101, 206, 419
- Rassismus 22, 26, 33, 91, 100 f., 103, 105, 111, 176, 185, 196, 204 f., 211, 218 f., 224, 241–243, 253, 263, 266, 271, 275 f., 304, 307–312, 321, 323, 325, 327–330, 362, 365–370, 373, 393, 420, 444, 452, 607, 710–712, 714–716, 718, 731, 745, 766, siehe auch → stereotype Fremd-wahrnehmung → stereotype Fremd-und Eigenwahrnehmung
- rassistisches Denken 270, 312
- Reifizierung 134, 273, 470, 475, 477–479, 492, 497, 508, 514, 597, 665, 712, 720, 727, 729, 753, 776
- Religion 35, 102, 106, 125, 131, 139, 156, 179, 189, 233, 255, 284, 324, 329 f., 336, 338, 357, 359, 363 f., 371, 373, 382 f., 414, 430, 447, 449, 454, 465, 467, 469, 471–473, 517, 524, 530–534, 538, 541 f., 559 f., 562, 571 f., 578, 582, 598–610, 612 f., 615, 633, 649, 654, 656, 659, 661 f., 666, 689, 696, 734, 736, 742, 752, 771 f., siehe auch → *shūkyō*
- Religionsphilosophie 62, 72, 82, 537, 543, 608, 668, 747
- Religionswissenschaft 82, 96, 101, 110, 130 f., 134, 156, 333, 386, 397, 559, 571, 736
- Renaissance 238, 250 f., 281, 317, 319, 353 f., 435, 448
- Repräsentation 12, 280 f., 315, 325, 546, 591, 645, 650, 697
- Fehlrepräsentation 190, 315, 320, 370, 758
- Repräsentatives Sprechen 644 f., 733
- Restrukturierung 118, 314 f., 545, 604, 661, 740, 750
- Rom 250, 255 f., 262, 267, 283, 300 f., 303, 319, 351, 356 f., 382, 438, 444, 448, 526, 691, siehe auch → graecoromanisch-abrahamitisch → Latein
- Romanität 356
- Schmetterlingssammlung 90, 410, 431
- self-fulfilling prophecy* 265, 315, 640
- Shintō 216, 582, 601, 603 f.
- shisō* 19, 576, 609, 689
- Shōbōgenzō* 17, 188, 593, 616, 750
- shūkyō* 602 f., 605
- *mushūkyō* 603
- Sonderstatus 26, 29, 142, 218, 327, 338 f., 346, 386–389, 452, 523, 528 f., 568, 618, 655, 664–666, 694, 698, 705 f., 715, 717, 732, 740, 742, 752, 762–764, 774, siehe auch → Chauvinismus → *sub specie aeternitatis*
- Soziologie 18, 24, 28, 92, 99, 110, 119, 130, 145, 157, 179, 212, 214, 225, 237, 249, 327, 345, 360, 386, 388, 417, 422, 428, 473, 529, 585, 665 f., 702, 704, 743, 745, 763, 767
- Sozialwissenschaft 28, 109, 324, 348, 389, 394, 404, 414, 467, 636, 648, 764
- Sprachphilosophie 502, 543, 657, 700, 767, siehe auch → Ordinary Language Philosophy (OLP)
- Sprachspiel 500, 612
- Sprachverwirrung 663, 667, 670, 741, 769, siehe auch → Verhexung
- Sprechposition 30–32, 209 f.
- Standort 92, 209, 436 f., 442, 562
- Ewigkeitsstandort 333, 387, 423, 766, siehe auch → *sub specie aeternitatis*
- Standortlosigkeit 436 f., 563, 737 siehe auch → orthafte Ortlosigkeit



