

Zur Dekolonialisierung der eurozentrisch-philosophischen Historiographie¹

Grundlegende Überlegungen zu einer interkulturell orientierten Philosophie

Ram A. Mall

1. Ein Wort zuvor: Interkulturelle Philosophie oder zur »orthafthen Ortlosigkeit« der Philosophie oder zur Pluralität der Geburtsorte der Philosophie

»Why Philosophy Must Go Global« A Manifesto – *Jonardon Ganeri*²

»Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der Weltphilosophie.« – *Karl Jaspers* (1977, 121)

Diese fast prophetisch klingenden Worte dieser beiden weltphilosophisch orientierten Philosophen mögen manchen ein wenig gestelzt erscheinen, aber sie weisen auf die Notwendigkeit eines längst überfälligen weltphilosophischen Diskurses hin. Der europäische philosophische Diskurs ist zweifelsohne ein großartiger Diskurs, aber er ist kein Menschheitsdiskurs.

Immer wo und immer wenn Philosophie konkrete Gestalt gewinnt, geschieht dies in einer bestimmten Kultur, in einer bestimmten Sprache und an einem bestimmten Ort. Dies heißt »Orthhaftigkeit« der Philosophie. Philosophie aber geht in keiner bestimmten Sprache, in keiner Tradition und an keinem Ort ausschließlich

1 Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete, erweiterte und aktualisierte Fassung meines Vortrages »Interkulturelle Philosophie – was sie ist und was sie nicht ist«, gehalten am 14. 4. 2017 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Rahmen der Vortragsreihe »Jenseits. Warum die Philosophie keine Heimat hat. Beiträge zur interkulturellen Philosophie.«

2 »The world of academic philosophy is now entering a new age, one defined neither by colonial need for recognition nor by postcolonial wish to integrate... We are entering what we might call ›the age of re-emergence‹ [...]« (Ganeri 2016, 136).

auf: das heißt »Ortlosigkeit« der Philosophie. Wenn es eine »de perenni philosophia« gibt, und es gibt sie zumindest im Sinne einer regulativen Idee, im Sinne eines »noematischen Korrelats« oder im Sinne eines Leuchtturms, der alle Philosophien anzieht, dann geht sie allerdings in keiner Philosophie restlos auf. Alle Philosophien der Welt sind daher Kompassen zu diesem einen Leuchtturm hin. Es ist eine hausgemachte, je selbstverschuldet Anmaßung der westlichen Philosophie gewesen, sich zu singularisieren und in einem Atemzug zu universalisieren. Dieser selbstverschuldeten Anspruch war und ist eine Art theoretische Gewalt, die als Anspruch theoretisch lächerlich sein mag, aber deren tragische Seite darin besteht, dass er sich in der Komplizenschaft mit der kolonialen Macht weltweit durchgesetzt hat. Nicht dass es keine Widerstände dagegen gab und gibt, aber die theoretisch besseren Argumente konnten sich gegen die kolonial-imperialistische Macht nicht durchsetzen. Die Rede von der »Macht der besseren Argumente« ist zwar rechtmäßig und verständlich, aber sie erlebt ihre Grenze dort, wo die Argumente selbst die Form der Gewalt annehmen. Und genau dies geschah im Namen der »kolonialen Vernunft« in der lang andauernden Zeit des Kolonialismus.

2. Zur interkulturellen Philosophie

Die Konzeption einer interkulturellen Philosophie, einer interkulturellen philosophischen Orientierung möchte ich hier kurz folgendermaßen darstellen: Erstens, was sie nicht ist und zweitens, was sie ist.

Was sie nicht ist:

1. Interkulturelle Philosophie ist nicht ausschließlich der Name einer bestimmten philosophischen Konvention, einer bestimmten philosophischen Disziplin, sei sie europäisch oder nicht-europäisch, denn eine solche Sicht führt zum Kulturalismus, zum Provinzialismus und verhindert einen offenen interkulturellen Diskurs im weltphilosophischen Kontext.
2. Unsere These von der »orthafoten Ortlosigkeit« der Philosophie lehnt die universelle Singularität eines bestimmten Geburtsortes der Philosophie ab und plädiert für die These von einer Pluralität der Ursprungsorte wie z. B. China, Indien, Europa, um nur einige Geburtsorte der Philosophie zu nennen.
3. Interkulturelle Philosophie ist auch nicht ein Eklektizismus der verschiedenen philosophischen Traditionen, deren Darstellung nebeneinander über die Philosophiegeschichte fast im Sinne einer Buchbinderkunst heute noch zu finden ist.
4. Interkulturelle Philosophie ist auch nicht eine bloße Abstraktion, formal-logisch und per definitionem dingfest gemacht. Eine solche methodologisch-apriorische, ja essentialistische wie ideologische Bestimmung hilft uns wenig.

5. Angesichts der de facto bestehenden pluralistischen Situation der philosophischen Szene in dem heutigen Weltkontext der Kulturen geht es bei der interkulturellen Philosophie auch nicht um einen Notbehelf. Mit anderen Worten darf die interkulturelle Philosophie nicht auf ein bloßes, aus der Not geborenes philosophisches Konstrukt reduziert werden.
6. Bei der interkulturellen Philosophie geht es auch nicht um eine Ästhetisierung, um ein schwärmerisch romantisches und exotisch dilettantisches Interesse für das Außereuropäische. Dafür ist das Anliegen der interkulturellen Verständigung viel zu ernst.
7. Interkulturelle Philosophie ist auch nicht ein Ort der Kompensation, bei dem anderen das zu finden, was einem zu Hause fehlt. In diesem Sinne hat man aufgrund von Vorurteilen und Unkenntnissen von der europäischen Philosophie und von der asiatischen Weisheit gesprochen (Philosophie und Philousia). Das Außereuropäische war dabei das Exotische, das anzieht und auch abstoßt.
8. Interkulturelle Philosophie ist auch kein Ableger der Postmoderneität, auch wenn diese jene bejaht und unterstützt. Es ist freilich richtig, dass ein gewisser Zusammenhang besteht zwischen interkulturell-philosophischer Dekolonialisierung und Dekonstruktion.
9. Interkulturelle Philosophie ist auch nicht eine trans-kulturelle Philosophie, wenn dieser Terminus eine außerhalb respektive oberhalb der mannigfaltigen philosophischen Traditionen stehende apriorische Instanz meinen soll. Eine solche Sicht wäre philosophisch ideologisch, essentialistisch und apriorisch.
10. Es ist ein grundverkehrtes Missverständnis zu meinen, interkulturelle Philosophie sei eine Beschäftigung mit außereuropäischen Kulturen und Philosophien.
11. Es gibt namhafte europäische Philosoph*innen, die aus mangelhafter Kenntnis und aus selbstverschuldeter Universalisierung der europäischen Philosophie die pluralen Geburtsorte der Philosophie singularisieren und Griechenland als den einzigen Geburtsort der Philosophie betrachten.
12. Die beiden griechischen Philosophiehistoriker Lukian von Samosata und Diogenes Laertius (2./3. Jh. n. Chr.) vertraten zwei entgegengesetzte Positionen hinsichtlich des eigentlichen Geburtsorts der Philosophie. Lukian von Samosata postulierte, dass die Königin der Philosophie zuerst den Inder*innen, dann den Äthiopier*innen und schließlich den Griech*innen erschienen sei. Demgegenüber behauptete Diogenes Laertius, Philosophie sei ausschließlich eine griechische Leistung und nicht eine der Barbaren. Husserl, Heidegger, Gadamer u. a. übernahmen die Ansicht von Diogenes Laertius.
13. Es mutet seltsam an, wenn europäische Fachphilosoph*innen der indischen Philosophie z. B. vorwerfen, sie sei zu religiös, zu spirituell, während die Theolog*innen die indischen Religionen für zu philosophisch halten. In beiden Fällen wird der »tertium comparationis« vor allem Vergleich ab ovo dingfest ge-

macht. Mit anderen Worten ist für die Philosoph*innen Philosophie eine ausschließlich europäische Leistung, während für die Theolog*innen die eigentlich wahre Religion nur das Christentum ist. Man begeht hier den Fehler ›partem protoco‹.

14. Philosophie qua Philosophie macht keine Sprache zu ihrer einzigen Muttersprache. Sie ist polylogisch und spricht z. B. chinesisch, Sanskrit, griechisch oder auch deutsch. Es ist zwar wahr, dass Sprachstrukturen die jeweilige Denkstruktur bestimmen. Diese fesseln sie jedoch nicht ganz. Ein Studium der Philosophiegeschichte unterschiedlicher Traditionen belegt dies. Lao Tzu und Konfuzius, Nagarjuna und Shankara, Parmenides und Heraklit, Hegel und Schopenhauer, Kant und Nietzsche belegen dies. Was Philosoph*innen aller Traditionen dabei verbindet, sind eher die philosophischen Probleme und Fragestellungen als die Antworten.

