

Stefan Knauß, Louis Wolfradt,
Tim Hofmann, Jens Eberhard (Hg.)

Auf den Spuren von Anton Wilhelm Amo

Philosophie und der Ruf
nach Interkulturalität

Stefan Knauß, Louis Wolfradt, Tim Hofmann, Jens Eberhard (Hg.)
Auf den Spuren von Anton Wilhelm Amo

Edition Moderne Postmoderne

Stefan Knauß (Dr.), geb. 1983, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter (Abt. Nachhaltige Landschaftsentwicklung, Institut für Geowissenschaften und Geographie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg). Nach dem Studium der Politikwissenschaft, Medien- und Kommunikationswissenschaft und Philosophie in Halle, Catania und Parma promovierte er in Philosophie und führte das DFG-Forschungsprojekt »Eine physiozentrische Grundlegung des Rechts – Mit dem lateinamerikanischen Buen Vivir auf dem Weg zu einer Allgemeinen Erklärung der Rechte der Natur?« an der Universität Erfurt durch.

Louis Wolfradt, geb. 1995, studiert Erziehungswissenschaften an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er hat zuvor Philosophie und Geschichte studiert.

Tim Hofmann, geb. 1995, studiert Geschichte, Philosophie und Sozialkunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Jens Eberhard (B.A.), geb. 1986, studiert Philosophie an der Universität Leipzig.

Stefan Knauß, Louis Wolfradt, Tim Hofmann, Jens Eberhard (Hg.)

Auf den Spuren von Anton Wilhelm Amo

Philosophie und der Ruf nach Interkulturalität

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5697-8

PDF-ISBN 978-3-8394-5697-2

<https://doi.org/10.14361/9783839456972>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Geleitwort

Anton Wilhelm Amo in transkultureller Perspektive <i>Matthias Kaufmann</i>	7
---	---

Anton Wilhelm Amo und die interkulturelle Philosophie

Einführende Überlegungen <i>Stefan Knauß/Louis Wolfradt/Tim Hofmann/Jens Eberhard</i>	9
--	---

Kants »stinkende ›N‹« und Anton Wilhelm Amo, Privatdozent für Philosophie in Halle

Kritische Blicke auf den Rassismus der deutschen Aufklärung <i>Bärbel Völkel</i>	23
---	----

Zwischen Aristoteles »Peri psyches« und Kants Weiterführung des Apatheia Gedankens

Überlegungen zu Amos Schrift »De humanae mentis apatheia« <i>Michaela Ott</i>	41
--	----

Die Prinzipien der Geschichtsschreibung nach Anton Wilhelm Amo

<i>Jacob Emmanuel Mabe</i>	55
----------------------------------	----

Anton Wilhelm Amo und die traditionelle Logik

<i>Andrej Krause</i>	69
----------------------------	----

Literarisierung der Person und des Werkes von A.W. Amo

<i>Constant Kpao Sarè</i>	83
---------------------------------	----

Ist interkulturelle Kommunikation möglich?

Zur Schwierigkeit angemessenen Über-Setzens <i>Gabriele Münnix</i>	99
---	----

Rassistische Entfremdung und humanistische Anerkennung Frantz Fanons antikoloniale Theorie und ihre Rezeptionsgeschichte <i>Daniel Hildebrandt</i>	115
Zur Dekolonialisierung der eurozentrisch-philosophischen Historiographie Grundlegende Überlegungen zu einer interkulturell orientierten Philosophie <i>Ram A. Mall</i>	133
Probleme fiktiver mittelalterlicher Religionsgespräche (Abélard, Lull, Cusanus) als Probleme Interkultureller Philosophie (Yousefi, Mall, Wimmer) <i>Arne Moritz</i>	159
Atmosphären-Ästhetik und interkulturelle Studien <i>Zhuofei Wang</i>	193
Die Interkulturalität als Motiv bei Nishida Kitarō <i>Thomas Schmidt</i>	207
Die Kulturpsychologie und ihr Verhältnis zum Kolonialismus <i>Uwe Wolfradt</i>	223
Das postkoloniale Ende der Bildung <i>Robert Wartmann</i>	237
Zu den Autoren und Autorinnen	261

Geleitwort

Anton Wilhelm Amo in transkultureller Perspektive

Matthias Kaufmann

»Interkulturalität ist das Gebot der Stunde.« Diese Feststellung gilt natürlich mindestens seit einigen Jahrzehnten. Inzwischen wird indessen auch in Deutschland einer immer breiteren Öffentlichkeit klar, wie unausweichlich, unverzichtbar und »alternativlos« der physische und mentale, kulinarische und literarische, wissenschaftliche und künstlerische, aber auch ganz einfach alltägliche Austausch zwischen sozialen Konstellationen ist, die man seit einiger Zeit als Kulturen bezeichnet. Doch gilt es, hier genau hinzusehen:

Erstens kann man unter Interkulturalität Verschiedenes verstehen: Man kann damit einen Austausch zwischen fest abgegrenzten Gebilden meinen, deren Mitglieder einander kaum oder gar nicht über die kulturellen Grenzen hinweg verstehen können. Dies hätte Ähnlichkeiten dazu, wie man das traditionelle *ius gentium* seit Suárez als *ius inter gentes* deutete, seit Bentham spricht man von *international law*. Das Nicht-Verstehen ist im Fall der Kulturen durch ein Gemisch aus unterschiedlichen Sprachen, unterschiedlichen Religionen, unterschiedlichen Gewohnheiten etc. bedingt. Man kann Interkulturalität jedoch auch als Sphäre des transkulturellen, gemeinsamen »Gesprächs« interpretieren, vergleichbar dem *ius gentium* als *ius supra gentes*, das viele Gemeinsamkeiten mit dem Naturrecht hatte, um nochmals Suárez anzusprechen, auf den diese Differenzierung wohl zurückgeht. Dass es da Konflikte und Missverständnisse geben kann, wird nicht bestritten, doch gelten diese nicht a priori als unüberwindbar. Bei dieser Deutung vermeidet man einen »Multikulturalismus in Mosaikform«, wie ihn Seyla Benhabib bereits vor fast zwanzig Jahren kritisierte, eine Zersplitterung der Gesellschaft in eine Vielzahl von »Identitäten«, die sich häufig genug auch noch überschneiden.

Zweitens muss klar sein, dass diese Interkulturalität sich wesentlich von der durch Macht und Dominanz bestimmten Art unterscheidet, auf welche die seit Jahrhunderten existierenden globalen Verflechtungen die meiste Zeit über verliefen. Dabei geht es nicht um die idealistische Vision eines herrschaftsfreien, leidenschaftslosen Diskurses. Vielmehr sollen vergangene, insbesondere kolonialistische Herrschaftsstrukturen und ihre innerlichen wie äußerlichen Restbestände ebenso deutlich gemacht und vermieden werden, wie das gegenwärtige Ausnutzen militä-

rischer, technischer und ökonomischer Stärke zum Nachteil des globalen Südens. Der Austausch findet »auf Augenhöhe« statt, was eigentlich keiner Erwähnung bedürfen sollte.

Der vorliegende Band greift die zweite, transkulturelle Form der Begegnung und des vieldimensionalen Austausches auf und zeigt aus unterschiedlichen Perspektiven u. a. der Psychologie, der Pädagogik, der Philosophie, welche Wege aus dem kolonialistischen Erbe bisher genommen wurden und welche Wegstrecke noch zu gehen ist. Eine Auseinandersetzung mit Anton Wilhelm Amo in dieser Weise in eine generellere Beschäftigung mit der Frage nach Interkulturalität einzubetten, ist sicherlich sinnvoll und nützlich. So lässt sich seine Rezeptionsgeschichte in Bezug zu anderen Entwicklungen setzen, ohne dass man ihn, den Philosophen, auf seine ungewöhnliche persönliche Historie reduziert. Es gilt, die theoretischen Positionen dieses Denkers, der auf verschiedenen Wissensgebieten auf der Höhe der fachlichen Diskussionen seiner Zeit war, welchen er originelle, wenn vielleicht auch nicht bahnbrechende Beiträge hinzufügte, zu reflektieren und kritisch zu würdigen.

Durch das gewählte Verständnis von Interkulturalität erübrigt sich die Frage, ob Anton Wilhelm Amo nun ein deutscher oder ein afrikanischer Philosoph war, da es keinen Grund gibt, diese beiden Identitäten gegeneinander auszuspielen.

Anton Wilhelm Amo und die interkulturelle Philosophie

Einführende Überlegungen

Stefan Knauß/Louis Wolfradt/Tim Hofmann/Jens Eberhard

Der afrikanischstämmige Aufklärungsphilosoph Anton Wilhelm Amo hat fachwissenschaftlich wie gesellschaftspolitisch Konjunktur: Er interessiert sowohl aufgrund seines besonderen Lebensweges und Bildungsganges als auch wegen seines zum Teil verschollenen philosophischen Werkes, das neben Texten zur Philosophie des Geistes, der Logik und Erkenntnistheorie auch ein Werk zur Rechtsstellung Schwarzer¹ Menschen im Europa der damaligen Zeit umfassen soll.²

Auch über das akademische Interesse an Amo hinaus wird vor allem seine Biographie differenziert beurteilt: Wurde ihm einerseits durch seine aufklärerischen Gönner eine außergewöhnliche universitäre Karriere ermöglicht, so kam er doch als Versklavter nach Europa, wurde das Opfer von – aus heutiger Sicht rassistischer – Verspottung und verließ Deutschland schließlich als mutmaßlich gebrochener Mann in Richtung des heutigen Ghanas. Es erstaunt daher nicht, dass Amo nicht nur als Beleg für die Weltoffenheit des aufklärerisch inspirierten preußischen Absolutismus, sondern vor allem auch als prominentes Beispiel einer möglicherweise bis in die heutige Zeit andauernden strukturellen Benachteiligung außer-europäischer, zum Teil rassialisierter Menschen betrachtet wird. Die Strahlkraft Amos reicht dabei so weit, dass er in den Rang einer Symbolfigur für die gesellschaftliche Aufarbeitung des (deutschen) Kolonialismus und Rassismus erhoben

1 In Anlehnung an Bärbel Völkel (vgl. Völkel 2021 in diesem Band) haben wir uns dazu entschieden, in dieser Einleitung die Hautfarbenbezeichnung ›Schwarz‹ großzuschreiben. Wir weisen damit darauf hin, dass es uns nicht um eine Zuschreibung von Personeneigenschaften geht.

2 Es bleibt letztlich nicht vollends aufklärbar, warum uns die Arbeit *De iure Maurorum in Europa* (dt. *Über die Rechtsstellung der Mohren in Europa*) nicht erhalten ist. Monika Firla nimmt im Anschluss an Brentjes (vgl. Brentjes 1976, 37f.) an, dass die Arbeit nie gedruckt wurde und deswegen auch nicht als verschollen angenommen werden sollte (vgl. Firla 2002, 61). Damit wendet sie sich explizit gegen Autoren wie Sephocle, der in dem Nichtauffinden der Arbeit »a great deal of mystérie« sieht (vgl. ebd., zit. n. Sephocle 1992, 185).

wird. Prominentestes Beispiel ist die Umbenennung der Mohrenstraße in Berlin-Mitte in Anton-Wilhelm-Amo-Straße. Gegenwärtig bezeichnet man Amo als »ersten schwarzen Philosophen Deutschlands«, einen »Vordenker für die Rechte der Schwarzen, die Befreiungsbewegungen, die Abschaffung der Sklaverei«, ja gar als »Lichtgestalt« und »Revolutionär« (Bloch 2020).