- Stereotyp 25, 27, 31, 33, 38, 107, 207, 212, 232, 236, 248, 277, 284, 287, 293, 298 f., 303–306, 309, 314–317, 319, 329 f., 336 f., 352, 359, 367, 369, 373, 375, 378, 393, 397, 399, 407, 420, 436, 452, 454, 462 f., 479, 493, 541, 545, 616, 619, 622, 640, 644, 655, 661, 665, 674, 716, 718, 731, 745, 748, 752, 765
- konnotativer Stereotyp 25, 29, 38 f., 459, 462, 464, 724, siehe auch → konnotativ → Konnotativität
  - stereotype Fremd- und Eigenwahrnehmung 22, 33, 211 f., 222, 307 f., 310, 313, 320, 323, 449, 718, siehe auch → Rassismus
  - stereotype Fremdwahrnehmung 200, 304 f., 310, 317, 452, 710 f., 718, siehe auch → Rassismus
- sub specie aeternitatis* 22, 333, 387, 766
- Synonym 40, 51, 58, 84, 100, 116, 121, 124, 149 f., 160, 170, 173, 198, 205, 218, 233, 246, 276, 284, 300, 304, 308, 310, 330, 335, 343, 346, 349, 352, 356, 358, 437, 547, 553, 618, 664, 670, 683, 689, 691 f., 700, 741, 755–757, 762
- Tertium comparationis 33, 35, 125, 148, 178, 181–184, 187 f., 192 f., 465, 473, 524, 532, 556–559, 563 f., 566–568, 613 f., 616–618, 623–627, 631 f., 656 f., 725 f., 734, 752 f., siehe auch → Vergleich
- prä-komparatives *tertium comparationis* 33, 35, 167, 181–184, 186–189, 192 f., 473–475, 503, 524, 557, 559, 563 f., 568 f., 610, 613, 616 f., 622–631, 725 f., 734 f., 737, 742, 745, 754
- tetsugaku* 19, 564, 573–576, 579, 583–586, 591 f., 596, 602 f., 609, 681, 688 f., 697, 748, 756
- Tradition 18 f., 22–24, 26, 34, 45, 47 f., 50–52, 58, 60, 69, 79, 81, 84, 88–90, 92, 94, 99, 102–104, 106, 113, 125 f., 144 f., 152, 156, 158, 160, 164–166, 173–175, 177 f., 182–184, 200, 215, 242, 286, 292, 301 f., 312, 329, 331, 334 f., 340–354, 356–362, 371–373, 378 f., 382 f., 385, 392, 397, 402, 404, 407, 409 f., 413, 420, 424, 431, 437, 439 f., 447, 449–451, 456 f., 465, 477, 486 f., 491, 498, 503, 508, 514, 517, 519–521, 523, 533, 535–537, 540, 542, 547, 549, 551, 553, 556, 560 f., 565, 568 f., 572 f., 575–579, 582, 584–586, 593, 595, 599, 604, 612, 619–624, 637, 642, 644 f., 649 f., 652, 659 f., 668 f., 674, 693, 696, 702, 721, 727, 733–735, 739, 746, 749, 761, 771–774
- *across traditions* 620, 622
  - andere Tradition 61, 81, 100, 102, 104, 152, 342 f., 352, 378 f., 381, 383, 401, 425, 530 f., 534, 543, 551, 553, 571, 584 f., 594, 600, 609, 619 f., 627 f., 641, 644, 694, 698, 721, 737, 738, 752, siehe auch → Tradition, eigene
  - Denktradition 61, 97, 102, 152, 188, 194, 325 f., 334, 357, 378, 384, 420, 523, 533, 548, 551 f., 556 f., 565 f., 569, 619, 631, 650, 656, 669, 693, 698, 724, 739, 743, 749
  - eigene Tradition 228, 326, 339, 344 f., 430, 452, 581, 584, 641, 645, 727, siehe auch → Tradition, andere
  - *argument extended through time* 348 f.
  - graecoromanisch-abrahamitische Tradition 24, 351, 360–362, 373, 383, 404, 415, 500, 615, 658, 718, 729, 746, 751, siehe auch → graecoromanisch-abrahamitisch
  - intellektuelle Tradition 26, 102, 107, 110, 150, 203, 227, 322, 339, 450, 459, 519, 529, 545, 605, 627, 702, 722, 739, 761, 773
  - intellektuelle Tradition 546
  - *invented tradition* 347, 761
  - japanische Tradition 578, 580, 604, siehe auch → Denken, japanisches
  - nichtwestliche Tradition 23, 64, 320, 363, 401, 456 f., 543, 566, 572, 627, 640, 709, 731, 736, 740, siehe auch → Denken, nichtwestliches
  - traditionell 73, 83, 126, 135, 149, 151, 166, 176, 268, 325, 405, 520, 530, 533,