Was interkulturelle Philosophie ist

1. Interkulturelle Philosophie ist der Name einer geistigen und philosophischen Einstellung, Einsicht, Überzeugung und Attitude, die alle kulturellen Prägungen der einen ›philosophia perennis‹ wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass sich die kulturellen Prägungen in den absoluten Stand setzen.
2. Methodisch verfährt sie dabei so, dass sie kein Begriffssystem unnötig privilegiert, für einen methodisch-epistemischen Pluralismus plädiert und stets auf eine begriffliche Konkordanz aus ist.
3. So leistet sie einen wesentlichen Beitrag zu einem befreienden Diskurs. Man könnte analog zur »befreienden Theologie« von einer interkulturell orientierten »befreienden Philosophie« sprechen. Es ist eine hausgemachte Angst zu meinen, interkulturelle Philosophie dekonstruiere die Begriffe Wahrheit, Kultur, Religion und Philosophie. Was sie jedoch deutlich werden lässt, ist der extrem essentialistische und verabsolutierende Gebrauch, der von diesen Begriffen gemacht worden ist und zum Teil immer noch gemacht wird. Ist Philosophie etwas Universelles, was sie zweifelsohne ist, so kann sie nicht die Verabsolutierung einer bestimmten philosophischen Konvention sein. Wird Relativismus verabsolutiert, so wird er zum Absolutismus. Mit diesem Anspruch hat das Adjektiv »europäisch« lange gelebt.
4. Interkulturelle Philosophie indiziert demnach einen Konflikt, weil die vernachlässigten philosophischen Kulturen, die lange aus Ignoranz, Arroganz und auch wegen diverser außerphilosophischer Faktoren missverstanden und unterdrückt wurden, im heutigen Weltkontext der Philosophie ihre Gleichberechtigung einklagen. Und dies tun sie zu Recht.

5. Interkulturelle Philosophie stellt auch einen Anspruch dar, weil die nicht-euro- päischen Philosophien und Kulturen sich mit ihren je eigenen Fragestellungen und Lösungsansätzen am weltphilosophischen Diskurs beteiligen wollen.
6. So stellt interkulturelle Philosophie auch einen Emanzipationsprozess dar, wo- bei festzuhalten bleibt, dass es hierbei nicht um eine Emanzipation im engeren Sinne der innereuropäischen Emanzipation im Zeitalter der Aufklärung geht, sondern um eine Emanzipation des nicht- und außereuropäischen Denkens von seinen Jahrhunderte, ja sogar Jahrtausende alten in Europa entstandenen einseitigen Bildern. Die europäische Aufklärung ist zwar eine großartige Leis- tung gewesen, aber sie war auch janusköpfig, denn sie verletzte gerade die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Zeitalter der europäischen Kolonialisierung. Die Hauptrichtung (der Mainstream) der europäischen Auf- klärung, verbunden mit so großen Namen wie z. B. Locke, Voltaire, Kant, Mon- tesquieu, Smith und Hume war philosophisch zutiefst fundamentalistisch, un- demokratisch, menschenrechtsfeindlich und sogar rassistisch. Denn hat nicht Kant die weiße Rasse als die Kulmination der Menschheit bezeichnet, Hume die Schwarzen mit Papageien verglichen? War nicht Locke, der sogenannte Va- ter der Toleranzphilosophie, ein Aktionär in einer Sklavenhandelsfirma?³ Für diese viel zu eurozentrischen Mainstreamaufklärer war Vernunft ausschließ- lich europäisch. Freilich gab es auch eine radikal humanistische, demokrati- sche und an Menschenrechten orientierte aufgeklärte Aufklärung. Hier sind Namen wie z. B. D'holbach, Diderot, Condorcet und Spinoza zu nennen. Diese radikale, menschenrechtsfreundliche Aufklärung wurde von allen damaligen Regierungen und von allen Kirchen verurteilt, weil sie für universale Gleich- heitsrechte plädierte und für die Emanzipation schwarzer Menschen eintrat (vgl. Israel 2001).
7. Interkulturelle Philosophie ist dann die Einsicht in die Notwendigkeit, Philoso- phiehistorie von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Mit anderen Worten geht es um eine interkulturell-philosophisch orientierte ›Konzeption einer Historiographie der Philosophie‹. Hegels ›Historiographie der Philoso- phie‹ ist eine großartige Leistung und ist eine der wenigen umfassenden Ein- leitungen in die ›Geschichte der Weltphilosophie‹. Sie ist jedoch heute zu eng, zu eurozentrisch. Es muss heute vielmehr darum gehen, eine ›weltphiloso- phische Orientierung‹ in die Geschichte der Philosophie hineinzutragen. Die interkulturelle Universalität der philosophischen Rationalität zeigt sich so in verschiedenen philosophischen Traditionen, transzendiert diese jedoch auch.

3 Vgl. Därmann 2020, 81 und zur Auseinandersetzung mit Lockes philosophischen Begründun- gen für den Kolonialismus vgl. ebd., 81-103.

8. Bei der interkulturellen Philosophie geht es um die Konzeption einer Philosophie, die das eine Omnipräsente der ‚philosophia perennis‘ in vielen Kulturen und Sprachen hörbar macht.
9. So wehrt die interkulturelle Philosophie die mächtige Tendenz einiger Philosophien, Kulturen, Religionen und politischen Weltanschauungen ab, sich zu globalisieren. Die Einheitlichkeit der ‚Hardware‘ der europäischen technologischen Formation darf sich nicht die gesunde Vielfalt der ‚Software‘ der Kulturen einverleiben. ‚Verweltlichung‘ ist nicht ohne weiteres ‚Europäisierung‘. Man möchte fast von einem ‚Mythos‘ der ‚Europäisierung der Menschheit‘ sprechen. Die diesbezüglichen Positionierungen der Philosophen Hegel, Husserl und Heidegger, um nur einige exemplarisch zu nennen, belegen dies.
10. Interkulturelle Philosophie plädiert daher für Einheit ohne Einheitlichkeit. Es geht nicht um ‚Einheit in der Vielfalt‘ oder ‚Einheit und Vielfalt‘, noch um ‚Einheit oder Vielfalt‘ oder ‚weder Einheit noch Vielfalt‘, sondern um ‚Einheit angesichts der Vielfalt‘. Die Transkulturalität der formalen, technologischen und naturwissenschaftlichen Begriffsapparate darf nicht verwechselt werden mit dem Geist der Interkulturalität.
11. Zum Wesen der interkulturellen Philosophie gehört das Kultivieren der Einsicht in die erkenntnistheoretische, methodologische, metaphysische, ethisch-moralische, politische und religiöse Bescheidenheit des je eigenen Zugangs zum regulativen Einen mit seinen vielen Namen.
12. In der Abwesenheit eines allseitig akzeptablen archimedischen Punktes behandelt die interkulturelle Philosophie die verschiedenen Philosophien als zwar unterschiedliche, aber nicht radikal unterschiedliche Wegweiser zur wahren Philosophie (zumindest im Sinne einer ‚regulativen Idee‘). Was Philosophie ist, macht die interkulturelle Philosophie, wie schon erwähnt, eher an den Fragestellungen als an den Antworten der Philosoph*innen dingfest. Und dies tut sie sowohl inter- als auch intrakulturell. Die Singularisierung der Rede von der einen europäischen, indischen oder chinesischen Philosophie ist idealisierend; sie ist reduktiv und nimmt parten pro toto.
13. Interkulturelle Philosophie zielt so auf eine Transformation der Philosophie jenseits ihrer bloß monokulturellen Zentriertheit. Es geht um eine Erweiterung des Begriffs ‚Philosophie‘ im weltphilosophischen Kontext.
14. Interkulturelle Philosophie stellt dann die notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Disziplin der komparativen Philosophie dar, denn die letztere ist und bleibt ohne die erstere ein bloßes Nebeneinander der Philosophien. Hegel hat zwar die außereuropäischen Philosophien, Religionen und Kulturen vergleichend dargestellt, aber das ‚tertium comparationis‘ machte er ausschließlich in der europäischen Tradition fest. Interkulturelle Philosophie entwirft so ein Modell der Philosophie, das die allgemeine Anwendbarkeit des Begriffs Philo-

- losophie unter legitimer Anerkennung der Vielfalt der philosophischen Zentren wie Ursprünge bejaht.
15. Interkulturelle Philosophie deckt den historischen, eurozentrischen Kontingenzercharakter einer philosophisch-historiographischen Praxis auf, die alle nichteuropäischen Philosophien im Rahmen und einzig vom Standpunkt der europäischen Philosophie her thematisiert. Interkulturelle Philosophie bildet daher Kritik, Korrektur und Entwurf in einem.
 16. Dass es einen Orientalismus an westlichen Universitäten und keinen Okzidentalismus an nicht-europäischen Universitäten gibt, ist eine historische Kontingenz. Interkulturelle Philosophie ist sich zwar des Eurozentrismus des westlichen Orientalismus bewusst und schätzt das Verdienst von Edward Said hoch. Sie möchte aber nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und zielt auf einen interkulturellen Diskurs ab, der die alte Konstellation der Orient-Okzident-Dichotomie hinter sich lässt und Zentren zwar bejaht, dabei aber Zentrismen ablehnt.
 17. In einem Brief an Karl Jaspers spricht Hannah Arendt von der Notwendigkeit einer »Deprovinzialisierung« der westlichen Philosophie. Die Universalität der interkulturellen philosophischen Einstellung verlangt daher die Rücknahme einer jeden Verabsolutierung des okzidentalnen oder orientalen Geistes. Sehr zu Recht spricht daher Plessner von einem »schöpferischen Verzicht«, ohne die universale Sinnssuche der Philosophie aufzugeben (vgl. Plessner 1979, 332).
 18. Interkulturelle Philosophie weist die Enge und die metonymische Ungenauigkeit bei der Feststellung der Philosophie zurück, weil die Sache der Philosophie in dem Namen, in dem Ausdruck Philosophie nicht ganz aufgeht. Denn der Name Philosophie ist zwar griechisch-europäisch, nicht aber die Sache der Philosophie. Es macht wenig Sinn, das philologische, das lexikalische Argument so weit zu dehnen. So sind etwa Kochen, Tanzen, Musizieren und Wissenschaft betreiben deutsche Ausdrücke, aber alle diese Tätigkeiten sind dabei nicht nur deutsche.
 19. Interkulturelle Philosophie weist auch die unbegründeten Ansprüche des sogenannten linguistischen Arguments zurück, dass eine bestimmte Sprachstruktur, z. B. die indo-europäische, sich essentiell mit dem philosophischen Denken verbindet. Hier hat Gadamer Recht, wenn er sagt, dass das, was in einer Sprache gesagt wird, auch in einer anderen Sprache gesagt werden kann. Freilich bleiben dabei die Art und Weise des Sagens kaum übersetzbare.
 20. Zuletzt plädiert interkulturelle Philosophie für die Erarbeitung, Entwicklung und Kultivierung (in Theorie und Praxis) einer interkulturellen philosophischen Kompetenz, die die eine konkrete Philosophie mit universeller Geltung weder kennt, noch anerkennt.