Die Verkürzung von Leben und Werk Anton Wilhelm Amos auf griffige »Labels« läuft allerdings bisweilen selbst Gefahr, zu einer bloßen Instrumentalisierung seiner Person beizutragen. Jedenfalls kann sie der Komplexität und Vielschichtigkeit seines Schaffens nur unzureichend gerecht werden. Ebenso blendet dagegen eine vollständige Entpolitisierung Amos, etwa, indem man ihn als gewöhnlichen (deutschen) Philosophen auffasst, wesentliche Teile dessen aus, was gegenwärtig für die öffentliche Auseinandersetzung mit ihm bedeutsam ist. Amos Biographie sowie seine philosophischen wie juristischen Arbeiten sind untrennbar mit der europäischen Kolonialpolitik und zeitgenössischen Formen des Rassismus verbunden, auch wenn sie selbstverständlich nicht darin aufgehen. Ein Grund für uns als Herausgeber, die Beiträge zu Amo systematisch um Texte zur interkulturellen Philosophie zu ergänzen.

Philosophie mit interkultureller Einstellung zu betreiben, bedeutet für uns, den Blick auf Chancen und Herausforderungen zu lenken, die mit *Fremdheit* verbunden sind. Wir gehen dabei davon aus, dass die Erfahrung von Fremdheit ein wesentliches Element kulturell geprägter Sinn- und Handlungszusammenhänge darstellt. *Kulturen* prägen als Sinn- und Handlungszusammenhänge auch die *Identität* von Menschen, ohne sie jedoch vollständig zu determinieren (vgl. Knauß 2021). Für die Anerkennung der faktisch kaum zu leugnenden Bedeutsamkeit kulturell geprägter Fremdheitserfahrungen ist es dabei weitestgehend unerheblich, ob es sich um eine »wesenhafte« oder »bloß vorgestellte« Fremdheit handelt. Die reiche handlungs- und sprachpragmatische Dimension der Interkulturalität kann folglich nicht durch einen Prinzipienstreit über den ontologischen Status von Kulturen für nichtig erklärt werden. Die vermeintliche Dichotomie zwischen einem Essentialismus bzw. Konstruktivismus der Kulturen kann daher in den Hintergrund treten. Interkulturalität bezeichnet für uns zwangsläufig einen Mittelweg zwischen einem differenzlosen Menschheitsuniversalismus, der die faktische Bedeutung von Kulturen leugnet, und einem unüberwindbaren Kulturrelativismus, der bei aller Verschiedenheit der Kulturen deren Möglichkeit des Austausches abstreitet (vgl. Knauß 2020, 173-178).

Sich hier und heute philosophisch mit Anton Wilhelm Amo zu beschäftigen, bedeutet für uns, sich in einen Hiatus zu begeben: Auf der einen Seite steht der Anspruch, dem Denken möglichst unabhängig von Herkunft, Hautfarbe und Geschlecht gerecht zu werden. Auf der anderen Seite scheint es allerdings doch notwendig, die mit jenen kontingenten, aber dennoch prägenden Merkmalen verbundenen Eigenheiten des Denkens und Fühlens sowie die damit verknüpften Nachtei-

le und Privilegien zur Sprache zu bringen. Sich dauerhaft und gleichsam produktiv in diesem Zwiespalt einzurichten, bedeutet für uns, Philosophie mit interkultureller Einstellung zu betreiben. Leben und Werk von Anton Wilhelm Amo laden auf besondere Weise dazu ein, diesem »Ruf der Philosophie nach Interkulturalität« nachzugehen. Ob Amo als europäischer Aufklärungsphilosoph oder als afrikanischer Philosoph zu deuten ist, mag exemplarisch die schwierigen Fragen nach (philosophischer) Identität, Zugehörigkeit, erinnerungspolitischer Eingemeindung und dem orthaften Status eines »ZwischenWeltenSchreiben(den)« aufwerfen (Ette 2014, 24). Sie entbinden uns aber realiter nicht davon, Amo ebenso als Philosophen und Juristen der Frühaufklärung ernst zu nehmen und uns seinen überlieferten Werken hermeneutisch wie systematisch zu nähern. Dies trägt dazu bei, mögliche Kurzschlüsse einer vereinnahmenden Auslegung, die sich zu sehr auf Hautfarbe und Herkunft Amos bezieht, zu vermeiden. Für eine erste Verortung dieses besonderen frühaufklärerischen Denkers afrikanischer Herkunft soll nun die Quellenlage zum Lebensweg und dem philosophischen wie juristischen Werk Amos kurz vorgestellt werden.

Anton Wilhelm Amo – Leben und Werk

Anton Wilhelm Amo wurde um 1700 im heutigen Ghana am Ufer des Golfes von Guinea im Einzugsbereich der Hafenstadt Axim geboren. Die Gegend war von europäischen Mächten umkämpft und ging 1642 von portugiesischer in holländische Herrschaft über. Bereits 1612 entstand mit dem Fort Nassau die erste holländische Niederlassung an der sogenannten »Goldküste«, dem heutigen Ghana (vgl. Brentjes 1976, 16).

Amo kam 1707 an den Hof von Braunschweig-Wolfenbüttel.³ Als persönliches »Geschenk« für den Herzog gedacht, war er höchstwahrscheinlich in seinem Geburtsland von Holländern versklavt und über Amsterdam verkauft worden. Ob er am Hof in Wolfenbüttel als sogenannter »Hofmohr« gelebt hat, ist umstritten.⁴ Im Gegensatz zu anderen nach Europa verschleppten Afrikaner*innen, mit denen

-
- 3 Gemäß den Aufzeichnungen der hiesigen Kapelle wurde am 29.07.1707 »ein kleiner Mohr« getauft. Der Vorname »Anton« gleicht dem seines herzoglichen Ziehvaters Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel. Einer seine Söhne trägt ebenfalls den Namen »Wilhelm«. »Amo« ist vermutlich dessen ursprünglicher Name.
 - 4 Brentjes bestreitet Amos Tätigkeit als einfachem Hofmohr unter Verweis auf dessen »energische, flotte Handschrift«, die nicht zu der eines »halbgebildeten Dieners« passe (Brentjes 1976, 30). Firla dagegen wendet ein: »Die Bezeichnung ›Mohr‹ in diesem Zusammenhang bezieht sich eindeutig auf seine Tätigkeit als schwarzer Lakai, und dies belegt, daß er in jener Zeit wie so viele andere Afrikaner eine Planstelle als ›Kammer-‹ oder ›Hofmohr‹ innehatte« (Firla 2002, 59).

die europäischen Höfe des Adels sich »exotisch« zu schmücken versuchten,⁵ wurde Amo bereits früh gefördert.⁶ Er erhielt durch Anton Ulrich von Braunschweig und Lüneburg-Wolfenbüttel eine mehrsprachige Ausbildung und studierte ab 1727 in Halle Jura und Philosophie. *De iure Maurorum in Europa* (1729) (dt. *Über die Rechtsstellung der Mohren in Europa*) bildete die Grundlage für Amos erste bekannte wissenschaftliche Disputation und beschäftigte sich mit der Rechtsstellung Schwarzer Menschen in Europa. Diese aus heutiger Sicht besonders interessante Arbeit wurde auf Latein verfasst, gilt aber bis heute als verschollen.⁷ Nach seinem ersten Hochschulwechsel 1730 wurde er 1734 in Wittenberg mit seinem Werk *De humanae men-*

-
- 5 Eine eindruckliche bildliche Darstellung findet sich etwa exemplarisch in dem Gemälde von Antoine Pesne (um 1750), das Henriette Karoline von Hessen-Darmstadt und ihren Schwarzen Diener zeigt, der ihr zu Füßen kniet und mit verträumten Blick Blumen reicht: »Dieses Ambiente vermittelt Prestige, der dabei erzeugte Kontrast diene nicht zuletzt der Hervorhebung schöner Weiblichkeit. Sie sollte vor allem in deren Weiße zum Ausdruck kommen [...]« (Hund 2017, 15).
- 6 Nach Mabe beherrschte Amo neben Deutsch auch Latein, Griechisch, Holländisch und Französisch (vgl. Mabe 2007, 20). Seine wissenschaftlichen Arbeiten hat Amo dabei ausschließlich auf Latein publiziert. Auf die Mehrsprachigkeit Amos ging auch bereits der Nachruf auf den schweizerisch-niederländischen Schiffsarzt David Henrij Gallandat ein, der Amo nach dessen Rückkehr in Afrika einen Besuch abstattete: »Er (Amo, d. A.) lebte dort als Eremit und hatte unter den Seinen den Ruf eines Wahrsagers. Er war verschiedener Sprachen mächtig: Hebräisch, Griechisch, Latein, Französisch, Hoch- und Niederdeutsch« (Lochner 1958, 25). Die vertiefte Ausbildung Amos und seine frühe Förderung muss allerdings auch entsprechend kontextualisiert werden. So galt Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel als einer der bedeutendsten Romanautoren des 17. Jahrhunderts und als ein hochgebildeter mithin an afrikanischer Geschichte und Kultur interessierter Mann (vgl. Firla 2002, 57), der zudem noch musikalisch war und selber komponierte (vgl. Abraham 2004, 191). Darüber hinaus könnte Anton Ulrich in der intensiven Förderung Amos auch von Zar Peter I. inspiriert gewesen sein, mit dem er familiär verbunden war und der einige Jahre zuvor den Äthiopier Ibrahim Hannibal Petrovitsch »geschenkt« bekam und ausbilden ließ (vgl. van der Heyden 2008, 67).
- 7 Firla geht davon aus, dass die Arbeit nie zur Drucklegung gekommen ist, womit sie daselbe Schicksal mit vielen zeitgenössischen Qualifikationsarbeiten teilen würde (vgl. Firla 2002, 61). Eine kurze Zusammenfassung der Arbeit findet sich allerdings in den von Johann Peter von Ludewig herausgegebenen »Wöchentlichen Hallischen Frage = und Anzeigungs = nachrichten« vom 28.11.1729 (im Original nachzulesen bei Brentjes 1976, 38). Abraham fasst das Kernanliegen der Arbeit ausgehend von dieser Zusammenfassung wie folgt zusammen: »From secular history, he directly applied provisions of the Constantinian settlement and the Justinian Code, particularly the Pandects, to Africa, since African Kings had been vassals of the Roman Emperor under renewed imperial patents granted up till Justinian« (Abraham 2004, 193). Firla weist jüngst darauf hin, dass es keinerlei Belege dafür gibt, dass die Arbeit selber aus der Feder Amos stammte. Sie nimmt an, dass die Arbeit selbst von Johann Peter von Ludewig verfasst wurde und Amo als Vorlage für seine mündlich vorzutragende Disputation diene (vgl. Firla 2020, 23).

tis apathia (dt. *Die Empfindungslosigkeit der menschlichen Seele* [gemeint ist der Geist, d. A.]) promoviert. In dieser Arbeit widersprach Amo Descartes' Theorie von den Affekten, obgleich er ähnlich wie dieser einen (anders konturierten) Leib-Seele-Dualismus vertrat, der einzig dem Körper die Fähigkeit zusprach, zu empfinden (vgl. zusammenfassend Gutema 2011, 139), während der Geist für Amo apathisch ist.⁸ Amo meinte einen Widerspruch in der cartesianischen Position ausgemacht zu haben: Wenn der Geist tatsächlich eine immaterielle Substanz ist, wie kann sie dann von materiellen Dingen affiziert werden? Unter Umständen kann man darin eine »Entmystifizierung der Seele« und eine »Rehabilitierung des Leibes« sehen. Es ist offen, ob Amo damit als »afrikanischer Philosoph« oder »deutscher Metaphysiker« zu betrachten ist (vgl. Duru 2017).⁹ In jedem Fall zeigen sich in der Arbeit aber deutliche Reminiszenzen an die antike Tradition der Stoa, vornehmlich an Epiktet, die in der neueren Amo-Forschung bereits herausgearbeitet wurden (vgl. Firla 2002), wobei auch Aristoteles für Amo eine wichtige Inspirationsquelle dargestellt zu haben scheint (vgl. Ott 2021 in diesem Band).