- 547, 575, 582, 586, 646, 659, 667 f.,  
676–678
- Traditionsbegriff 331, 340, 349 f.
  - Traditionsgebundenheit 555, 562
  - Traditionslinien 202, 347, 450, 666,  
701 f., 706, 719, 770, 773
  - Traditionsort 345, 594
  - traditionsübergreifend 89, 189, 618–  
622, 720
  - Traditionszusammenhang 227, 347,  
350, 761
  - Weisheitstradition 340–342, 540, 564
  - westliche Tradition 34, 88, 107, 326,  
331, 343, 350, 521, 525, 534, 536, 543,  
549, 565, 568, 573, 642, 737, 773, siehe  
auch → Denken, westliches
  - Wissenstraditionen 136, 420, 721
- trans siehe → Kultur, transkulturell
- Transformation 29, 46, 58, 60, 63, 69–71,  
94, 96, 98, 100, 102, 128, 135–137, 146,  
169, 182, 235, 265, 338, 420, 435, 451,  
509, 512 f., 525, 540, 552 f., 602, 604,  
627, 634, 656, 721, 723, 731, 758 f., 764,  
770, 776 f., siehe auch → Perspektiv-  
wechsel
- Überheblichkeit 397, 569, 715
- Überlappung 90, 92 f., 183, 189, 298, 421,  
494, 505, 511, 532, 558, 693, 734
- Umformung 448, 520, 569, 587, 601, 604,  
616, 671, 693, 735 f., 740, 742, 749 f.,  
756, 768, 771 f., siehe auch → Eurozen-  
trismus, anti-eurozentrischer → Pro-  
krustesbett
- Universalismus 61, 90, 104, 109, 129, 216,  
246, 324, 353, 370, 402 f., 405, 408–413,  
416 f., 431, 434, 439, 478, 488, 532, 565,  
567, 590, 621, 648, 745–747
- *universalisme tronqué* 246, 324, 403,  
746
- Universalität 17, 27, 34, 99, 221, 266, 323,  
326, 329, 332, 334, 402–406, 408 f.,  
411–413, 415, 419, 435, 488, 542, 561,  
593, 706, 746
- universal 22, 24, 27, 49, 51, 88, 99,  
109, 119, 122 f., 170, 172–176, 207 f.,  
234 f., 239 f., 245, 248, 267, 269, 272,  
275, 321, 323–325, 327, 329, 332, 334,  
337, 339, 348, 376–378, 383, 402–406,  
408, 411, 415 f., 418, 422, 436 f., 457,  
463, 485, 487, 491, 542, 554, 561, 566 f.,  
583, 602 f., 605 f., 617, 619, 621, 630,  
648, 655, 662, 677, 724, 745–747, 768
- Universalwissenschaft 321, 327, 519
- Universität 18, 21, 26, 30, 34, 40, 56, 82, 91,  
97 f., 102 f., 131, 138, 157, 179, 253 f.,  
289, 319, 328, 332, 345, 385–388, 390,  
393, 397–402, 405, 501, 519, 537, 565,  
588–590, 594, 630, 689, 704, 718, 747,  
771 f., 777
- Verflechtung 21 f., 50, 126, 159, 161, 176,  
242 f., 253, 264, 298, 355 f., 359, 361,  
383, 421, 494, 501, 505–509, 511 f.,  
514 f., 712, 730 f.
- *entanglement* 34, 50, 93, 241, 289,  
297, 355, 397, 426, 443, 505 f., 508–515,  
568, 639, 674, 720, 730–732, 736, 761,  
772, 775 f.
  - *disentanglements* 445, 514, 568,  
730 f., 736, 775 f.
  - *Entangled history* 50, 93, 264, 509 f.,  
512, 514
  - Entflechtung 22, 176, 776
  - Überlappung 90, 92 f., 183, 189, 298,  
421, 494, 505, 511, 532, 556, 558, 693,  
734
  - Verflechtungsgeschichte 50, 264, 508,  
511
- Vergleich 30, 33, 41, 71, 92 f., 127, 136 f.,  
147–150, 152–159, 163–168, 170, 177–  
193, 202, 221, 226, 232, 234, 249, 251,  
265, 290, 333, 356, 371, 375, 385, 418 f.,  
440, 465, 473 f., 479, 482–484, 495, 505,  
507, 519, 523, 543 f., 559, 564, 573, 593,  
595, 609, 613, 616–619, 622–632, 637,  
656 f., 688, 715 f., 726, 734 f., 752, 754,  
767, siehe auch → Philosophie, Kom-  
parative → Tertium comparationis →  
prä-komparatives *tertium comparatio-  
nis*
- Comparanda 181–184, 187–189, 192,  
474, 613, 624–628, 630 f., 735, 742, 752