21. Ferner weist sie die alte, liebgewordene Gewohnheit zurück, den heutigen philosophischen, kulturellen und religiösen Reichtum durch eine gewaltsame Zuordnung zum Eigenen zum Verstummen zu bringen.
22. Mit anderen Worten weist sie damit die Enge und die Unfruchtbarkeit eines bloß historisierenden Diskurses zurück und fordert von den Philosoph*innen und ihren Diskursen, dass sie eine monolithische, monologische Hermeneutik aufgeben. Der philosophische Geist ist unparteiisch und ›weht, wo er will‹. Der europäische philosophische Diskurs, wenn es so etwas überhaupt gibt, ist letztlich nur ein Diskurs und nicht der Menschheitsdiskurs.

Fazit

Das Adjektiv »Interkulturell« lässt die Universalität, sprich die »Ortlosigkeit«, und die Partikularität, sprich die »Orthaftigkeit« der Philosophie, Hand in Hand gehen und weist auf ihre grundsätzlichen Gemeinsamkeiten und erhellenden Differenzen hin, und dies sowohl intra- als auch interkulturell. Im Grunde genommen ist interkulturelle Philosophie fast eine Tautologie. Sie ist stets interkulturell, weil es ihr immer um unterschiedliche Arten zu philosophieren geht, ob inter- oder intrakulturell und ob dies nun zwischen Platon und Aristoteles, Descartes und Hume, Heidegger und Carnap, Nagarjuna und Shankara, Lao Tzu und Konfuzius stattfindet. So besteht eine Entsprechung zwischen der inter- und intrakulturellen Philosophie. Ein Denker wie Schopenhauer etwa steht einem buddhistischen Philosophen in Indien näher als bei sich zu Hause einem Hegel. Philosophische Denksysteme wie z. B. den Idealismus, Materialismus oder Skeptizismus gibt es sowohl inter- als auch intrakulturell.

3. Zur Konzeption einer »interkulturell orientierten analogischen Hermeneutik« oder zu unserem hermeneutischen Motto: Das ›Verstehen-wollen‹ und das ›Verstanden-werden-wollen‹ gehören zusammen

Das heutige reziproke ›Angesprochen-sein‹ der Kulturen, Philosophien, Religionen und der diversen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das bis dahin Gewesene. Das qualitativ Neue an dem heutigen postkolonialen Angesprochen-sein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika besteht darin, dass die nicht-europäischen Kulturen mit ihren je eigenen Stimmen am heutigen Gespräch beteiligt sind. Die Jahrhunderte des Kolonialismus dagegen kannten und erlaubten keinen Dialog.

Das heutige ›post-koloniale‹ Gespräch führt hinüber zu einem vierdimensionalen hermeneutisch-dialektischen Dialog: 1. Das Selbstverständnis, die Selbstermeneutik Europas, 2. Das Fremdverständnis Europas, 3. Das Selbstverständnis der

nicht-europäischen Kulturen und 4. Das Fremdverständnis der nicht-europäischen Kulturen.

Europa ist lange, ja viel zu lange von der Überzeugung ausgegangen, dass die Europäer*innen nicht nur sich selbst am besten verstehen, sondern auch die Nicht-Europäer*innen besser verstehen könnten als diese sich selbst. Was für eine hermeneutische Anmaßung! In diesem Sinne erfand der europäische, koloniale Geist den altbekannten Ausdruck von der ›europäischen Verpflichtung‹ Nicht-Europa gegenüber (White man's burden).

Das postkoloniale Zeitalter hat jedoch mit sich gebracht, dass Europa heute auch von Nichteuropa interpretiert, kritisiert und auch gewürdigt wird. Dieses Interpretierbargewordensein Europas durch Nichteuropa ist eine Zäsur und überrascht die Europaer*innen mehr als die Nicht-Europäer*innen, denn Europa hat oft im Namen des Dialogs eine monologische Hermeneutik betrieben. Heute allerdings, im Zeitalter des Postkolonialismus und der Globalisierung, ist Hermeneutik keine Einbahnstraße mehr. Unser Philosophieren muss sich heute ›ent-europäisieren‹ und nicht ›anti-europäisieren‹. Der bekannte lateinamerikanische Philosoph Leopoldo Zea wirft, und dies zu Recht, der griechisch-europäischen Philosophiegeschichtsschreibung eine selbstverschuldeten Universalisierung des griechischen Logos vor und spricht von einem griechisch-europäischen ›magistralen‹ Anspruch auf den Logos. Diese einseitige Vereinnahmung des Logos sprach den Barbaren jede Fähigkeit des Logos ab, denn sie konnten nur stottern, d. h. für die Griechen nur unverständlich reden. Zea dreht hier den Spieß mit Recht um und fragt:

»Wenn der Grieche sich in einer anderen Sprache, die nicht die seinige ist, auszudrücken hätte, müsste dies dem Barbaren barbarisch erscheinen, als ein Stammln, als ein ebenfalls schlechtes Sprechen. Aber gerade dies interessiert nicht den Menschen, der die Geschichte macht, interessiert nicht den Griechen, der sie erzählt« (Zea 1989, 19).

Hat sich an diese Situation etwas geändert? Die Antwort könnte eher ›jein‹ lauten.

Jenseits einer »Identitätshermeneutik«, die unter Verstehen eine Verdoppelung des Selbstverstehens impliziert und ebenso jenseits einer radikalen »Differenzhermeneutik«, die Differenz viel zu radikal auffasst und Verstehen ob ovo verunmöglicht, vertritt die hier vertretene »analogische Hermeneutik der Überlappung« das Vorhandensein kleiner und großer Überlappungen. Diese ermöglichen ein Verstehen in voller Anerkennung der Gemeinsamkeiten wie auch der Differenzen.

Das interkulturelle hermeneutische Subjekt ist kein zweites, ›transzendentales Subjekt‹. Von gerade diesem Anspruch hob sich das koloniale Subjekt ab. Das interkulturell orientierte hermeneutische Subjekt ist der Name einer höherstufigen reflexiv-meditativen Instanz und Einstellung. Diese befähigt uns, unser Gebunden-sein am hermeneutischen Zirkel zu durchschauen und zu durchbrechen. Alle unsere Auslegungen sind angesiedelt zwischen den beiden Fiktionen einer totalen

Kommensurabilität und einer radikalen Inkommensurabilität. Sehr zu Recht heißt es bei Dilthey:

»Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre« (Dilthey 1973, 225).

4. Zu den vier Dimensionen der Interkulturalität

Interkulturelle Philosophie kennt eine vierfache Perspektive: 1. eine philosophische, 2. eine theologische, 3. eine politische und 4. eine pädagogische.

Unter philosophischer Optik bedeutet interkulturelle Philosophie, dass es falsch ist, die philosophische Wahrheit exklusiv durch eine bestimmte Tradition und eine bestimmte Tradition durch philosophische Wahrheit definieren zu wollen. Mutatis mutandis gilt dies auch für Kulturen und diverse Weltanschauungsformen. Gerade diesen Fehlschritt beginnt und begeht das westliche Denken, wenn es für sich die westliche Art zu philosophieren als die einzige richtige Art deklariert. Dabei vergisst das westliche Denken, dass es ›das singuläre westliche Denken‹ im Singular nie gegeben hat und auch nicht gibt. Und ebenso verhält es sich mit philosophischen Traditionen der Welt.

Unter religiöser Optik ist die Interreligiosität ein anderer Name der Interkulturalität. Auch die eine religio perennis (Hindus mögen es ›Sanâtana dharma‹ nennen) trägt unterschiedliche theologische Gewänder. Es gibt nicht die eine Religion für die gesamte Menschheit (und diese hat es auch nie gegeben), es sei denn, man erhebt den Anspruch, die einzige wahre Religion mit universeller Geltung zu besitzen. Was tun, wenn mehrere Religionen diesen alleinseligmachenden Anspruch erheben und diesen Anspruch auch noch durchsetzen wollen? Immer, wenn mehrere Absolutheitsansprüche aufeinanderprallen, relativieren sich diese gegenseitig. Freilich sollte man in einer solchen Situation und im Geist unserer interkulturell orientierten Interreligiosität, ja ›Proto-Religiosität‹, glauben und glauben lassen jenseits eines exklusiven Universalitätsanspruches. Ferner mag jeder seine eigene Religion für sich und für die seinigen als die einzige wahre, absolute ansehen. Geben wir diesem Absolutheitsanspruch den Namen einer ›Absolutheit nach innen‹. Sie gilt jedoch für alle Diskursparteien. Aber sobald dieser jeweilige ›Absolutheitsanspruch nach innen‹ zu einem ›Absolutheitsanspruch nach außen‹ wird, artet er aus in einen Krieg aller gegen alle. Mahatma Gandhi soll gesagt haben: ›Meine Mutter ist für mich die schönste und die beste, aber deine Mutter für dich ebenso.‹

Interreligiosität ist selbst aber nicht eine bestimmte Religion, der man angehören kann. Sie ist eine protoreligiöse Überzeugung, Haltung, die uns offen und

tolerant macht. Ferner hilft sie uns, standhaft gegen Versuchungen des Fundamentalismus jedweder Art zu sein.