Nachdem Amo Wittenberg 1736 verließ, war er erneut für einige Jahre in Halle als Hochschullehrer tätig. Dort legte er 1738 seine umfangreichste Arbeit vor, den *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (dt. *Traktat über die Kunst nüchtern und sorgfältig zu philosophieren*), in dem er vornehmlich auf methodologischer Ebene Probleme des Philosophierens bestimmte und sich mit den basalen Bedingungen philosophischer Praxis in ihren unterschiedlichen Subdisziplinen beschäftigte. Hervorzuheben ist, dass Amo im Zuge dieser Arbeit auch die Grundzüge einer Hermeneutik entwarf, die einer angemessenen Philosophiegeschichtsschreibung den Weg bereiten, sowie eine gemäßße wissenschaftliche Ausbildung sichern sollte (vgl. ausführlicher Mabe 2021 in diesem Band). Vor diesem Hintergrund gilt er »[...] as one of the first modern theorist and systematician of hermeneutics [...]« (Mabe 2020, 329).

Als Hochschullehrer für Logik, Metaphysik, Physiologie, Astronomie, Geschichte, Jura, Theologie und Politik war Amo an verschiedenen Orten und Universitäten tätig. Er »[...] soll sich an allen intellektuellen Diskursen, die im 18. Jahrhundert in Europa geführt worden sind mit eigenen Beiträgen beteiligt haben [...]« (van der Heyden 2008, 71). Die Gründe für seine häufigen Wechsel der Universitäten sind

-
- 8 Zur Übersetzungsproblematik und wieso Amo eigentlich von Geist spricht, während die deutsche Übersetzung *mens* als *Seele* übersetzt vgl. Ott 2021 in diesem Band.
 - 9 Hountondji sieht in der *Apatheia* des Geistes gerade eine positive Grundstruktur menschlicher Verfasstheit, wenn er schreibt, dass »[...] es sich nicht um eine rationale Entität oder intellektuelle Fiktion [handelt, d. A.], sondern um eine positive Struktur, eine spezifische Organisation, die wesentlich zum lebenden Körper gehört und ihn von der trägen Materie unterscheidet« (Hountondji 1993, 137).

nicht abschließend zu klären, sollten aber (auch) vor dem Hintergrund der permanent schwelenden Konflikte zwischen Vertretern der Frühaufklärung und den Pietisten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verstanden werden. So verließ Amo etwa die Universität Halle in Richtung Jena zu einer Zeit, in der man Jena als eine der Hochburgen des Wolffianismus bezeichnen konnte, während sich die Kräfteverhältnisse in Halle erneut zugunsten pietistischer Agitationen gegen Vertreter des Wolffschen Rationalismus verschoben hatten (vgl. Brentjes 1976). Wenngleich Amo selbst nicht als uneingeschränkter Vertreter des Wolffschen Rationalismus bezeichnet werden kann, war sein Eintreten für die Gleichberechtigung aller menschlichen Wesen, die Toleranz gegenüber Andersgläubigen sowie die Anerkennung einer pluralistischen Gleichwertigkeit verschiedener Theologien den pietistischen Dogmen sicherlich abträglich gewesen (vgl. Gutema 2011, 136f.). Amos Anwesenheit in Jena, seinem letzten Wohn- und Arbeitsort in Deutschland, wo er seit 1739 lehrte, lässt sich bis zum Jahr 1746 über einen Stammbucheintrag belegen (vgl. Firla 2012), bevor er wahrscheinlich Anfang 1747 über die Niederlande mit einem Schiff der Westindisch-holländischen Kompanie an die »Goldküste« zurückkehrte und sich dort in den folgenden Jahren als Wahrsager und Weissager betätigte (vgl. Firla 2002, 74ff.).¹⁰

Die Person Amo, sein unvermitteltes Auftauchen in- und ebenso rasches Verschwinden aus der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts gibt viele Rätsel und Herausforderungen auf. Amo erweist sich daher als eine Art »Kippfigur« (Bloch 2020). Aufgrund der immer noch recht dürftigen Quellenlage entzieht er sich an vielen Stellen einer präzisen historischen Einordnung.¹¹ In seinen philosophischen Werken erweist sich Amo methodisch einerseits als solider Vertreter seines Fachs, der sich einem logischen und streng rationalen Aufbau seiner Argumentationen verpflichtet fühlt. Andererseits zeigt sich Amo in seinen Reminiszenzen an die antike Tradition der Stoa und mit seinem Eintreten für die moralische Vervollkommenheit der gesamten Menschheit aber auch als mutiger, stringenter und da-

10 Amo ersuchte bei der Leitung der »Niederländisch-Westindischen Kompanie« in einem Schreiben eine kostenfreie Fahrt in seine Heimat. Der Brief ist vor dem 20. Dezember 1746 eingegangen. Anfang April 1747 erreichte das Schiff Amos Heimat, was eine Abfahrt im Januar 1747 wahrscheinlich macht (vgl. Firla 2012, 25). Es ist nicht abschließend zu klären, was Amo letztlich zur Heimkehr in sein Herkunftsland bewog. Der niederländisch-schweizerische Schiffsarzt David Henrij Gallandat, der Amo während seiner Afrikareise besuchte, machte als ausschlaggebendes Moment den Tod seines Förderers Johann Peter von Ludewig aus, der Kanzler an der Universität Halle war und 1743 verstarb (vgl. Brentjes 1977, 788).

11 Wenngleich angemerkt werden muss, dass sich die Quellenlage zu Leben und Werk Amos beständig erweitert. Jüngst etwa publizierte Firla zu drei aktuellen Quellenfunden aus Amos Feder, die allesamt auf Deutsch verfasst wurden (vgl. Firla 2020). So war Amo vor seinem Studienbeginn in Halle wohl als *Bibliothecarius* & *Secretarius* am Hof des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel tätig gewesen (vgl. ebd., 12).

mit gleichwohl innovativer Denker seiner Zeit.¹² Darüber hinaus ist Amo auch deswegen ein besonderer Frühaufklärer, weil er als einer der Wenigen die Versklavung am eigenen Leib erfahren hat. Seine afrikanische Herkunft und seine Hautfarbe spielten in den uns überlieferten Quellen immer eine mindestens latente Bedeutung und Amos Lebensweg wie sein philosophisches Wirken sind nicht von ihnen zu trennen. Selbst für die Gelehrten, die Amo wohlwollend gegenüberstanden und ihn akademisch förderten, spielten dessen Hautfarbe und seine afrikanische Herkunft eine hervorhebenswürdige Rolle.¹³ Zu ungewöhnlich, gar der Erwähnung notwendig schienen ihnen wohl die Hautfarbe und Herkunft eines Schwarzen Akademikers zu ihrer Zeit gewesen zu sein. Diese Hervorhebungen sollten allerdings nicht eo ipso als negative Markierungen verstanden werden, stellte doch auch Amo selbst offensiv seine Herkunft und Hautfarbe aus.¹⁴

Amos Eintreten für eine universelle Vervollkommenung des Menschengeschlechts und sein wissenschaftlicher wie lebenspraktischer Kampf gegen die Rassialisierung nicht-weißer Menschen und deren Versklavung lassen ihn aus heutiger Perspektive moderner, kritischer und zuletzt auch konsequenter erscheinen, als dies bei den ungleich breiter rezipierten Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Der Königsberger Philosoph Immanuel Kant etwa, der gemeinhin als der Aufklärungsphilosoph schlechthin gehandelt wird, soll Amos Texte gekannt haben, wenngleich er ihn nicht namentlich erwähnte. Angesichts der Präsenz Amos in den Kreisen der Gelehrten lösen Formulierungen wie »Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das

12 Zu nennen sei in diesem Kontext auch noch Amos Glückwunschgedicht anlässlich der Dissertation seines jüdischen Freundes Moses Abraham Wolff, in dem sich Amos religiöses Toleranzdenken noch deutlicher herauskristallisiert als in seinem *Tractatus*: »Und in der Tat stellt Amo nicht nur einen Bezug zu Wolffs Familie her. Sondern er versteht den *Himmel* ganz entschieden und demonstrativ als Himmel für alle Christen und Juden zugleich« (Firla 2020, 43). Mit diesem Postulat einer Gleichwertigkeit der christlichen und jüdischen Religion erweist sich Amo als deutlich religiös toleranter als seine frühaufklärerischen Zeitgenossen. Firla bemerkt dazu: »Amos christliches Umfeld in Halle und an der Hallenser Universität war der festen Überzeugung, das Christentum sei die einzig wahre Religion, die allein den Menschen das Heil bringe« (ebd., 44).

13 Exemplarisch ließen sich an dieser Stelle etwa der Bericht aus der »Wöchentlichen Hallischen Frage= und Anzeigungs=Nachrichten« vom 28.11.1729 anlässlich Amos erster Disputation zu *De iure Maurorum in Europa*, anführen, der vom »getaufte(n) Mohr/Namens Herr Antonius Wilhelmus Amo« spricht (Brentjes 1976, 38). Auch in den »Hamburgischen Berichten von Gelehrten Sachen« vom 02.06.1733 wird Amos hervorgehobene Stellung beim Empfang des sächsischen Kurfürsten betont und dieser als »Mohr« titulierte (vgl. ebd., 43ff.).

14 Brentjes weist darauf hin, dass Amo ab April 1720 den Zunamen »Amo« führte und zudem seit der Publikation seiner Dissertation 1734 offensiv den Namenszusatz »Guinea-Afer« verwendete (vgl. Brentjes 1976, 47).