- *equally relatable* 184, 187, 626 f., 631, 754
- *ladder of abstractions* 617 f., 625, 627, 652, 656, 751 f., 754, 767
- Philosophie des Vergleichs 192, siehe auch → Philosophie, Komparative
- Verhexung 146, 500, 519, 673, 678, 680, 747, 754
- Vernunft 70, 108, 119, 184, 234, 269, 323 f., 332 f., 341, 353, 369, 385, 406, 408, 410 f., 415, 446, 449 f., 484, 487 f., 495, 526, 528, 540, 542, 550, 552, 561, 567, 570, 574
- Vielfalt 22, 28, 32, 35, 40, 44 f., 47 f., 61, 68 f., 72, 79, 81, 83, 99, 121, 125, 129, 133, 135, 144, 147, 156, 174, 191, 201, 203, 228, 231, 236, 240, 264, 289 f., 341, 411, 415, 423, 434, 437, 450, 452, 465, 469, 488, 504, 511, 521, 524, 538, 542, 556–558, 563 f., 566, 571, 574, 597, 606, 659, 662 f., 666, 669 f., 680, 728, 731, 738, 748, 750, 753, 755, 769
- Bedeutungsvielfalt 544, 671, 680 f., 749
- Verwendungsvielfalt 117, 662, 665, 667, 681, 755 f.
- Vormoderne 18, 23, 57, 240, 273, 282, 363, 523, 539, 545 f., 573, 575, 579 f., 582 f., 585–589, 591, 597, 599, 601–605, 670, 701, 748, 770
- Wahrheit 26, 103, 174, 248, 323, 373 f., 385, 411, 415, 454–456
- Westen 18, 22, 24, 33 f., 57, 100, 109, 160 f., 185, 206 f., 212, 232, 242, 244–247, 249, 251–261, 263 f., 266, 270 f., 274, 276–279, 281–287, 290–292, 294, 296–304, 311 f., 317–319, 324, 327, 333, 337, 340, 343, 348, 350–353, 356–358, 370, 375, 377, 383, 391, 395, 397, 404, 413, 419, 426, 435, 438, 445 f., 449, 453 f., 477 f., 506, 510–514, 518, 523, 525, 530, 535, 538, 541, 544, 551 f., 575 f., 579, 583, 588, 591, 594, 610, 617, 626, 633, 639 f., 643–645, 651 f., 654, 661, 663, 694, 698, 700, 711–717, 719, 731, 735, 738, 743, 751, 757, 761, 776, siehe auch → Denken, westliches → Philosophie, westliche → Tradition, westliche
- Verwestlichung 240, 264 f., 284
- Widerspruch 31, 38, 52, 72 f., 156, 165 f., 183, 219, 227, 305, 328, 334, 339–341, 346, 350, 355, 365, 383, 392, 420, 462, 483, 495, 503, 537, 603, 607, 613, 663, 668, 684, 733, 755, 757, 772
- Selbstwiderspruch 257, 530, 557, 570
- widerspruchsfrei 329, 478, 684, 728
- Willensfreiheit 326, 490–492, 747
- Willkür 60, 250, 279, 281, 295, 538, 556, 624, 659, 666, 763
- kapriziöse Willkür 453, 760
- Wissenschaft 11 f., 18 f., 24, 26, 29, 32, 35, 37, 39–42, 44, 67 f., 72 f., 75, 77, 79, 82, 84, 86, 90, 97, 99, 101, 103, 109–111, 113 f., 127, 131, 133, 135–138, 141–144, 147, 151, 156, 161, 183, 193 f., 210 f., 214 f., 222, 225, 227, 234, 237, 244, 246–249, 252, 254 f., 262 f., 265, 280 f., 289, 293, 295, 301, 306 f., 311, 314 f., 317, 321, 323, 325, 327 f., 332 f., 335 f., 338 f., 341, 345, 347 f., 359, 367, 376 f., 379, 384–397, 400, 414, 420, 423, 428 f., 434, 439, 442 f., 445, 447, 449, 454, 458 f., 462 f., 465 f., 470 f., 473, 501, 506, 514, 519, 524, 526–530, 532–534, 538–540, 547 f., 556, 560, 566, 575 f., 578–581, 585, 592 f., 599, 601, 604, 607 f., 615, 626 f., 636, 641, 649, 661, 663–667, 669–671, 673–675, 681, 692–695, 697–699, 701, 704 f., 709–711, 714–719, 721, 724 f., 731–733, 738, 742, 744, 747, 749 f., 752, 755, 757, 760–765, 769–772, 775–777, siehe auch → Geisteswissenschaft → Geschichtswissenschaft → Religionswissenschaft → Sozialwissenschaft → Universalwissenschaft
- Wissenschaftsgeschichte 111, 327, 389, 714
- wissenschaftshistorisch 19, 26, 28 f., 78, 86, 104, 140, 171, 580, 708, 734, 745, 773
- Wissensgeschichte 397