Unter der politischen Optik ist die Interkulturalität ein anderer Name für eine pluralistisch-demokratische, republikanische Überzeugung, die auch die politische Wahrheit keiner Gruppe, Klasse und Partei allein zubilligt. Interkulturelle Orientierung plädiert daher ebenso für eine säkulare Pluralität, die auch die politische Weisheit nicht einer einzigen Partei zuschreibt. Wer nicht so verfährt, übt bereits eine Art ›theoretische Gewalt‹ aus, weil hier schon auf der theoretischen Ebene alles andere zurückgewiesen wird. Es gehört zu einem ›proto-demokratischen Ethos‹, allen theoretisch-politischen Gewaltformen schon auf der Ebene der pädagogischen Erziehung in Schulen und Hochschulen zu begegnen. Denn wer allein selig macht, macht nicht nur die anderen unselig.

Die pädagogische Perspektive, in einer Hinsicht sogar die wichtigste, ist der praktische Versuch, die Einsichten und Ansichten der drei anderen Perspektiven in Familie und Gesellschaft, von den Kindergärten bis zur Universität im Denken und Handeln, in Lehre und Forschung zu lernen und zu lehren. Nur so kann man gegen die Fundamentalismen auf jedwem Gebiet wirken; denn sobald die Fundamentalismen die praktisch-politische Bühne beherrschen, ist es für die Pädagogik zu spät. Hitlers Buch »Mein Kampf« z. B. war in den Bücherregalen – hierauf wurde und wird immer wieder mit Recht hingewiesen – schlimm genug, weil es schon voller theoretischer Gewalt war. Aber die Jüdinnen und Juden, Sinto und Sintizze, Rom*nja und Andersdenkende lebten noch. Nach der Machtübernahme wurde aus der ›theoretischen Gewalt‹ eine praktische. Daher ist, wie oben erwähnt, eine theoretisch-argumentative Bekämpfung der theoretischen Gewalt, des theoretischen Fundamentalismus in Lehre und Forschung eine zentrale pädagogische Aufgabe. Ferner ist eine Institutionalisierung interkulturellen Philosophierens ein Gebot der Stunde. Ernst Cassirers Analysen der symbolischen Formen mit seiner Definition des Menschen als ›animal symbolicum‹ verleihen der interkulturell orientierten Philosophie die notwendige Flexibilität und bewahrt sie vor der Gefahr, die dynamischen Inhalte und Strukturen der Philosophien, Kulturen und Religionen künstlich und einförmig zu vereinnahmen.

5. Zur Aufgabenstellung der interkulturellen Philosophie

1. Die interkulturelle Sicht hat deutlich gemacht, dass es den absoluten Anspruch des einen nicht gibt, es sei denn, man zeichnet aus Vorurteilen und/oder Unkenntnissen einen Ort, eine Zeit, eine Sprache, eine Religion oder eine Philosophie aus.

2. Die begriffliche und inhaltliche Klärung der interkulturellen Philosophie hat ferner gezeigt, dass die Philosophiegeschichte selber ein unendliches Reservoir unterschiedlicher Interpretationen darstellt. Philosophiegeschichte ist ein so unermesslicher, reicher hermeneutischer Ort.
3. Hieraus folgt, dass es keine bloß apriorische, per definitionem dingfest gemachte Bestimmung der Philosophie und Kultur geben kann und soll.
4. Wer den Terminus »interkulturelle Philosophie« jedoch für ungenau hält, weil er exakte Kriterien vermisst, vergisst, dass bei der Identifizierung der Kulturen, Philosophien, Religionen und politischen Weltanschauungen ein gewisses Maß an Traditionsgebundenheit und persönlicher Entscheidung nicht zu leugnen ist. Philosophie ist nicht nur, sondern auch eine Temperamentsache.
5. Wer von philosophischen Argumenten allgemeine Akzeptanz, unbedingte Überzeugungskraft und Einstimmigkeit erwartet, überfrachtet jene. Auch im Kampf der philosophischen Argumente spielen die philosophischen Dispositionen und Sozialisationen eine zum Teil sogar entscheidende Rolle (vgl. Mall 1996). Auch die Rede von der ›Macht der besseren Argumente‹ hilft nicht viel weiter, weil Philosoph*innen unterschiedlicher Couleur diese Macht der besseren Argumente gleichzeitig beanspruchen.
6. Interkulturelle Philosophie ist auch, wie schon erwähnt, eine notwendige Kritik und Korrektur des in Europa praktizierten Projekts der komparativen Philosophie, das seine kolonialistischen, eurozentrischen, ja sogar rassistischen Wurzeln nicht leugnen kann. Der bekannte indische Historiker und postkoloniale Theoretiker Chakrabarti spricht, nicht ganz zu Unrecht, von einer »colonial indology«, die von einem Gefühl der Überlegenheit und Überheblichkeit ausgeht (vgl. Chakrabarti 1997, 1).
7. Die eurozentrische und kolonialistische Historiographie der Philosophie (hierzu mehr im 6. Unterkapitel dieses Aufsatzes) zeigt sich auch in der Ablehnung eines Geschichtsdenkens außerhalb Europas. Die Weltgeschichte ist europäische Geschichte, und Hegel legt auch den Gang der Weltgeschichte vom Orient nach Okzident fest.
8. In der Euphorie der erfolgreichen europäischen Expansion im 18. und 19. Jh. schreibt Hegel:

»Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden« (Hegel 1955, 763).

Man möchte gern erfahren, wie Hegel auf das postkoloniale Zeitalter reagiert hätte.

9. In respektvoller Anerkennung der großartigen philosophischen Leistungen Hegels möchte man dennoch nicht verschweigen, dass wenn große Leute Fehler machen, diese Fehler dann oft ebenso groß sind. Mit anderen Worten: Wir können die großartigen philosophischen Leistungen von Philosophen wie z. B. Hume, Kant, Hegel anerkennen und müssen dennoch sagen dürfen, dass sie vom Rassismus nicht ganz frei waren. Hegel, und nicht nur Hegel erblickte in der erfolgreichen, universellen Verbreitung der europäischen Kultur im Zeitalter des Imperialismus, Kolonialismus und Missionarismus eine Bestätigung einer rechtmäßigen und moralisch verpflichtenden Europäisierung. Hegel vergaß dabei aber, dass die Gründe dafür nicht in der Überzeugungskraft der europäischen Ideen lagen, sondern vielmehr in der Anwendung von Gewalt in diversen Formen.
10. Mircea Eliade hat die interessante und heute noch aktuelle Frage aufgeworfen, wie es dazu kam, dass es dem asiatischen Geist nicht gelungen ist, in Europa Fuß zu fassen, so wie es in der ersten Renaissance der gräko-lateinischen Kultur gelungen ist. Eliade spricht von einer »zweiten missglückten Renaissance« und meint damit die Entdeckung der Sanskrit-Sprache, der Upanishaden und des Buddhismus am Ende des 18. und im 19. Jh. in Europa (vgl. Eliade 1973, 75f.). Es wurde sogar eine Erneuerung Europas durch diese Entdeckung Asiens erwartet. Die deutschen Romantiker, die Hegel ein Dorn im Auge waren, träumten von einer solchen Erneuerung Europas durch Asien. Der Hauptgrund des Fehlschlags besteht für Eliade darin, dass die zweite Renaissance im Gegensatz zur ersten eine Angelegenheit der Orientalisten blieb und von den Fachphilosoph*innen, Theolog*innen, Literat*innen, Künstler*innen und Historiker*innen kaum beachtet, geschweige denn ernst genommen wurde. Es ist eigentlich unverständlich, ja bedauerlich, dass sich an dieser Situation bis heute wenig bis gar nichts geändert hat.
11. Sollten wir in einer nie dagewesenen globalisierten Welt (wie der von heute) an der Schwelle einer »dritten Renaissance« stehen (und vieles spricht dafür), so ist dies nicht so sehr das Verdienst der Orientalist*innen und Ethnolog*innen, als vielmehr ein Ergebnis der historischen Präsenz der nicht-europäischen Kulturen in der globalen Situation heute. Sollte dieser dritten Renaissance ein Erfolg beschieden sein, so sind wir alle im Geiste der Interkulturalität berufen, den notwendigen Beitrag unseres je eigenen Standorts zu leisten. Möge die »verbindlich verbindende« interkulturelle Sicht uns dabei helfen. Unsere Konzeption einer dekolonialisierten Historiographie der Philosophie ist ein Beitrag dazu.