Läppische stiege« (Kant 1987, AA IX, 316) oder »Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen [...]« (Hegel 1961, 163) Befremden aus. Sie werfen die Frage nach der Inferiorisierung afrikanischer Menschen innerhalb des Denkens der europäischen Aufklärung auf. Jenseits des aufklärerischen Gleichheits- und Vernunftpostulats wird über die verschiedenen Hautfarben zugleich versucht, auf strukturell verschiedene körperliche wie geistige Eigenschaften von Menschen zu schließen. Eines der vielen Rätsel bzgl. dieser aus heutiger Sicht rassistischen Urteile u. a. bei Kant und Hegel bleibt, dass sie Leben und Werk von Anton Wilhelm Amo auf merkwürdige Weise ausblenden: In seinem Denken proklamierte Amo die Universalität der menschlichen Vernunft, erlebte aber in seinem Handeln zugleich, wie die vorherrschende europäische Geisteshaltung seine und andere Kulturen davon ausschloß (vgl. Gutema 2011, 143). In diesem Sinne lädt Amo exemplarisch dazu ein, den zentrischen Blick auszuweiten auf das, was außerhalb der eigenen Tradition liegt. Das zeigt die Verortung von Amo *zwischen* der europäischen Aufklärung und der afrikanischen Philosophie. Amo selbst war also gezwungen, sich in jenem Zwiespalt einzurichten, der unserer Ansicht nach einen wichtigen hermeneutischen wie pragmatischen Möglichkeitsraum interkulturellen Philosophierens darstellt. Der vorliegende Band erkundet daher ausgehend von einer werkimmanenten Rekonstruktion von Amos Denken verschiedene Perspektiven interkultureller Philosophie, die im Folgenden vorgestellt werden sollen.

Die Beiträge

Bärbel Völkel portraitiert in ihrem unseren Band eröffnenden Text den aus Afrika stammenden Philosophen Anton Wilhelm Amo und zeichnet sein Werk und philosophisches Wirken nach. Vor dem Hintergrund der historischen wie wissenschaftlichen Suche nach dem Ursprung des Menschengeschlechts und einer Erklärung für die unterschiedlichen Hautfarben widmet sie sich vornehmlich Immanuel Kant. Kants Differenzierungen (menschlicher) »Arten« und »Rassen« instanziiert eine rassische Nomenklatur, mit Hilfe derer von verschiedenen Hautfarben auf (zugeschriebene) Eigenschaften wie Fleiß und Intelligenz zu schließen versucht wurde. Laut Völkel handelt es sich dabei um rassistische Markierungen, die das aufklärerische Gleichheitspostulat unterlaufen und eine philosophische Rechtfertigung für die gesellschaftliche Inferiorität Schwarzer Menschen im 18. Jahrhundert anbieten.

Michaela Otts Beitrag umfasst eine dreiteilige ideengeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Apathie-Gedanken Amos, den dieser in seiner Dissertationsschrift *De humanae mentis apatheia* entwickelte. Im ersten Teil erfolgt eine philoso-

phisch-philologische Analyse, die neben den »Uneindeutigkeiten« in Amos Schrift und seiner problematischen Übersetzung auch dessen vermeintliche Bezüge zu Aristoteles aufzeigt. Im Anschluss daran stellt die Autorin mögliche Anknüpfungspunkte Kants an Amos Schrift vor. Auf diese Weise wird verdeutlicht, wie Amo mit seinen Vorstellungen von Apathie und reflexiver Geistigkeit aristotelische Ideen erweiterte wie kantische Positionen vorwegnahm. Ott zeigt zudem auf, dass die Vernunft in Ansätzen zeitgenössischer afrikanischer Philosophie tendenziell zu Gunsten der Emotionalität ausgegrenzt wird.

Jacob Mabe zeichnet Amos hermeneutische Methode der Geschichtsschreibung aus dessen Werk *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (dt. *Traktat über die Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren*) nach. Amo entwickelt darin ein methodologisches Programm zur Ausbildung eines wissenschaftlichen Denkens, das es dem oder der Polyhistoriker*in erlaubt, überlieferte historische Wissensbestände zu rezipieren und für das eigene Denken fruchtbar zu machen. Dabei folgt Amo einem aufklärerischen Impetus, Unwissenheit und Ignoranz zu unterlaufen und das Denken auf seinen zukünftigen Gebrauch hin auszurichten. Objektivität, Unparteilichkeit und eine mehrsprachige Ausbildung sichern dabei den hermeneutischen Zugang zu überlieferten Wissensbeständen. Auf Basis von Amos Prinzipien einer hermeneutischen Geschichtsschreibung kritisiert Mabe schließlich Hegels und Kants Behauptungen einer »Geschichtslosigkeit« afrikanischer Menschen.

Andrej Krause dagegen vergleicht die logisch-erkenntnistheoretischen Abhandlungen Amos mit den Schriften des zeitgenössisch maßgeblichen mittelalterlichen Logikers Petrus Hispanus. Krause weist Amo dabei als einen tiefen Kenner auf diesen klassischen Gebieten der Philosophie aus, der mit dem Diskussionsstand seiner Zeit inklusive den antiken Originalen vertraut war, die dafür als Vorlage gedient haben. Krause würdigt Amos eigene Position, wenngleich er sie nicht für herausragend hält. Bemerkenswert ist für ihn insbesondere der mit den logischen Überlegungen verbundene ethische Ansatz, den Forschenden eine »animi serenitas« bzw. »Heiterkeit des Gemüts« nahezulegen: Philosoph*innen sollten mit einer durchaus auch emotionalen Beharrlichkeit für ihre Sache argumentieren, letztendlich aber das bessere Argument ohne Groll anerkennen.

Constant Kpao Sarè verfolgt verschiedene Stationen der Literarisierung von Amos Leben und Werk. Bereits zu dessen Lebzeiten wird das rassistische Klischee des »verliebten Afrikaners« in Gang gesetzt, als der Jurist J. E. Philippi Amo als liebeshollen Narren diffamiert. Diese Herabsetzung Amos bliebe auch später in das deutsche Amo-Narrativ eingeschrieben, wie Kpao Sarè am Beispiel des DDR-Denkmal auf dem Gelände der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zeigt. Auch werde Amo teilweise naiv-utopistisch als Symbolfigur interkultureller Kommunikation eingesetzt und z. B. durch Glötzner für eigene, moralisch fragwürdige Zwecke instrumentalisiert. In der Literarisierung von Yoko Tawadas *The Shadow Man* und J. Cobbinahs *Dr. Amos Lonely Planet* tritt Amo dagegen als Idealfigur auf,

die sich gegenüber der europäischen Kultur eine eigene Stimme erarbeitet und für ihre Rechte eintritt.

Gabriele Münnix schlägt ausgehend vom Beispiel Amos ein Modell interkultureller Philosophie vor, das auf dem wittgenstein'schen Begriff der »Familienähnlichkeit« beruht. Denken beruht letztlich auf dem Gebrauch der Sprache in verschiedenen lebensweltlichen Situationen. Verschiedene Lebenswelten bilden ein nicht-hierarchische Netz aus Sprachen und Kulturen. Dies ermöglicht es, durch die Aneignung neuer Sprech- und Lebensweisen Perspektivwechsel zu vollziehen und das zunächst Fremde zunehmend besser zu verstehen. Philosophie erscheint somit weder als Essenz einer bestimmten Kultur, noch sollte sie zugunsten eines Kulturrelativismus aufgegeben werden. Sie liefert vielmehr Leitbilder in einem umfassenden Bildungsprozess, der die wechselnden Erfahrungen verschiedener Kulturen umfasst und durch das Selbst-Übersetzen und Erlernen anderer Sprachen gefördert wird.

Daniel Hildebrandt stellt sich in seinem Beitrag einem doppelten Vorhaben: Zum einen zeichnet er Frantz Fanons Versuch einer Befreiung des Schwarzen, kolonisierten Subjekts nach, das im Rahmen eines wechselseitigen Kampfes um Anerkennung zum Bewusstsein seiner eigenen Gleichwertigkeit gelangt und sich aus der physischen wie psychischen Abhängigkeit von weißen Körpern befreien kann. Zum anderen verfolgt Hildebrandt das Projekt einer Öffnung der Rezeption von Fanon. In Replik auf Udo Wolters fordert er eine Alternative zu den dichotomen Rezeptionslinien, die Fanon entweder marxistisch oder poststrukturalistisch inspiriert lesen. Daran sei die selektive Werkauswahl zu kritisieren. Der Autor fordert folglich eine kritische, gesellschaftstheoretisch gewendete Re-Lektüre des in Teilen disparaten Gesamtwerks von Fanon.

Ram Adhar Malls programmatischer Text entfaltet auf methodologischer Ebene ein Grundsatzprogramm interkulturellen Philosophierens. Vor dem Hintergrund einer globalisierten und postkolonialen Welt erweist sich die Notwendigkeit interkulturellen Philosophierens als dringlicher denn je. Dabei geht es Mall um die wechselseitige Anerkennung und Befruchtung von philosophischen Denksystemen und Fragestellungen in unterschiedlichen Kulturkreisen. Dies schließt die Relativierung des universellen Geltungsanspruchs der griechisch-abendländischen Philosophie ein. Die hermeneutische Suche nach den Überlappungen verschiedener philosophischer Denksysteme verwendet dennoch die regulative Idee einer »philosophia perennis«. Sie garantiert aber gerade den offenen Horizont einer toleranten, anderen Sprachen und philosophischen Denksystemen gegenüber offenen Praxis interkulturellen Philosophierens.

Arne Moritz zeigt in seinem Beitrag drei Entsprechungen von mittelalterlichen Religionsdialogen und interkultureller Philosophie auf: die Verbindung des philosophischen Erkenntnisinteresses mit einem praktischen Interesse, die Einklammerung nicht-philosophischer Erkenntnisquellen und nicht-philosophisch begründete

ter Geltungsansprüche und die Wahrnehmung der Ausgangssituation als kulturelle. Davon ausgehend werden hinsichtlich der in beiden Traditionen angenommenen interkulturellen Gegebenheit von Philosophie drei strukturähnliche Probleme mittelalterlicher Religionsgespräche bzw. interkultureller Philosophie herausgearbeitet: dass eine »interkulturelle Philosophiepräsumption« weder normativ geboten, noch hermeneutisch sinnvoll ist, dass sie zu unangemessenen semantischen Idealisierungen verleitet und zur Beseitigung der eigentlich wertgeschätzten Kontingenz und Differenz führt.

Zhuofei Wang geht in ihrem Beitrag der Frage nach, wie sich die aus Europa stammende philosophische Disziplin der Ästhetik zu einer zeitgemäßen und interkulturell orientierten Ästhetik erweitern lässt. Dafür ist die Einbeziehung außereuropäischer Traditionen nötig. Wang führt das ästhetische Konzept der Atmosphäre ein, um hier zu vermitteln. Im Folgenden beschreibt die Autorin anhand von verschiedenen anschaulichen Beispielen, wie sich durch das Konzept der Atmosphäre das ästhetische Denken jenseits von Begriffen wie »Schönheit« für andere Traditionen und Fragestellungen öffnen lässt. Auf dieser Grundlage plädiert sie für eine interkulturell ausgerichtete Ästhetik, die sich von einem herkömmlichen ästhetischen Essentialismus befreit.

Thomas Schmidt widmet sich kritisch der Interkulturalität im Denken des japanischen Philosophen Nishida Kitarō. Hierfür befasst er sich zunächst mit Nishidas Logik des Ortes, die der buddhistisch geprägte Philosoph in Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie entwickelt. Im zweiten Teil wird Nishidas Subjektivitätstheorie verhandelt und in Beziehung zu Kant und Hegel gesetzt. Verstanden als »kleine Philosophie« erhellt sich die konstitutive Randperspektive, aus der heraus Nishida das zentristische Denken der europäischen Philosophie angreift und sich so Freiräume verschafft. Durch eine Verortung Nishidas im öffentlichen Diskurs des aufstrebenden Japans versucht Schmidt abschließend, sowohl die Probleme als auch die Potentiale seiner interkulturellen Philosophie auszuloten.