- wissenschaftssoziologisch 322, 587, 708
- Xenophobie 218 f., 224
- Zen 19, 64, 351, 383, 536, 582, 616, 750
- Zentrismen 34, 64, 86, 100, 106–111, 211, 228, 230, 234 f., 249, 309, 316, 419, 426–431, 434, 436 f., 439, 442, 566, 633, 643, 710, 712–714, 723, 734, siehe auch → Eurozentrismus → Logozentrismus
- Zentrismus 28, 33, 100, 104–109, 111, 120, 184, 211, 223, 230, 242, 248, 276, 309, 316, 330, 419, 426–432, 434–436, 442, 447, 449, 451, 453, 496, 515, 632 f., 641–643, 645, 713 f., 740, 745, 760, siehe auch → Philosophiezentrismus
- Zivilisation 59, 119, 207, 248, 251 f., 254, 256 f., 263 f., 268–276, 331 f., 337, 358, 372, 378, 390, 414–418, 453, 481, 483 f., 517 f., 598, 636, 672, 717, 735
- zivilisatorisch 248, 270, 272, 276, 333, 337, 418, 451, 717
- Zivilisierungsmission 33, 139, 212, 241, 247, 249, 261–263, 268–276, 311 f., 317, 335, 362, 368, 397, 413–417, 451, 469, 518, 707, 715, 718, 737
- Zufall siehe → Kontingenz



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-  
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:  
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

# Philosophie in globaler Perspektive

Interkulturalität, Eurozentrismus und darüber hinaus

Wie kann sich die akademische Philosophie im 21. Jahrhundert globaler ausrichten? Sprich: Wie kann man globale Verflechtungen und die reichhaltige Diversität nichtwestlichen Denkens stärker in der philosophischen Forschung berücksichtigen?

Florian Scheidl liefert dazu Grundlagenreflexionen: Durch philosophische Begriffsanalyse und historische Kontextualisierung fundiert problematisiert er den Eurozentrismus in der Philosophie und den Ausschluss nichtwestlichen Denkens. Er analysiert die Strukturen und Kernargumente der «Interkulturellen Philosophie», die sich gegen diese Diskriminierung stellt, und arbeitet systematisch die Schwachstellen und Widersprüchlichkeiten dieser Bewegung heraus. Jenseits von «Eurozentrismus» und «Interkulturalität» exploriert er so neue Wege für eine global orientierte Theorie und Praxis der Philosophie.

*«Die Arbeit leistet einen herausragenden Forschungsbeitrag und verspricht im deutschsprachigen Raum ein für die seriöse Auseinandersetzung mit Philosophie in globaler Perspektive unerlässliches Grundlagenwerk zu werden.»*

Prof. Dr. Ralph Weber, Universität Basel

**Florian Scheidl**, geboren in München, studierte Philosophie, Buddhist Studies, Japanologie und Geschichte in München, Tōkyō und Hagen. Zudem absolvierte er Ausbildungen in Mediation und Gestalttherapie. 2023 wurde er mit dem Sonderpreis des Augsburger Wissenschaftspreises für interkulturelle Studien ausgezeichnet. Er lebt und arbeitet in München.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-5058-4



9 783796 550584