6. Zur Konzeption einer interkulturell orientierten >Historiographie der Philosophie< als Kritik, Korrektur und Entwurf

Einige europäischen Philosoph*innen haben sich ein sehr trickreiches, hausgemachtes und sogar billiges Argumentationsmuster zurechtgelegt, wenn sie die europäische Philosophie als die einzige Philosophie beweisen wollen. Auf die Frage: Können Nicht-Europäer*innen philosophisch denken? sagen die Europäer*innen: Ja, aber ist die außereuropäische Philosophie so wie die europäische, dann ist sie bloß eine Wiederholung und daher redundant. Ist sie dagegen nicht so wie die europäische Philosophie, dann ist sie keine Philosophie. Sie vergessen dabei, dass Wenn – Dann Sätze, wenn sie ›konditional apriorisch‹ verfahren, das zu Beweisende voraussetzen und den logischen Fehler ›petitio principi‹ begehen. Ferner vergessen sie dabei, dass ein solches Argumentationsmuster allzeitig anwendbar ist. Auf die Frage: Can non-Europeans think? meint der bekannte Philosoph Hamid Dabashi, dass selbst einige der Matadoren der europäischen Philosophie die lang andauernde schlechte Gewohnheit vererbt hätten, die eigene besondere Weise zu philosophieren nicht nur zu singularisieren, sondern auch zu universalisieren (vgl. Dabashi 2013). Ferner vergessen sie anscheinend absichtlich, dass es die eine singuläre Art zu philosophieren auch in Europa nicht gibt.

Solche Ansichten markieren die Spitze eines Kulturalismus, ja eines Provinzialismus, der sich, bedingt durch Machtfaktoren wie z. B. den Kolonialismus oder den Imperialismus, universalisiert hat, aber im Sinne einer historischen Kontingenz. Den chinesischen Philosophen Chaung Tzu kontextuell variierend, könnte man hier von einer ›Brunnenfroschperspektive‹ sprechen, und dies zu Recht. Es gleicht einer philosophischen Unkultur, ja einer Borniertheit, wenn ein*e Philosoph*in, ob nun in Oxford, Freiburg oder Varanasi (Indien) sagt: Philosophie sei nur europäisch oder nur indisch oder nur chinesisch.

Fast alle Bücher über die Geschichte der Philosophie in der westlichen Hemisphäre stellen de facto eine Geschichte der europäischen Philosophie dar, ohne sie so zu betiteln. Bertrand Russell ist eine seltene Ausnahme, da er seinem Buch die Überschrift »History of Western Philosophy« gibt. Das Adjektiv »europäisch« hat sich dabei mit Hilfe außer-philosophischer Faktoren universalisiert. Diese Faktoren liegen im Wesentlichen in den Machtfaktoren der kolonialen Herrschaft des Westens über Asien, Afrika und Lateinamerika. Diese Machtfaktoren besitzen eine koloniale, kulturelle, imperialistische, ja auch rassistische Natur und haben dazu geführt, dass das Adjektiv ›europäisch‹ sich de facto universalisieren konnte. So ist der Universalisierungsanspruch der westlichen Philosophie eine historische Kontingenz (vgl. Cooper 1996; Eliot 1997; Smart 1998; Plott 1963-89; Gupta/Mohanty 2000). Daher besitzt die ›koloniale Vernunft‹ eine lange, janusköpfige Geschichte. Einige der philosophischen Großmeister des 18. und 19. Jh. lieferten den Kolonialherren intellektuelle, moralische, politische, ja sogar rassistische Fundierungen

und Rechtfertigungen. Selbst die Idee der Vernunft, die die Gründerväter der europäischen Emanzipation vertraten, ist viel zu eurozentrisch und sogar rassistisch.

Samuel Huntington, eigentlich ein eurozentrischer Denker par excellence, spricht als ein Realpolitiker von den unsäglichen Brutalitäten der Kolonialzeit. Er schreibt:

»Der Westen eroberte die Welt nicht durch die Überlegenheit seiner Ideen oder Werte oder seiner Religion (zu der sich nur wenige Angehörige anderer Kulturen bekehrten), sondern vielmehr durch seine Überlegenheit bei der Anwendung von organisierter Gewalt. Oftmals vergessen Westler diese Tatsache; Nichtwestler vergessen sie niemals« (Huntington 1996, 68).

Habermas ist noch deutlicher und spricht in einem Interview von einer ›unheiligen Trinität von Kolonialismus, Christentum und Eurozentrismus‹ und nennt diese die Kehrseite der europäischen Mission, der Modernität (vgl. Habermas 2002, 152).

Es gibt nicht ›die‹ eine singuläre Geschichte, auch nicht ›die‹ eine Geschichte der Philosophie. Und dies gilt für alle philosophischen Traditionen über die Kulturgrenzen hinaus. Es kann mehrere methodische Zugänge zum Thema »Historiographie der Philosophie« geben. Und es gibt sie in der Tat. Einige seien hier kurz erwähnt: Die chronologische Vorgehensweise ist am meisten vertreten. Es kann ferner eine systematische Orientierung geben. Oder man kann die verschiedenen Schulen der Philosophie als einen Zugang wählen. Man kann auch mit individuellen Philosoph*innen und ihren Philosophien anfangen. Karl Jasper ist ein Beispiel hierfür. Zusätzlich zu diesen pluralen methodologischen Zugängen gibt es die problemorientierte, themenorientierte Historiographie der Philosophie, die ich im Ganzen und hier im Besonderen vorziehe, weil sie es uns erlaubt, die philosophischen Themen, Fragestellungen und Lösungsansätze im Geiste einer interkulturellen philosophischen Orientierung zu stellen und diese im weltphilosophischen Kontext zu diskutieren. Philosophische Fragestellungen weisen eine grundsätzlichere Gemeinsamkeit unter den Philosoph*innen der Welt aus (anders als ihre Antworten). Eine interkulturell orientierte Historiographie der Philosophie verfährt weder bloß induktiv noch deduktiv. Es geht ihr vielmehr um die Komplementarität der philosophischen Standpunkte mit Ähnlichkeiten, Differenzen und Überlappungen.

Die eurozentrische Historiographie der Philosophie hat lange, ja viel zu lange, wie Mohanty mit Recht kritisch anmerkt, von einem Mythos gelebt. Es ist der Mythos von einer für die gesamte westliche Philosophie verbindlichen Grundidee der Philosophie, der sich folgendermaßen explizieren lässt: Philosophie ist griechisch-europäisch und nur griechisch-europäisch. Es ist mehr als fraglich, ob es eine solche »Urstiftung« (Husserl) je gegeben hat. Und wenn es sie je gegeben hat, dann in

pluralisierter Form. Hegel, Husserl, Heidegger und Gadamer u. a. gehen von einer solchen einmaligen »Urstiftung« aus.⁴

Zum Wesen unserer interkulturellen Historiographie der Philosophie gehört wesentlich die philosophisch grundlegende Überzeugung von einer ›orthaften Ortslogik‹ der Philosophie. Die Universalität des philosophischen Denkens steht nicht in einem Widerspruch zur Partikularität dieses Denkens, es sei denn, eine bestimmte philosophische Tradition oder ein bestimmter Ort setzen sich in den absoluten Stand und beanspruchen für sich eine Universalität. Mit Recht weisen Heinz Hülsmann und ich einen solchen Anspruch zurück und schreiben:

»Der Hinweis auf die dreifache Geburt der Philosophie versucht deutlich zu machen, dass es den absoluten Anspruch des Einen nicht geben kann ohne die Auszeichnung eines Ortes und einer Zeit. Weder der ausgezeichnete Ort noch die ausgezeichnete Zeit sollten uns fixieren« (Mall/Hülsmann 1989, 13; vgl. auch Mall 2006; Elberfeld 2017).

So stellt sich unsere interkulturell-philosophisch orientierte Historiographie der Philosophie erstens gegen den selbstverschuldeten Gegensatz ›Okzident – Orient‹ und plädiert zweitens für ein ›orthaft-ortloses‹ philosophisches Denken, das sich jenseits dieses Gegensatzes befindet. Eine interkulturelle Historiographie der Philosophie weist daher den selbstverschuldeten Mythos eines unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Okzident und Orient zurück und sieht Philosophie und ihre Geschichte in unterschiedlichen Gestalten der Gemeinsamkeiten, Differenzen und Überlappungen realisiert. Diese Überlappungen, mögen sie noch so klein, ja manchmal sogar sehr formal sein, stellen eine andere Art zu philosophieren dar. Sie sind nicht ›nicht-philosophierend‹, sondern eben anders philosophierend. Wenn Hegel und Schopenhauer argumentieren oder wenn Nagarjuna und Shankare argumentieren, sind ihre Argumente auch dann Argumente, wenn sie sich gegenseitig widersprechen. Wäre dies nicht der Fall und die Praxis, wie könnte man dann Descartes, Hume Kant, Hegel und Schopenhauer, Heidegger und Ryle, Shankare und Nagarjuna, Lao-Tzu und Konfuzius, um einige Beispiele zu nennen, Philosophen nennen?

Der Ausdruck ›interkulturelle Historiographie der Philosophie‹, hier zwar im Singular gebraucht, hypostasiert eben nicht eine bestimmte Historiographie. Recht verstanden ist damit eine Pluralität der Historiographie der Philosophie(n) gemeint. Die Berechtigung, den Singular dennoch zu verwenden, scheint mir in der gemeinsamen interkulturellen philosophischen Orientierung zu liegen, die unparteiisch und offen den Geist der Philosophie überall wehen lässt. Interkulturelle phi-

4 »It is only a myth of a particular brand of historiography of philosophy that there was a root idea underlying Western philosophy. There is no such root idea, no such primal »Urstiftung« (Mohanty 2001, 77; vgl. darüber hinaus Smart 2002; Copleston 1980; Collins 1998).

losophische Orientierung ist eine proto-methodologische epistemische Instanz, Haltung, die mit einem epistemischen Pluralismus einhergehen kann und auch gehen wird.