Uwe Wolfradt beschäftigt sich mit der Kulturpsychologie und deren Verhältnis zum Kolonialismus. Die speziellen Probleme der Kulturpsychologie in der Zeit des deutschen Kolonialismus werden hierbei an den ethnopsychologischen Untersuchungen exemplifiziert, die Richard Thurnwald in Melanesien unternommen hatte. Aus der heutigen Perspektive wird deutlich, dass die Darlegungen Thurnwalds gegenüber fremden Kulturen herablassend, rassistisch und von sozial-evolutionistischen Überzeugungen durchdrungen waren. Seine Arbeiten stehen exemplarisch dafür, wie Wissensbestände und Methoden der Ethnopsychologie genutzt wurden, um eine angebliche kulturelle Überlegenheit der Europäer*innen herauszustellen und die Beherrschung der Kolonialvölker wissenschaftlich zu legitimieren. Am Ende von Wolfradts Text steht die Frage nach der Aufarbeitung des kolonialen Denkens in der Psychologie und deren Fortentwicklung zu einer Psychologie in globaler Perspektive.

Robert Wartmanns Beitrag nähert sich, unseren Band abschließend, aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive dem »deutschen Sonderweg« der Bildungstheorie. Er fragt vor dem Hintergrund postkolonialer Theoriebildung, inwiefern sich kritische Interventionen gegen das Humboldtsche Bildungsideal weiter radikalisiert lassen. Hierfür stellt er poststrukturalistisch, alteritätsphilosophisch und dekonstruktivistisch fundierte Kritiken am Bildungsbegriff bei den Erziehungswissenschaftlern Ricken, Koller und Wimmer vor. Wartmann weist darüber hinaus auf die historische Verknüpfung von Bildungsideal, Rasse und Nation bei Humboldt hin und stellt damit den ungebrochenen Bezug auf den deutschen Bildungstheoretiker Humboldt sowie die affirmative Verwendung des Bildungsbegriffes grundlegend in Frage.

Im Anschluss an die vorgestellten Beiträge seien uns noch einige grundlegende Bemerkungen zur Entstehung dieses Sammelbandes erlaubt. Die Grundidee des Bandes sowie ein Teil der hier abgedruckten Beiträge gehen auf die Ringvorlesung *Jenseits. Warum die Philosophie keine Heimat hat. Beiträge zur interkulturellen Philosophie* im Sommersemester 2017 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zurück, die nur durch das außerordentliche studentische Engagement der Mitherausgeber Jens Eberhard, Tim Hofmann und Louis Wolfradt stattfinden konnte. Der Universität Erfurt danken wir für die großzügige finanzielle Unterstützung der Open Access Veröffentlichung. Der Forschungsschwerpunkt Gesellschaft und Kultur in Bewegung hat das Lektorat des Bandes finanziert. Matthias Kaufmann, Richard Rottenburg und Reinhold Sackmann ist als Organisatoren der Amo-Lectures stellvertretend für alle Wissenschaftler*innen zu danken, die sich der Erinnerung von- und Auseinandersetzung mit Anton Wilhelm Amo widmen. Zu guter Letzt gilt unser größter Dank den Autor*innen dieses Bandes für ihr Engagement bei dem Schreiben ihrer Beiträge und für das uns entgegengebrachte Vertrauen.

Die Herausgeber, Halle (Saale), Mai 2021.

Literaturverzeichnis

- Abraham, William. 2004. »Anton Wilhelm Amo.« In *A Companion to African Philosophy*, herausgegeben von Kwasi Wiredu, 191-199. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bloch, Werner. 2020. »Anton Wilhelm Amo: Der erste Schwarze Philosoph Deutschlands.« *Die Zeit*, 11. September 2020. Letzter Zugriff 07.10.2020. <http://www.zeit.de/kultur/2020-09/anton-wilhelm-amo-philosoph-rassismus-mohrenstrasse-berlin>.
- Brentjes, Burchard. 1976. *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*. Leipzig: Koehler & Amelang.

- Brentjes, Burchard. 1977. »250 Jahre Anton Wilhelm Amo.« *Afrika-Asien-Lateinamerika* 5: 785-789.
- Duru, Martin. 2017. »Amo. Der afrikanische Philosoph der Aufklärung.« *Philosophie Magazin* 1: 32-39.
- Ette, Ottmar. 2014. *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*. Berlin: Kadmos.
- Firla, Monika. 2012. *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746*. Stuttgart: AfriTüDe Geschichtswerkstatt.
- Firla, Monika. 2020. *Drei Texte aus A. W. Amos Feder in deutscher Sprache 1729-37*. Stuttgart: AfriTüDe Geschichtswerkstatt.
- Firla, Monika. 2002. »Anton Wilhelm Amo (Nzema, heute Republik Ghana). Kammerrath – Privatdozent für Philosophie – Wahrsager.« *Tribus* 51: 56-89.
- Gutema, Bekele. 2011. »Anton Wilhelm Amo.« *Polylog* 25: 133-144.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1961. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- Hountondji, Paulin J. 1993. *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin: Dietz.
- Hund, Wulf D. 2017. *Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus*. Stuttgart: Metzler.
- Kant, Immanuel. 1987. »Physische Geographie. Zweiter Theil.« In *Kants Werke: Akademie-Textausgabe, Bd. 9, Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, 151-376. Berlin: De Gruyter.
- Knauß, Stefan. 2020. »Planetarische Integrität – Was Umweltethik und interkulturelle Philosophie voneinander lernen können.« In *Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations*, herausgegeben von Monika Kirloskar-Steinbach, Madalina Diaconu, 171-186. Freiburg, München: Karl Alber.
- Knauß, Stefan. 2021. »Öffentlichkeit als Quelle und Ereignis von Differenz – Akkulturation im Anschluss an Charles Taylor und Seyla Benhabib.« In *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell'acculturazione tra Otto e Novecento*, herausgegeben von Giancarlo Magnano San Lio, Luigi Ingaliso, 79-91, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Lochner, Norbert. 1958. »Anton Wilhelm Amo. Ein Gelehrter aus Ghana im Deutschland des 18. Jahrhunderts.« *Übersee-Rundschau* 10: 22-31.
- Mabe, Jacob E. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Mabe, Jacob E. 2020. »Amo's Hermeneutics and Hegel's Historical Prejudices against Africa.« *Philosophy Study* 10: 329-336.
- Van der Heyden, Ulrich. 2008. »Anton Wilhelm Amo, der afrikanische Philosoph.« In *Unbekannte Biographien. Afrikaner im deutschsprachigen Raum vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des zweiten Weltkrieges*, herausgegeben von dems., 65-75. Werder a. d. Havel: Kai Homilius.

Zimmerer, Jürgen. 2020. »Kolonialverbrechen des Kaiserreichs. Das Auswärtige Amt ist ungeeignet für die Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte.« Der Tagesspiegel, 6. Oktober 2020. Letzter Zugriff 07.10.2020. <https://www.tagesspiegel.de/politik/kolonialverbrechen-des-kaiserreichs-das-auswaertige-amt-i-st-ungeeignet-fuer-die-aufarbeitung-deutscher-kolonialgeschichte/26248734.html>.

Kants »stinkende ›N‹« und Anton Wilhelm Amo, Privatdozent für Philosophie in Halle¹

Kritische Blicke auf den Rassismus der deutschen Aufklärung

Bärbel Völkel

Einleitung

Die europäische Epoche der Aufklärung, in der sich mit dem Gebrauch der Vernunft auch eine zunehmende Humanisierung des Menschen am Horizont der Menschheitsentwicklung abzuzeichnen schien, wird bis heute überwiegend positiv wahrgenommen. Schwer tun wir uns jedoch damit, »Zweifel an der Vertrautheit« mit dieser Epoche zuzulassen (Pecar und Tricoire 2015, 13). Die heute allgemeingültigen Gleichheitspostulate, die mit den atlantischen Revolutionen verbunden sind, wurden eben nicht allen Menschen gleichermaßen zuerkannt – auch nicht in Europa (vgl. Stollberg-Rilinger 2017, 256-284). Freiheit und Gleichheit waren von Beginn an mit »Weis[s]heit« verbunden (vgl. Hund 2017, 87-90). In den folgenden Ausführungen wird die These vorgestellt und diskutiert, dass bereits vor den großen Freiheitsrevolutionen, die die feudale Ordnung Europas in Frage stellten und schließlich zu Fall brachten, eine neue Ungleichheitsdimension

1 In meinem Beitrag schreibe ich in Literaturangaben und Quellenzitaten weder das ›N‹ noch das ›M‹-Wort aus. Dies gilt als geschichtswissenschaftliches Fehlverhalten. Folgende Gründe bewegen mich zu dieser Handlungsweise: Beiden Personenbezeichnungen liegen diskriminierende Zuschreibungen zugrunde, die über die historischen Zeiten hinweg keinen Bedeutungswandel erfahren haben. ›N‹ und ›M‹ waren bereits in der vergangenen Gegenwart diskriminierende Zuschreibungen und sie sind es bis heute (vgl. Kilomba 2009; zum ›M‹-Wort vgl. Wilmot 2020). Damit können diese Personenbeschreibungen nicht historisiert werden, was die geschichtswissenschaftliche Methode unterstellt. In Anlehnung an Judith Butler, dass Subjekte über regulierte Wiederholungen in ihren bezeichneten Formen überdauern, erscheint einzig die Unterbrechung der Wiederholung geeignet, die performative Macht des verletzenden Sprechens über Personen zu unterbrechen (vgl. Butler 1997, 309 und 312; Butler 2014, 10). Die verkürzte Schreibweise der diskriminierenden Bezeichnungen verweist auf deren Verwendung, ohne diese zu wiederholen.

natur- und geistesgeschichtlich entwickelt wurde, die es vermochte und bis heute vermag, Distinktionslinien unterhalb der Gleichheitspostulate zu manifestieren, die sich an der Hautfarbe und der kulturellen Prägung von Menschen ausrichten. Der wissenschaftliche Rassismus ist eine Begleiterscheinung der Aufklärung, was bislang kaum thematisiert wird. Nach Pecar und Tricoire kann man sogar sagen, »dass bis zum späten 18. Jahrhundert so gut wie alle Aufklärer an die physische und moralische Minderwertigkeit der »N« glaubten« (Pecar und Tricoire 2015, 85). Und weil dieser Rassismus der Aufklärung keine nennenswerte Erwähnung findet, kann das uns heute immer noch plagende Phänomen nicht historisiert und kritisch reflektiert werden.

Im Kontext einer aufgeklärten europäischen Farbenlehre, in der die weiße² Hautfarbe zunehmend zur Normgröße definiert wurde, der andere Hautfarben hierarchisch unterlegen sein sollten, nimmt Anton Wilhelm Amo eine besondere Rolle ein. Als er sich am 9. Juni 1727 eigenhändig an der preußischen Universität in Halle als Student einschrieb, war er der erste und für mehr als 220 Jahre auch der letzte Mensch afrikanischer Herkunft, der an dieser Universität Philosophie und Rechtswissenschaften studierte (vgl. Ette 2019, 1). Und auch hier zeigt sich eine bedeutungsvolle Kontinuität: Bis heute sind die Funktionen im westlichen Wissenschaftsbetrieb überwiegend weiß besetzt.