Die folgenden Worte Mircea Eliades sind warnend und zukunftsweisend. Er schreibt:

»Ich habe sehr oft betont: Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegen ohne provinziell zu werden« (Eliade 1973, 208; vgl. auch Mall 1997 und 2006; Smart 2002; Copleston 1980; Collins 1998).

Diese Worte Eliades, so möchte ich hinzufügen, gelten mutatis mutandis für alle philosophischen Traditionen – chinesische, indische, afrikanische oder lateiname-rikanische, falls diese sich universalisieren.

Unsere Theorie und Praxis der interkulturell orientierten Historiographie der Philosophie ist nicht gegen die westlichen historiographischen Modelle gerichtet. Sie lehnt nur ihren exklusiven Zentrismus und Provinzialismus ab. Hinzu kommt, dass eine europäische Historiographie der Philosophie nur in einer eurozentrischen Art und Weise zum Ausdruck kommen kann. Freilich gilt dies für alle Historiographien der Philosophie, falls sie ihren Provinzialismus universalisieren. Singularisierung und Universalisierung dürfen und sollen nicht zusammen gehen.

Unsere interkulturelle, philosophische Orientierung impliziert eine Art ›Koper-nikanische Wende‹ in unserer interkulturellen Historiographie der Philosophie. Für lange Zeit hat die europäische Philosophie sich als die eine einzige ›Sonne der Philosophie‹ präsentiert und alle anderen außereuropäischen philosophischen Traditionen drehten sich um diese eine Sonne der europäischen Philosophie. In unserem postkolonialen, globalisierten Zeitalter ist heute die europäische Stimme nur eine Stimme in der Vielfalt der Stimmen. Daher steht heute die eine Sonne der einen ›philosophia perennis‹, zumindest als eine regulative Idee, im Zentrum und alle Philosophien, ob europäische oder nicht-europäische, drehen sich um diese eine Sonne, die niemandes Besitz allein ist. Es geht hierbei um ein Modell der Inklusion und nicht der Exklusion.

Es gibt eine lange Reihe von Ausdrücken, die die lange Periode der eurozen-trischen Historiographie beschreiben (und zu bekämpfen versuchen): Dekolonialisierung, Dekonstruktion, Interkulturalisierung, Rekontextualisierung, Dekonzeptualisierung. Eine der verheerenden Wirkungen der lang dauernden Kolonialzeit war (und ist es stellenweise noch), dass sie zu der Fiktion führte: Philosophie ist westlich, ist weiß. Unsere interkulturelle Perspektive schreibt der Philosophie kei-ne bestimme Farbe oder Sprache zu. Selbst solche erstklassigen Philosophen wie z. B. Kant sprechen leider von den vier Farben ›rot, schwarz, gelb und weiß‹ mit dem Zusatz, die weiße Farbe sei die beste in fast allen Gebieten. Es ist heute hinlänglich bekannt und belegt, dass Philosophen wie Kant und Hegel u. a. aus rassistischen Gründen den schwarzen Menschen das philosophische Denken ab-

sprachen. In diesem Zusammenhang möchte ich kurz auf den Fall Anton Wilhelm Amo hinweisen. Amo, der sich auch Afer nannte, kam als (mutmaßlich versklavtes) Kind 1707 aus dem heutigen Ghana nach Holland, wo er dem Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel geschenkt wurde. Anton Ulrich war jedoch sehr großzügig, förderte den Jungen und ließ ihn in Halle studieren. Amo beherrschte nicht nur die deutsche Sprache, er las und schrieb auch in lateinischer Sprache und brachte es bis zur Privatdozentur.⁵ Man möchte anmerken: Kant und Hegel hätten nicht allzu weit zu gehen und allzu lange zu suchen brauchen, um diesen schwarzen Kollegen zu treffen. Aber ihre apriorische eurozentrische, historiographische philosophische Brille musste dies verhindert haben.

Neulich haben die Student*innen der weltbekannten Institution »School of Oriental and African Studies (SOAS)« in London protestiert und verlangt, dass Philosophen wie z. B. Kant und andere aus dem Philosophiecurriculum entfernt werden sollen. Aber hier ist eine kritische Anmerkung erlaubt. Man darf nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn es ist nur das Wasser, das schmutzig ist und nicht das Kind. Das Philosophie-Kind muss gerettet werden. Interkulturelle philosophische Orientierung ist nicht anti-europäisch. Sie ist eine epistemische Strategie, um eine Haltung mit der Fähigkeit und Forderung zu philosophieren und philosophieren zu lassen zu verbinden (und dies, ohne einen exklusiven Anspruch zu erheben) (vgl. Chakrabarty 2000; Mall 1998 und 1999).

Paul Ricoeur stellt die Frage: Warum ist es unmöglich ein Hegelianer zu sein? Und seine Antwort lautet:

»Ich bin Philosoph und wähle den Sinn; umso schlimmer für den Un-sinn, der übrig bleibt. Aber weitaus bedenklicher ist, daß ich nicht nur den Unsinn draußen gelassen habe, sondern einen ›anderen Sinn‹, eine andere Art, Sinn zu haben. Aus diesem Grunde ist es unmöglich, ein Hegelianer zu sein (...) In der Tat vergewaltigte ich die Philosophien, wenn ich sie in dieses Prokrustesbett hineinzwinge« (Ricoeur 1974, 74).

7. Ein Vorschlag zur Globalisierung der interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung und zu einem interkulturell-philosophisch orientierten Curriculum

Oft wird, hauptsächlich seitens der Philosophiestudierenden und des Mittelbaus die Frage gestellt: Warum werden außereuropäische Philosophien nicht in das Curriculum des Philosophiestudiums an den Hochschulen aufgenommen? Ist nicht

⁵ Vgl. Suchier 1916. Zur Biographie Amos vgl. Ette 2014, 9ff. Kritisch zum Verhältnis von Amo und Anton Ulrich äußert sich Mabe (vgl. Mabe 2007, 13f.).

eine Transformation des philosophischen Lehrplans an den Universitäten schon längst überfällig? Sind wir nicht der philosophischen Kultur zutiefst verpflichtet, ein Philosophiestudium im Kontext der Weltphilosophien zu gestalten? Sind nicht höhere Schulen und Hochschulen grundsätzlich verpflichtet, die Studierenden darüber zu informieren, wie die philosophischen Fragestellungen und Lösungsansätze in anderen weltphilosophischen Traditionen aussehen? Es zeugt in der Tat von keiner großen akademischen Offenheit, wenn unsere Philosophiestudenten*innen ihren B. A. oder M. A. machen oder gar ihre Promotion in Philosophie ablegen und Philosophen wie z. B. Platon, Aristoteles, Kant, Hume, Hegel, Nietzsche u. a. kennen, ohne jedoch jemals die Namen außereuropäischer Philosophen wie z. B. Lao Tzu, Konfuzius, Nagarjuna, Shankara oder Avicenna und Al-Ghazali gehört zu haben. Ähnlich verhält es sich, wenn es um philosophische Probleme, Fragestellungen, Systeme und dergleichen geht.

Wir stellen hier die Frage nach den Implikationen eines interkulturell-philosophisch orientierten Curriculums. Was wir heute dringend brauchen, ist eine nicht-eurozentrische (nicht eine anti-eurozentrische) Vorgehensweise, um die philosophischen Themen im Geiste einer interkulturellen Orientierung zu diskutieren. Diese interkulturelle Orientierung ist eine ‚proto-methodologische‘ epistemische Instanz, die die Einheit der Philosophie angesichts ihrer Vielfalt zum Thema macht.

Das Lernen und Lehren der Philosophie im interkulturellen Geist würde auch bedeuten, dass die Studierenden (und nicht nur Studierende) lernen, dass wir stets philosophischer Argumente bedürfen, aber dies heißt nicht, dass diese Argumente von Natur aus für alle überzeugend sein müssen. Die Argumente sind notwendig, nicht jedoch unbedingt hinreichend für die Überzeugung. Wer philosophische Argumente nur dann philosophisch sein lassen will, wenn sie überzeugend sind, findet sich in der schwierigen Lage wieder, keine Argumente zu finden, die alle Philosoph*innen überzeugen können. Was wir daher heute brauchen, ist eine pluralistische Kartographie der Philosophiegeschichte. Selbst das oft erwähnte Diktum, Philosophie kann es nur in einer schriftlichen Tradition geben, ist viel zu logozentrisch. Hinzukommt, dass Philosophie keine Sprache zu ihrer einzigen Muttersprache macht. Sprache gehört den Menschen, die sie sprechen und nicht umgekehrt. Es war und ist immer noch oft eine europäisch-philosophische Einäugigkeit zu meinen, Philosophie spreche nur griechisch und deutsch.

Unsere interkulturell-philosophische und postkoloniale Perspektive braucht ferner interkulturell orientierte Lehrer*innen und Forscher*innen. Es kommt einer epistemischen Gewalt gleich, wenn unsere Universitäten den großen Reichtum der Weltphilosophie in Lehre und Forschung nicht einbauen. Die westliche politische und epistemische Macht und Dominanz mit Unterstützung der kolonialen Erziehungsstrategie hat das koloniale Curriculum überall institutionalisiert. Als die Kalkutta Universität in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der britischen

Kolonialmacht gegründet wurde, existierten dort viele Fakultäten. An den Universitäten Cambridge, Oxford, London u. a. war indische Philosophie kein Teil des philosophischen Fachbereichs. Die kolonialherrschaftliche Begründung lautete, Philosophie sei ja nur griechisch-europäisch. Die großen indischen Philosophen wie z. B. K. C. Bhattacharya lehrten nur Kant und Hegel u. a. und nicht etwa auch Shankara und Nagarjuna. Die indische Kunst soll für die viktorianischen Kolonialherren viel zu ›erotisch‹ gewesen sein um als ein universitäres akademisches Fach institutionalisiert zu werden.