Auf jeden Fall ist das Wissen um Amo kein Geheimwissen, er gehört in die Reihe derer, die in den Städten, in denen er gewohnt und gewirkt hatte, zu den erinnerungswürdigen Personen gehört, was entsprechende Gedenktafeln belegen. Auch gibt es eine breite Forschung zu ihm. Dass ich diesen Philosophen in einem geschichtswissenschaftlichen Kontext diskutiere, hat zum Grund, dass Amo m. E. die Dialektik der Aufklärung verkörpert und in diesem Zusammenhang historisch und diskursiv in einem kulturgeschichtlichen Kontext verortet werden kann. Amo hat Spuren in der deutschen Geschichte hinterlassen, schließlich lebte er den Großteil seines Lebens unter Deutschen, auch wenn er seine afrikanische Herkunft nie verleugnete. Seine Füße hinterließen Abdrücke auf deutschem Boden und seine Gedanken in der deutschen Ideen- und Geistesgeschichte. Allein weil es ihn, der kulturgeschichtlich Erinnerungswürdiges hinterlassen hat, gibt, hat er einen Platz in der deutschen Erinnerungslandschaft verdient, wodurch deren weiße Farbe fragwürdig wird.

2 Im vorliegenden Text wird die Hautfarbenbezeichnungen »Schwarz« (Schwarze Deutsche als Selbstbezeichnung der afrodeutschen Community) durchgängig großgeschrieben. Damit soll deutlich gemacht werden, dass die Farbe nicht im Sinne eines Adjektivs, also mit Eigenschaften versehen, zu verstehen ist. Die Farbe »weiß« hingegen wird klein geschrieben, weil sie als analytische Kategorie auf Weißsein als grundsätzliche Norm in der weißen Wahrnehmung verweist, die mit Privilegien verbunden ist (Vgl. Sow 2015, 190f.).

Amos Biografie kann aufgrund der recht guten Quellenlage plausibel mit dem damaligen wissenschaftlichen aber auch gesellschaftlichen Diskurs um die Verschiedenheit der Menschen verknüpft werden. Auf diese Weise ist ein Reflexionsprozess möglich, der deutlich macht, dass Amo nicht nur ereignisgeschichtlich das Opfer von Sklavenhändlern war, sondern dass er auch geistesgeschichtlich ein Opfer des aufkommenden aufgeklärten wissenschaftlichen Rassismus in Deutschland wurde.

1. Antonius Guilielmus Amo Afer aus Axim in Guinea

Anton Wilhelm Amo war als etwa siebenjähriger Junge um 1707 mit ziemlicher Sicherheit unfreiwillig aus Axim, das im heutigen Ghana lag, von der holländischen West-Indischen Kompanie nach Amsterdam verbracht worden. Er wurde dem Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel wohl geschenkt, ein Indiz dafür, dass es sich bei ihm um einen Sklaven handelte, über den man frei zu verfügen vermochte (vgl. ebd., 4).³ Der Junge, der als Lakai⁴ eingesetzt wurde, war am Wolfenbütteler Hof nicht der erste als Statussymbol dienende Afrikaner (vgl. Firla 2002, 56ff.), was als ein Hinweis gelten kann, dass die Herzöge von Braunschweig-Wolfenbüttel tief in den Sklavenhandel verstrickt waren, auch wenn es im Herzogtum nominell keine Sklaverei gab (vgl. Ette 2019, 5).⁵ Nach Anne Kuhlmann-Smirnov war es jedoch gerade das Fehlen eines offenen Sklavenmarktes, das den Schwarzen Menschen im europäischen höfischen Umfeld den »Nimbus des Besonderen, des Kostbaren und des Exklusiven« gab (Kuhlmann-Smirnov 2013, 68). Indem der Junge verschenkt worden war, war er aus der holländisch kolonialen Sklaverei in eine »Sklaverei ohne Institution« geraten (Zeuske 2018, 96).

Am 29. Juli 1707 wurde Amo auf Geheiß Anton Ulrichs evangelisch getauft und erhielt den Vornamen Anton Wilhelm. Nach dem Tod Anton Ulrichs übernahmen zuerst August Wilhelm und dann Ludwig Rudolf von Braunschweig-Wolfenbüttel eine Mentorenfunktion in Amos Leben. Seit 1714 besuchte Amo neben seiner Tätigkeit als Lakai auch eine Schule am Hof von August Wilhelm (vgl. Mabe 2007, 18). Am 9. Juni 1727 schrieb er sich an der Universität Halle für das Studium der Philosophie

-
- 3 Andere Deutungen sprechen davon, Amo sei zu Ausbildungszwecken nach Holland gebracht worden. Jacob Mabe bestreitet, dass der Junge Herzog Anton Ulrich geschenkt worden sei (vgl. Mabe 2007, 14).
 - 4 Von 1716 bis 1720 lässt sich aus den Kammerrechnungen des Hofes nachhalten, dass dort ein »M^r Anthon Wilhelm« beschäftigt war, der jährlich 64 Taler, im Jahr 1719/20 76 Taler verdiente (vgl. Firla 2002, 59).
 - 5 Seit dem 16. Jahrhundert verstanden sich die Metropolen, so Michael Zeuske, als »sklavenfrei« (Zeuske 2018, 96ff.).

ein. Am 28. November 1729, also gut zwei Jahre später, stellte er seine Disputation »De iure Maurorum in Europa« (»Über die Rechtsstellung der ›M‹ in Europa«) vor (vgl. Firla 2002, 60). Hieran lässt sich erkennen, dass Amo eine Verschiebung seines Studienschwerpunktes vorgenommen und nach Abschluss der Disputation, die in der Juristischen Fakultät stattfand, einen juristischen Abschluss erworben hatte (vgl. ebd., 61). Diese Arbeit Amos gilt als verschollen, wohl weil sie nie zur Drucklegung gelangt ist (vgl. ebd.). Von 1730 bis 1735/6 studierte Amo an der Universität Wittenberg, wo er am 17. Oktober 1730 zum Magister der Philosophie und der Freien Künste ernannt wurde (vgl. ebd.). 1734 legte er in Wittenberg seine Inauguraldissertation mit dem Titel »De humanae mentis apatheia« (»Die Apatheia der menschlichen Seele«) vor (vgl. ebd.). Von 1735-1738 kehrte er an die Universität Halle zurück, wo er zwei Jahre später eine weitere Schrift mit dem Titel »Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi« (»Traktat über die Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren«) einreichte, die ihn zur selbstständigen Lehrtätigkeit berechtigte. Am 6. Juli 1737 wurde ihm die Lehrberechtigung für das Fach Philosophie erteilt (vgl. Mabe 2007, 25). 1739 ging Amo dann als Dozent nach Jena. Monika Firla kann Amo 1746 über einen Stammbucheintrag noch als Bürger von Jena nachweisen (vgl. Firla 2012, 15). 1747 erschien ein überaus demütigender Artikel mit rassistischen Verweisen von seinem Hallenser Studienkollegen Johann Ernst Philippi (um 1700 – um 1750) unter dem Pseudonym Leberecht Ehrenhold. Diese rassistische Anfeindung oder aber bereits vorher der Tod seines Förderers Ludwig im Jahr 1743 mag letztlich den Ausschlag gegeben haben, dass Amo beschloss, in seine Herkunftsregion Axim zurück zu kehren. Wahrscheinlich kehrte Amo im Januar 1747 nach Axim zurück (vgl. ebd., 25). Dass er die Rückreise angetreten hatte, wird auch aus einem Nachruf auf den Schiffsarzt David Henrij Gallandat bzgl. einer Reise desselben nach Afrika im Jahr 1753 belegt, wo er Anton Wilhelm Amo getroffen hatte (vgl. Firla 2002, 74f.). Nach Monika Firla arbeitete Amo in Afrika als Wahrsager, was zu jener Zeit kein Widerspruch zu seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis gewesen sein muss (vgl. ebd., 76ff.). Aus dem Bericht Gallandats geht ebenfalls hervor, dass Amo Axim wieder verlassen hatte, um in das etwa 70 km entfernte Fort Chama zu ziehen. Möglicherweise wurde er zu diesem Schritt von der Niederländisch-Westindischen Kompanie gezwungen, um ihn »als Mitwisser ihrer Politik in Übersee kaltzustellen« (ebd., 77). Jacob Mabe vermutet jedoch, dass Amo aufgrund der ihm in Axim fehlenden europäischen Intellektualität die Nähe von Europäern suchte und daher den Umzug freiwillig vornahm (vgl. Mabe 2007, 29f.).

Anton Wilhelm Amo beherrschte neben Deutsch und Latein auch die Sprachen Griechisch, Holländisch und Französisch. Nach Mabe soll er außerdem Hebräisch und Englisch gekonnt haben (vgl. ebd., 20).

Auch sein Name verdient noch Aufmerksamkeit, da er Aufschluss über das Selbstverständnis Amos gibt. Sein Nachname Amo ist offenbar kein afrikanischer

Name. Jacob Mabe vermutet, dass er diesen Namen nach seiner Gefangennahme im Holländischen Fort bei Axim erhielt (vgl. ebd., 16). Sein ursprünglicher Vorna-
me, den ihm seine Eltern gegeben hatten, ist ihm wohl aufgrund seiner frühen
Verschleppung entfallen; jedenfalls finden sich keine Hinweise auf diesen. Die Na-
men Anton und Wilhelm wurden ihm von außen auferlegt. Amo hat sich aber zwei
selbstgewählte Namen zugelegt: Guilielmus und Afer, so dass er sich selbst stets
als Antonius Guilielmus Amo Afer aus Axim in Guinea vorstellte. Indem er in sei-
nem Namen zwei Sprachen und Kulturen vereinte, bildete sein Name, so Ottmar
Ette, »gleichsam seinen ersten und fundamentalen Text, der sich bewusst in un-
terschiedliche Traditionen, Sprachen, Kulturen und Herkunftsbezeichnungen ein-
schreibt. Im Namen ist die transareale Dimension von Leben, Denken und Schrei-
ben dieses Philosophen vital (und für alle sichtbar) verankert« (Ette 2019, 8).

2. Anton Wilhelm Amos wissenschaftliches Werk als Aufklärer

Ob er nun dem aufgeklärten Wolfenbütteler Herzog Anton Ulrich als eine Art »Ver-
suchsobjekt« diente, mit dem dieser die Bildungsfähigkeit »des« Afrikaners« er-
proben wollte (vgl. ebd., 6), eine Deutung, die Monika Firla bestreitet⁶, sei dahin-
gestellt. Unbestreitbar und gut belegt ist, dass Amo sich mit zähem Fleiß, hoher
Intelligenz und unter Einsatz seines Verstandes und seiner Vernunft zu einem ar-
gumentationsstarken Mitglied der deutschen Aufklärung entwickelte, der alle sei-
ne Schriften in lateinischer Sprache verfasste. Amo nahm die Prämisse der Auf-
klärung, Mut zu haben, sich des eigenen Verstandes zu bedienen ernst, indem er
von Anfang an die Vernunft als einen »universellen menschlichen Wesenszug« be-
griff (Gutema 2011, 135). Bereits in seiner Schrift über die rechtliche Situation der
Schwarzen Menschen in Europa leitete er eine historische Nähe und Gleichheit
zwischen den Menschen auf dem afrikanischen Kontinent und Europa über die rö-
mische Besatzung und das Römische Recht ab. In seiner Dissertation zur Apatheia
der menschlichen Seele⁷ entwickelte er in Bezug auf den Leib-Seele Dualismus eine
konträre Position zu René Descartes. Amo leitete in logischen und methodisch sau-
ber abgeleiteten Thesen und Begründungen her, dass die Seele nicht leidet, da sie
immateriell ist und über physisch-sinnliche Impulse nicht affiziert werden kann.