Die heutige Internationalisierung z. B. der Studierendenschaft hat das Philosophieren polyzentrisch gemacht, und dies ist eine sehr willkommene Situation (auch im Sinne der interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung).

Unser Ansatz einer interkulturell orientierten Historiographie der Philosophie ist eine Kritik und Korrektur der langjährigen hegemonialen, eurozentrischen Historiographie der Philosophie, welche das Philosophie-Curriculum weltweit dominierte. Hier möchte ich einige Gründe nennen, warum es wichtig und notwendig ist, mit einer interkulturell orientierten, pädagogischen Wende in Lehre und Forschung anzufangen. Es ist notwendig, weil die neuen Generationen der Philosophiestudent*innen eine Darstellung der philosophischen Themen ausgehend von einer weltphilosophischen Perspektive brauchen. Auch auf die Gebiete der Forschung wird eine interkulturell-philosophische Orientierung dem Zuwachs von neuen Erkenntnissen dienlicher sein als die alte, enge und hegemoniale Historiographie der Philosophie. Heute bedürfen wir eines philosophischen Diskurses jenseits der engen Grenzen dieser oder jener philosophischen Tradition. Und eine solche Wende ist nicht nur wünschenswert und notwendig, sie stellt sich sogar als unvermeidlich dar. Hierfür sind die richtigen Adressat*innen die philosophischen Fachbereiche, die Philosophielehrer*innen und nicht zu vergessen die Erziehungsministerien. Erfreulicherweise gibt es ernstzunehmende Philosoph*innen in westlichen Ländern, die der Ansicht sind, es gibt genuin außereuropäische Denksysteme, die ohne Wenn und Aber das Prädikat ›Philosophie‹ verdienen.

Während meiner fast 40-jährigen Lehrtätigkeit, hauptsächlich an verschiedenen Universitäten in Deutschland, habe ich oft erfahren, dass die Student*innen der Philosophie wissbegieriger und interessierter waren als das Lehrpersonal selbst. Beschwerlich kommt hinzu, dass außereuropäische Philosophie schon de jure nicht ein Teil des Philosophiecurriculums ist. Eher sind Fachbereiche wie z. B. Indologie, Sinologie, Afrikanistik und dergleichen dafür verantwortlich, die Student*innen über indische, chinesische und afrikanische Sprachen, Kulturen, Religionen und dergleichen zu informieren. Nicht nur der großen Mehrheit der Philosophielehrer*innen an den Universitäten mangelt es an Kenntnissen über chinesische, indische oder afrikanische Philosophie. Was noch tragischer ist, ist die Tatsache, dass sie felsenfest davon überzeugt sind, dass Philosophie nur griechisch-europäisch ist und sein kann. Dies ist ein apriorisches Argument, das

transzentalphilosophisch und methodologisch vorgeht und nicht falsifiziert werden kann. Ich erinnere mich lebhaft an den Fall einer Studentin von mir an einer deutschen Universität. Sie wollte ihre Masterarbeit über die Philosophien Nagarjunas (ein buddhistischer Philosoph) und Meister Eckharts schreiben. Ich billigte ein. Sie musste aber ihr Vorhaben von dem Dekanat genehmigt bekommen. Von dem Dekanat aber erfuhr sie, dass sie ihr Vorhaben nicht im Fachbereich Philosophie, sondern nur in den Fachbereichen Indologie oder Sinologie realisieren könne. In einem meiner Seminare konnte ich dann der Versuchung nicht widerstehen und stellte den Student*innen die Frage: Wenn ich über Hegel oder Kant mein Magister machen will, sollte ich hierfür in den Fachbereich Germanistik gehen? Die Student*innen merkten, dass irgendetwas hier grundsätzlich schiefläuft. Die hausgemachte eurozentrische Überzeugung von der europäischen Philosophie als der einzigen Gestalt der Philosophie ist das Grundübel, das keinen horizontalen Bezug zwischen europäischer und außereuropäischer Philosophie zulässt.

Der Philosoph J. N. Mohanty, der sowohl in der europäischen als auch in der indischen Philosophie zu Hause ist, kommentiert diese missliche Lage in deutlichen Worten:

»It is indeed sickening to find philosophers argue a thesis about a field about which they know almost next to nothing – and so inevitably using arguments that follow *a priori* from their methodological premises, expecting that no empirical evidence could show them wrong« (Mohanty 1993, 318).

Der koloniale, ja eurozentrische Gebrauch der Vernunft hat sich durchgesetzt, ohne die anderen philosophischen Kulturen zu überzeugen. Nicht zu Unrecht spricht Habermas von einer »unheiligen Trinität von Kolonialismus, Christentum und Eurozentrismus«. So war es die koloniale Macht, die Pate gestanden hat, die eurozentrische Sicht von der europäischen Philosophie als der einzige wahren Gestalt der Philosophie durchzusetzen. Auch die Christianisierung der Kolonien verdankte ihren Erfolg zum großen Teil der kolonialen Macht.

Dennoch ist und bleibt die philosophische Einäugigkeit der meisten westlichen Philosoph*innen ursächlich daran mitbeteiligt, philosophisches Denken ausschließlich europäisch zu vereinnahmen. Während meiner Lehrtätigkeit an der Universität Heidelberg Anfang der 1990er Jahre hatte ich mehrere Gelegenheiten mit dem Vater der modernen Hermeneutik, Hans Georg Gadamer, zu sprechen. In meinem Buch »Die drei Geburtsorte der Philosophie- China – Indien – Europa« hatte ich die Hermeneutik Gadamers eine »reduktive« genannt. Im Laufe des Gesprächs kamen wir einmal darauf zu sprechen, ob indische Philosophie auch eine genuine Gestalt der Philosophie sei. Sehr wohlwollend sagte Gadamer: »Herr Kollege, auch wenn indische Philosophie keine genuine Philosophie im Sinne der europäischen ist, sie ist eine großartige Weisheitstradition.« Höflich protestierte

ich. Aber dann beruhigte mich Gadamer in seiner beneidenswerten Höflichkeit mit seinem oft gebrachten ›Mantra‹: »Unsere Gespräche werden uns eines Tages den Ausweg zeigen.«

Meine interkulturelle Vorgehensweise beinhaltet, dass wir die Frage nach den Sprachkenntnissen stellen müssen. Alle philosophischen Traditionen der Welt behandeln in ihrer problem- und themenorientierten Vorgehensweise Themen wie Erfahrung, Vernunft, Ethik, Logik, Ästhetik, Gerechtigkeit und dergleichen. Philosoph*innen in der ganzen Welt schreiben über diese und ähnliche Themen in verschiedenen Sprachen. Oft höre ich seitens vieler Kolleg*innen, dass uns und unseren Student*innen die Sprachkenntnisse fehlen. Es ist richtig: Die Fähigkeit, die Texte in Originalsprachen lesen zu können, ist unsere erste und beste Wahl. Aber es ist fast blauäugig zu glauben, dass die Fähigkeit, so viele Sprachen zu beherrschen, von der großen Mehrheit der Lernenden und Lehrenden erreichbar ist. Ferner ist dieser Grund idealiter vertretbar und wünschbar, aber realiter eher scheinheilig. In einem diesbezüglichen Gespräch stellte ich an meine Kolleg*innen einmal die Frage: »Liest nicht die überwältigende Zahl unserer Student*innen hier in Deutschland z. B. Platon in Übersetzung? Warum dann ein Bedenken, wenn es um außereuropäische Philosophien geht?« Hinzukommt, dass wir heute sehr kompetente Übersetzungen außereuropäischer Philosophien in europäische Sprachen haben, und dies sowohl von den Europäer*innen als auch von den jeweiligen Muttersprachler*innen.

Die Geschichte der Philosophie kennt Beispiele dafür, dass man auch durch die Lektüre von Übersetzungen ein großer Kenner werden und sein kann. Thomas von Aquin, der keine oder mangelhafte Kenntnisse der griechischen Sprache hatte, war einer der besten Kenner der aristotelischen Philosophie. Ein anderes leuchtendes Beispiel unserer Zeit ist der Philosoph Karl Jaspers. Er hielt in den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit an der Universität Basel Seminare und Vorlesungen über chinesische und indische Philosophie, ohne die Texte im Original zu lesen. Auf das bekannte Gespräch mit einem Journalisten zu diesem Thema sei hier kurz hingewiesen: Auf die Frage des Journalisten, »Herr Professor, wie können sie ohne die Kenntnis des Chinesischen über chinesische Philosophie Seminare und Vorlesungen halten«, antwortete Jaspers:

»Sehen Sie, hier habe ich eine große Zahl der Übersetzungen z. B. des Tao Te King von Lao Tzu. Alle diese habe ich gelesen und zu verstehen versucht. Den Studenten erzähle ich, was ich verstanden habe und auch, dass eine bestimmte Übersetzung mir am meisten zusagt, wofür ich dann meine eigenen Gründe gebe.«