6 Vgl. Firla 2002, 56. Firla bestätigt dem Hof von Braunschweig-Wolfenbüttel eine Afrika-
ner*innen gegenüber »unvoreingenommene Haltung« (vgl. ebd., 57).

7 Die deutsche Übersetzung des lateinischen *mens* als *Seele* führt, so Manuela Ott in diesem
Band, zu Verunklarungen in der Beweisführung Amos, weswegen sich dieser Begriff präzi-
ser mit *Geist* übersetzen ließe. Da in der in meinem Beitrag verwendeten Literatur mit dem
Begriff *Seele* gearbeitet wird, wird der angeregte Diskurs zwar wahrgenommen, die neu vor-
geschlagene Übersetzung jedoch noch nicht verwendet, da sie im hier explizierten Gedan-
kengang keine primäre Rolle spielt.

Monika Firla belegt eine starke Nähe Amos zum Denken des stoischen Philosophen Epiktet, den Amo übrigens im Original las (vgl. Mabe 2007, 20). Während Firla die von Amo beschriebene Seelenruhe als ein »sich dem Schicksal fügen« interpretiert (vgl. Firla 2012, 10ff.), deutet Justin Smith, Professor für Philosophie an der Universität 7 – Denis Diderot in Paris diese Beweisführung Amos als geradezu revolutionär und den gängigen Diskursen seiner Zeit widersprechend, wenn er sagt: »[...] so long as the human soul was thought to be something fundamentally independent of the body, physical differences between human beings could not be taken as markers of essential difference« (Smith 2017, 18). In der europäischen Geistesgeschichte hat sich die Deutung Descartes bzgl. des Leib-Seele Dualismus durchgesetzt, wonach beide miteinander verbunden sind. Mit Amos Ableitung wäre auch eine andere Deutung möglich gewesen, die in der physischen Vielfalt der Menschen eine seelische/geistige Einheit zu sehen und zu beweisen vermochte. Nach Mabe und Bekele war es auch nicht Immanuel Kant, der als Erster vom »Ding an sich« sprach, sondern Amo (vgl. Mabe 2007, 32f.; Bekele 2011, 140) und Amo war, so die beiden Philosophen, auch der erste in der europäischen Philosophie, der die Hermeneutik als eine vernünftige Methode des Verstehens beschrieb (vgl. Mabe 2007, 32; Bekele 2011, 140). Obwohl Amo ganz eigenständige physische und kulturelle Vielfalt harmonisierende Gedanken in den Aufklärungsdiskurs eingebracht hatte, werden diese bis heute offensichtlich ignoriert.

3. Immanuel Kants Aufklärungsdefinition

Bereits in Kants zentraler und bis heute gültigen Definition von Aufklärung als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit lässt sich eine Hierarchisierungsdimension erkennen. Aufklärung stellt daher, so Pecar und Tricoire, »kein Geschichtsnarrativ« dar. Vielmehr handelt es sich hierbei um die polemische Selbstinszenierung einer Gruppe, die sich selbst als »Aufklärer« bezeichnete und als solche in Szene setzte (vgl. Pecar und Tricoire 2015, 29ff.). Aufklärung »war auch stets eine diskursive Schöpfung sozialer Hierarchien. Sie ging mit dem Anspruch einher, die noch nicht Aufgeklärten zu leiten« (ebd., 32). Ebenso war sie in keiner Weise von Anfang an für alle Menschen gedacht. An der Frage, ob die Aufklärung mit ihren Fortschrittsideen auch für Jüdinnen und Juden, Sklav*innen und Frauen gelten sollte, schieden sich die Geister (vgl. Stollberg-Rilinger 2017, 257). In die Idee selbst war also bereits über die großen Köpfe der weißen und männlichen europäischen Aufklärung eine Hierarchisierung eingelagert, die jederzeit auf soziale, geschlechtliche und ethnische Inferiorität rekurrieren konnte. Wenn Historiker*innen also die Geltungsansprüche der Aufklärer heuristisch für gegeben halten und kritiklos akzeptieren, indem sie den polemischen Gehalt in den Begriffen der »Durchsetzung der Vernunft, von der Verbesserung der Welt,

ja selbst von der Verbreitung des Lichts« nicht erkennen, gehen sie, so die beiden Autoren, »auf oft erstaunliche Weise der Propaganda der Aufklärer auf den Leim« (Pecar und Tricoire 2015, 33). Amo als Schwarzer deutscher Aufklärer teilte diese elitäre Sichtweise auf die Aufklärung dezidiert aus nachvollziehbaren Gründen nicht (vgl. Bekele 2011, 136f.).

Immanuel Kant und sein Rassenbegriff

Im Zusammenhang mit der kolonialen Eroberung der Welt, in deren Folge seit dem 15. Jahrhundert die Verschiedenheit der Menschen immer komplexer wahrnehmbar wurde, mussten Erklärungen für diese Vielfalt gefunden werden, die sich mit der göttlichen Schöpfung vereinbaren ließen. Hier wird häufig der Sklavenhandel als Grund für den aufkommenden Hautfarbenrassismus genannt (vgl. Flaig 2018, 124-138). Pecar und Tricoire stellen dies nicht in Frage, geben aber zu bedenken, ob die zur gleichen Zeit aufkommenden Rassentheorien nicht ebenfalls in diesen Kontext gehören (vgl. Pecar und Tricoire 2015, 88). Wie sich am Aufkommen zweier konkurrierender dominanter Erklärungsmodelle zeigt, ging es bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Diversität der Menschheit zentral um die Frage, wie sich diese erklären ließe. In diesem Diskurs standen sich Monogenetiker, die von der Einheit der Menschengattung ausgingen und Polygenetiker, die eine Vielzahl menschlicher Ursprünge annahmen, gegenüber. Vor allem der Polygenismus geriet in die Kritik, da dessen Vertreter sich aufgrund ihrer antiklerikalen und materialistischen Weltsicht von der Einheit der Schöpfung distanziereten, gleichzeitig aber auch von einer prinzipiellen Ungleichheit der menschlichen Spezies ausgingen (vgl. Smith 2017, 98). Der Monogenismus hingegen, der auf einem gemeinsamen Ursprung der menschlichen Entwicklungsgeschichte bestand, schien gefeit gegen rassistische Anwandlungen zu sein (vgl. Pecar und Tricoire 2015, 94f.). Dem war aber durchaus nicht so, wie man nicht nur, aber auch am Beispiel Kants sehen kann. In seiner 1775 erschienen Schrift »Von den verschiedenen Rassen der Menschen« schrieb er:

»[...] gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so große Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt angetroffen werden. Von dieser Einheit der Naturgattung [...] kann man nur eine einzige natürliche Ursache anführen: nämlich dass sie alle zu einem einzigen Stamme gehören [...] (31). Auf diese Weise sind ›N‹ und Weiße zwar nicht verschiedene Arten von Menschen [...] aber doch zwei verschiedene Rassen [...] (32). [...] Die Ursache, ›N‹ und Weiße für Grundrassen anzunehmen, ist für sich selbst klar (35). [...] Die größte feuchte Hitze des warmen Klimas muss hingegen an einem Volke, das darin alt genug geworden ist, [...] Wirkungen zeigen, [...]. [...] Der Überfluss der Eisenteilchen, die sonst in jedem Menschenblute angetroffen werden, und hier durch die Ausdünstung des

phosphorisch Sauren (wornach alle ›N‹ stinken) in der netzförmigen Substanz gefällt werden, verursacht die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze [...] Das Öl der Haut, welches den zum Haareswuchs erforderlichen Nahrungsschleim schwächt, verstattete kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Übrigens ist die feuchte Wärme dem starken Wuchs der Tiere überhaupt beförderlich, und kurz, es entspringt der ›N‹, der seinem Klima wohl angemessen, nämlich stark, fleischig, gelenk, aber unter der reichlichen Versorgung seines Mutterlandes faul, weichlich und tändelnd (41). [...] In dem Geschlechte der Weißen würde aber dieses in den Säften aufgelöste Eisen gar nicht niederschlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Mischung der Säfte und Stärke dieses Menschenschlags vor den übrigen beweisen (42)« (Kant 1775, 25-44).

Die Quelle zeigt, dass Kant ein Monogenetiker war. In Anlehnung an den Naturforscher Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), ebenfalls ein Monogenetiker und Anhänger der Degenerationsthese (vgl. Smith 2017, 119), nahm er dessen Terminologien auf und übertrug sie ins Deutsche (vgl. Reimann 2017, 171). Kant wandte die Buffon'sche Beobachtung, dass Tiere der gleichen Gattung fruchtbaren Nachwuchs zeugten, auf den Menschen an und konnte damit nachweisen, dass alle Menschen der gleichen Gattung angehören, da sie untereinander stets fruchtbaren Nachwuchs zeugten. ›N‹ und Weiße gehörten somit zur gleichen Gattung, jedoch zu unterschiedlichen ›Rassen‹, weil sie eine Mischform zeugen würden, wenn sie sich zusammentun. Kant definierte die ›Rasse‹ als eine »Abartung«, die ihre »Klassifikationsmerkmale über Generationen« behält, auch wenn sie in andere Klimazonen versetzt wird und die mit anderen »Abartungen« Mischlinge zeugt (vgl. ebd.).⁸

Gleichzeitig wird deutlich, dass Schwarz und Weiß für ihn »Grundrassen« darstellten. Die unterschiedlichen Hautfarben deutete er als Folge der Anpassung an die klimatischen Verhältnisse, indem er den Schwarzen Menschen in den heißen Zonen der Erde aufgrund ihrer Adaption an die regionalen Verhältnisse einen zu hohen Eisenanteil im Blut unterstellte, der sie »stinken« ließe. Gleichzeitig machte er die Hitze als Ursache für Degenerationserscheinungen bei den Schwarzen Menschen aus. Wir haben es hier mit einer »voll ausgereifte[n] theoretische[n] Rechtfertigung der Überlegenheit der weißen Rasse, die in der Biologie wurzelt und erbliche Unterschiede angeborener Fähigkeiten anführt« zu tun (McCarthy, zit. in Reimann 2017, 175).

8 Deutlich wird, dass Kant von einem Gedanken der Vererbung ausging, so dass man ihm tatsächlich auch eine Distanz zur reinen Klimatheorie zuerkennen muss.