Hinzukommt, dass einen Text in der Originalsprache lesen zu können nicht unbedingt eine Garantie für ein einheitliches Verständnis der Materie darstellt. Denn wäre es so, wie könnten deutsche Rechts- und Linkshegelianer Hegel so unterschiedlich, ja sogar konträr verstehen und deuten? Es sieht so aus: Sprachverste-

hen ist eine notwendige, nicht jedoch hinreichende Bedingung für das Sachverstehen. Man hat in diesem Sinne manchmal den Indolog*innen vorgeworfen (und dies nicht ganz zu Unrecht), dass sie mit ihren kompetenten Sprachkenntnissen die philologische Seite zu sehr auf Kosten der philosophischen Inhalte hervorgehoben haben. In einem diesbezüglichen Gespräch fragte ich einen deutschen Kollegen, ob er eigentlich Bücher über indische Philosophie gelesen habe. Er antwortete, er habe die Urteile der deutschen Indologen als begründet angenommen, dass Indien zwar großartige Religiosität, aber keine echte Philosophie besitze. Ich konnte meine Gegenfrage nicht zurückhalten und fragte ihn: »Würden Sie dann auch das Urteil eines Germanisten über die Kritik der reinen Vernunft ohne weiteres übernehmen?«

Ein anderer gangbarer Weg, philosophische Themen im weltphilosophischen Kontext interkulturell philosophisch zu lesen und so das interkulturelle Verstehen zu fördern, besteht darin, dass nationale und internationale philosophische Texte aus verschiedenen philosophischen Traditionen in andere Sprachen übersetzt werden. Trotz aller Einschränkungen hinsichtlich der Übersetzungen werden die Philosophiestudent*innen und Philosophielehrer*innen eine umfassendere Sicht der verschiedenen philosophischen Fragestellungen und Lösungsansätze im weltphilosophischen Maßstab erhalten. So könnten zum Beispiel die Student*innen im Fachbereich Logik lernen, dass die indische syllogistische Theorie nicht nur den dreigliedrigen europäischen Syllogismus kennt, sondern von einem fünfgliedrigen Syllogismus ausgeht. Zusätzlich zu den zwei- und dreiwertigen Logiken erfahren die Student*innen ferner, dass die indische Jain-Philosophie z. B. von einer ›siebenwertigen Logik‹ (Saptbhanginaya) ausgeht.

Zusätzlich zu der größeren Verfügbarkeit der Übersetzungen möchte ich hier auf das wichtigste Erfordernis hinweisen, nämlich dass Philosophielehrer*innen der interkulturellen philosophischen Orientierung gegenüber offen sind und den Geist der Philosophie überall wehen lassen. Und diese Vorgehensweise, wie ich wiederholt unterstrichen habe, plädiert für eine ›proto-hermeneutische‹ Überzeugung zu lesen, zu interpretieren und lesen und interpretieren zu lassen, ohne der Versuchung zu unterliegen, irgendeine bestimmte Interpretation in einen absoluten Stand zu setzen. Eine arithmetische Singularisierung der Interpretation ist stets ein Wunschdenken gewesen. Philosophielehrer*innen sollen gut informiert und belesen sein bezüglich der weltphilosophischen Traditionen, auch wenn dies zum Teil durch Übersetzungen zustande kommt.

8. Resümee

Am Ende bin ich versucht, einige interkulturell-philosophisch orientierte Imperative zum Philosophieren im weltphilosophischen Kontext zu wagen:

1. Frage nicht, wie Differenzen aus der Welt zu schaffen sind, sondern wie mit ihnen umzugehen ist. Konsens soll sein, Dissens ist da. Kompromiss scheint der eigentlich geeignete Weg zu sein. Interkulturelle Orientierung sorgt dafür, dass die Kompromisse soweit wie möglich nicht faul werden.
2. Übe die philosophische (und nicht nur philosophische) Tugend der Verzichtleistung auf jedwedem Absolutheitsanspruch sowohl in der Theorie als auch in der Praxis, sowohl im Denken als auch im Handeln.
3. Lasse alle Lesarten zu bis auf die Lesart, die neben sich keine andere zulässt und lerne so die Kunst zu philosophieren und philosophieren zu lassen.
4. Lerne die Kunst der Gewaltlosigkeit zu üben sowohl im Sinne einer theoretischen als auch im Sinne einer praktischen Gewalt, denn es gibt sowohl eine theoretische intellektuelle als auch eine praktische Gewalt.
5. Beachte: Nicht die Standpunkthaftigkeit ist ein Skandalon, sondern nur die Verabsolutierung eines bestimmten Standpunktes.

Mit den sehr lehrreichen Worten zweier Dichterphilosophen, Hölderlin und Tagore, möchte ich schließen:

Hölderlin schreibt in einem Brief an Hegel:

»Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn/Unter den Menschen, dass nur einer und eines nur sei« (Hölderlin 1970, 241).

In einem Vortrag zum »Parlament der Religionen« (1937) schreibt Tagore:

»Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, dass eine einzige Religion, (Kultur, Philosophie, Politik u. a., d. A.) alles überschwemmte, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten« (Tagore 1966, 178).

Beide Dichterphilosophen geben uns den Ratschlag, unsere gut gemeinte und verständliche »Sehnsucht« nach Einheit nicht mit der »Sucht« nach Einheitlichkeit, nach Einförmigkeit zu verwechseln. Diese Ratschläge gelten für alle Unternehmungen des menschlichen Geistes.

Das Projekt »interkulturelle Philosophie« zielt so auf einen Paradigmenwechsel im Diskurs der Weltphilosophien ab und stellt damit eigentlich ein Prolegomenon dar. Mein Traum, hoffentlich nicht zu utopisch, ist, dass das Philosophieren im Geiste der interkulturellen philosophischen Orientierung bald der Leiter der interkulturellen Philosophie nicht mehr bedarf. Interkulturelle Philosophie – so mein Fazit – ist nicht nur eine intellektuelle akademische Tätigkeit, sondern ebenso eine ethische Verpflichtung im weltphilosophischen Diskurs.

Literaturverzeichnis

- Chakrabarti, Dipesh. 1997. *Colonial Indology. Sociopolitics of the Ancient Indian Past.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishing.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Differences.* Princeton: University Press.
- Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change.* Cambridge u. a.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Cooper, David. 1996. *World Philosophies. An historical Introduction.* Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Copleston, Frederick Charles. 1980. *Philosophies and Cultures.* Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Dabashi, Hamid. 2013. »Can non-Europeans think?« Letzter Zugriff 07.12.2020. <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013114142638797542.html>.
- Därmann, Iris. 2020. *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie.* Berlin: Matthes & Seitz.
- Deutsch, Eliot. 1997. *Introduction to World Philosophies*, herausgegeben von dems. New York: Prentice Hall.
- Dilthey, Wilhelm. 1973. »Der Aufbau der geschichtlichen Welt.« In *Gesammelte Schriften, Bd. 7*, herausgegeben von Karlfried Gründer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Elberfeld, Rolf. 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie.* Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Eliade, Mircea. 1973. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung.* Wien: Europaverlag.
- Ette, Ottmar. 2014. *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz.* Berlin: Kadmos.
- Ganeri, Jonardon. 2016. »Why Philosophy Must Go Global: A Manifesto.« *An Online Journal of World Philosophie* (June): 134-141, 164-186.
- Gupta, Bina und Jitendranath Mohanty. 2000. *Philosophical Questions. East and West*, herausgegeben von dens. New York u. a.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, herausgegeben von Eduardo Mendieta. Cambridge: MIT Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Hamburg: Meiner.
- Huntington, Samuel. 1996. *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* München, Wien: Europa Verlag.
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity.* Oxford: Oxford University Press.
- Jaspers, Karl. 1977. *Philosophische Autobiographie.* München: Piper.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen.* Nordhausen: Traugott Bautz.

- Mall, Ram Adhar und Heinz Hülsmann. 1989. *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indian, Europa*. Bonn: Bouvier.
- Mall, Ram Adhar. 1996. »Was konstituiert philosophische Argumente?« *Bremer Philosophica* 1, Universität Bremen.
- Mall, Ram Adhar. 1997. »Interkulturelle Philosophie und Historiographie.« In *Ethnozentrismus*, herausgegeben von Manfred Brocke, Heino Heinrich Nau, 69-89. Darmstadt: WBG.
- Mall, Ram Adhar. 1998. »Philosophy and Philosophies – Cross culturally Considered.« *Topoi* 17, 1: 15-27.
- Mall, Ram Adhar. 1999. »Europa im Spiegel der Weltkulturen oder ein nicht-europäische Entdeckung Europas: Vom Mythos der Europäisierung der Menschheit.« *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 6 (November): 481-499.
- Mall, Ram Adhar. 2006. »Zur orthaften Ortlosigkeit der philosophischen Rationalität.« In *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, herausgegeben von Günter Abel, 492-519. Hamburg: Meiner.
- Mohanty, Jitendranath. 1993. *Essays on Indian Philosophy. Traditional and Modern*, herausgegeben von Purushottama Bilimoria. Delhi u. a.: Oxford University Press.
- Mohanty, Jitendranath. 2001. *Explorations in Philosophy. Indian Philosophy*. New Delhi u. a.: Oxford University Press.
- Plessner, Helmuth. 1979. *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plott, John. 1963-89. *Global History of Philosophy*. Vol. 1-5. New Delphi: Motilal Banarsi das.
- Ricoeur, Paul. 1974. *Geschichte und Wahrheit*. München: List.
- Smart, Ninian. 2000. *World Philosophies*. London u. a.: Routledge.
- Smart, Ninian. 2002. *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*. Darmstadt: Primus.
- Suchier, Wolfram. 1916. »A. W. Amo. Ein Mohr als Student und Privatdozent der Philosophie in Halle, Wittenberg und Jena 1727-1740.« *Akademische Rundschau* (9/10).
- Zea, Leopoldo. 1989. *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*. München: Eberhard.