Immanuel Kant und seine Polarisierung zwischen weiß und klug und schwarz und dumm

Die Degenerationsthese gehörte in den Kontext eines aufgeklärten monogenetischen Denkens, das die Einheit der Menschengattung voraussetzte, deren Diversität aber erklären musste. Deutlich wird auch die Grundannahme dieser Denker, die aus einem einzigen Elternpaar hervorgegangene perfekte Menschengattung sei weißer Farbe und damit europäisch gewesen (vgl. Bitterli 2004, 327). Für Kant waren weiße Mitteleuropäer*innen wie er selbst, die dem ursprünglichen, nicht mehr rekonstruierbaren Stamm am nächsten stehende Abweichung und daher nahezu vollkommen (vgl. Reimann 2017, 170ff.). Wenn er also die Schwarze und die weiße »Rasse« als »Grundrassen« annimmt, zeigt sich, dass für ihn der Schwarze Mensch mit dem weißen Menschen außer der gemeinsamen Gattungszugehörigkeit nichts teilt. Kant, für den Bildungsfähigkeit stets eine zentrale Rolle bei der Hierarchisierung der Menschengruppen spielte, attestierte den Schwarzen Menschen eine Bildungsfähigkeit in der Hinsicht, »als dass sie dienen könnten, *d. h. sie lassen sich abrichten*« (ebd., 174). Zusammen mit seiner Definition der »Rasse« in Bezug auf einheitliche und vererbte Klassifikationsmerkmale war die Legitimierung der Versklavung von Schwarzen Menschen durch weiße Menschen damit wissenschaftlich begründet, eigentlich ein den Polygenisten entgegen gebrachter Vorwurf (vgl. Bitterli 2004, 329). Smith merkt an, dass sowohl der Begriff Degeneration wie auch der Begriff Evolution wertende Begriffe sind. Während Evolution den Fortschritt von einer niedrigeren zu einer höheren Stufe meint, beschreibt Degeneration das genaue Gegenteil. Degeneration verweist, so Smith, auf »unge-sunde und unmoralische Praktiken«⁹, was zeigt, dass der heutige Kulturalismus als ein Rassismus, der auf die Unvereinbarkeit von kulturellen Werte- und Normensystemen rekurriert, auf genau diese Denkfigur der Degeneration aus dem 18. Jahrhundert zurückgreift.

So schrieb Kant in der bereits erwähnten Schrift:

»Die ›N‹s von Afrika haben von Natur aus kein Gefühl, welches über das Läppische (Leichtsinnige (I. K.), B. V.) stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein ›N‹ Talente gewiesen habe und behauptet: dass unter den Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts ver-führt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissen-schaft, oder irgendeiner anderen rühmlichen Eigenschaft etwas vorgestellt habe,

9 »Degeneration« and »evolution« both, in their original senses, are evaluative terms, the latter signifying progress from a lower stage to a higher one, and in this sense contrasting with degeneration or change in the opposite direction« (Smith 2017, 118). »This is not a theory of evolution by natural mechanism, but of degeneration by an artificial mechanism, in particu-lar, by unhealthy and immoral cultural practices« (ebd., 119).

obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. [...] Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf ›N‹art, so plauderhaft, dass sie mit Prügelein müssen auseinander gejagt werden« (59).

Und weiter kam er zu dem Schluss: »[...] kurzum, dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füße schwarz, ein deutlicher Beweis, dass das, was er sagte, dumm war« (61).

Interessant ist an diesem Quellenauszug der Verweis Kants auf David Hume und dessen Aufforderung, man möge doch ein einziges Beispiel nennen, wo ein Schwarzer Mensch etwas Herausragendes in den Wissenschaften oder Künsten geleistet habe. Wir haben es hier mit einem Falsifizierungsproblem zu tun, nach dem die Behauptung, alle Schwäne seien weiß, nur so lange gilt, bis der erste schwarze Schwan gesichtet wird. Die Frage ist, ob Kant, der seinen Wohnort Königsberg nur einmal in seinem Leben verlassen hat, von der Arbeit seines etwas älteren Kollegen und Zeitgenossen Anton Wilhelm Amo Kenntnis hatte. Angesichts der Tatsache, dass Kant die wissenschaftlichen Diskurse seiner Zeit interessiert verfolgte, aufgriff, kommentierte und auch weiterverarbeitete, scheint es ausgesprochen unwahrscheinlich, dass er nie etwas von Amo gehört haben soll. Nachweisen lässt sich das nicht. Angesichts der überaus ausgeprägten Ignoranz und Überheblichkeit Kants gegenüber Schwarzen Menschen, schließlich lebten deren Viele im Europa des 18. Jahrhunderts, scheint es jedoch wahrscheinlicher, dass er dessen Werk einfach ignorierte.

4. Johann Friedrich Blumenbach und seine Beobachtungen bzgl. Schwarzer Menschen – eine Gegenposition zu Immanuel Kant

Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) war ein Anthropologe und Zeitgenosse Kants. Er wurde geboren, als Amo Deutschland wohl bereits verlassen hatte. Anders als der philosophische »Stubengelehrte« Kant war Blumenbach allein schon berufsbedingt viel unterwegs und lernte auf diese Weise viele Menschen kennen (vgl. Reimann 2017, 168). Blumenbach kannte Kants Werk gut und stimmte mit diesem offensichtlich in einigen Teilen, so z. B. in Bezug auf den Monogenismus und auch den Einfluss des Klimas in Bezug auf die Unterschiedlichkeiten der äußeren Erscheinungsformen, überein. Als Naturwissenschaftler vertrat er aber in Bezug auf die Vererbung deutlich andere Meinungen als sein geisteswissenschaftlicher Kollege. Dies lag nicht zuletzt daran, dass Blumenbach im Verlauf seiner Forschungstätigkeit immer mehr empirisch arbeitete, indem er begann, Schädelformen zu vergleichen, um möglicherweise gattungsspezifische Unterschiede feststellen zu können. Reiseberichte dienten ihm zunehmend nur noch zur Kontrolle seiner eigenen Forschungen. Blumenbach gelangte zu dem Schluss, dass es zwi-

schen den verschiedenen Menschenrassen, wie er sie seit 1791 schließlich in Anerkennung des mittlerweile etablierten Diskurses nannte, fließende Übergänge geben würde, so dass eindeutige und wertende Aussagen zu den einzelnen menschlichen Erscheinungsformen unzulässig seien. Auch gebe es innerhalb einer ›Rasse‹ physiognomisch gravierende Unterschiede, so dass eindeutige Zuschreibungen in Bezug auf die Ästhetik einer ›Rasse‹ nicht zulässig seien. Ebenso warnte Blumenbach stets davor, die kaukasische europäische ›Rasse‹, wie er sie nannte, als ästhetische ›Mutterrasse‹ zu definieren und alle anderen ›Rassen‹ an diesem Vorbild zu messen.¹⁰ So schrieb er:

»Seit jener Zeit habe ich Gelegenheit gehabt, ziemlich viele ›N‹ zu sehen und zu sprechen, und drey ›N‹-schedel und eine Menge anderer Präparate von ›N‹ in meine Sammlung zu kriegen, und bin durch das alles, in Verbindung mit dem, was ich mir aus Reisebeschreibungen darüber bekannt gemacht, immer mehr von der Wahrheit zweyer Sätze überzeugt worden: Daß nemlich 1) zwischen ›N‹ und ›N‹, so wie in der Farbe, so besonders auch in Rücksicht ihrer Faciallinie eben so viele, wo nicht mehr Verschiedenheit vorwaltet, als zwischen Manchen der übrigen noch so ächtesten ›N‹ und anderen Menschenvarietäten. Und daß 2) die ›N‹ in Rücksicht ihrer natürlichen Geistesanlagen und Fähigkeiten gerade um nichts dem übrigen Menschengeschlechte nachzustehen scheinen (A2). [...] Ihr erstaunliches Gedächtnis, ihre viel umfassende Geschäftsthätigkeit [...] ihre Verschlagenheit im Handel, zumal mit Goldstaub, wobey selbst die erfahrensten Europäischen Kaufleute nicht immer genug auf ihrer Hut seyn können sind so allgemein bekannte Dinge, als daß es sich der Mühe lohnte, darüber noch lang Gewährsleute anzuführen. Ebenso bekannt ist die ausnehmende Anlage der Sklaven zu Erlernung aller Art von feinsten Handarbeit. So ihre musikalischen Talente, da man Beyspiele hat, daß ›N‹ die Violine so meisterhaft gelernt und so viel damit verdient, daß sie sich für große Summen frey kaufen konnten (A4)« (Blumenbach 1787, 9ff.).

Vor allem die Schwarzen Menschen hatten unter Diskriminierungen zu leiden, was Blumenbach sehr wohl wusste und wogegen er immer wieder an argumentierte (vgl. Bitterli 2007, 347). »[D]ie Einheit der Menschengattung«, hatte, so Norbert Klatt, »für Blumenbach stets Vorrang vor der Verwendung des Rassenbegriffs« (Klatt 2010, 13f.). Der zitierte Quellenauszug zeigt deutlich, dass sich Blumenbach

10 Heute wird Blumenbachs Rolle in den Rassendiskursen des 18. Jahrhunderts zwiespältiger eingeschätzt. Sarah Reimann kann zeigen, dass Blumenbach sich zwar einerseits gegen die Übertragung eines europäischen Schönheitsideals auf außereuropäische Völker verwahrte, andererseits aber von der »kaukasischen Varietät« als einer »Mittelform« mit der »schönsten Gesichts- und Schädelform« sprach. Sie bestätigt jedoch, dass Blumenbach die verschiedenen menschlichen Varietäten als gleichwertig betrachtete und stets bemüht war, stereotype Darstellungen zu widerlegen (vgl. ebd., 218).

als ein entschiedener Gegner der Sklaverei (vgl. Brentjes 1976, 72) den zeitgenössischen Diskursen bzgl. der intellektuellen und kulturellen Inferiorität Schwarzer Menschen nicht anschloss (vgl. ebd., 87).

Der Vergleich von Kant und Blumenbach lässt erkennen, wie Offenheit in der Weltwahrnehmung, Begegnungen und dialogischer Austausch geeignet sein können, Vorurteile zu entlarven und das gemeinsam Geteilte in den Begegnungen wahrzunehmen. Immer wieder betonte Blumenbach, »dass der Verstand der Schwarzen *eben so culturfähig ist, als bei irgendeinem Europäer*« (Reimann 2017, 217). Nichtsdestotrotz hat sich Europa den kruden rassistischen Ideen eines Stubenhockers anvertraut, der die Welt nur aus Reiseberichten kannte und daraus seine Rassentheorie entwickelte. In Blumenbach hätte eine ideengeschichtliche Alternative zum hierarchisierenden Rassenverständnis bereitgestanden und in Amos deren lebender Beweis.

Johann Friedrich Blumenbach war nämlich einer der ersten Wissenschaftler, der Amos und seine wissenschaftliche Arbeit gegen die rassistischen Diskurse seiner Zeit für die Nachwelt belegte (vgl. Brentjes 1976, 72). Er kannte zumindest zwei von Amos wissenschaftlichen Ausarbeitungen und er schätzte dessen Belesenheit und Verstand. Blumenbach zitierte aus einer Rede des Philosophen und Naturforschers Samuel Christian Hollmann (1696-1787), die dieser anlässlich der Ehrung von Amos Dissertation gehalten hatte:

»Seine Ehre, erworben durch die Verdienste seines Verstandes, (ver)mehrte er durch den ausgezeichneten Ruhm seiner Tüchtigkeit, seines Fleißes und seiner Gelehrsamkeit, die er durch öffentliche und private Ausübungen deutlich offenbarte. – Ziemlich vielen in der inneren Politik übergab er die Philosophie, wählte das Beste aus, indem die Lehrsätze der Alten wie Neuen [sc. von ihm] geprüft worden waren, und legte das Ausgewählte klar und deutlich aus«.

Und in einem weiteren Zitat anlässlich seiner anerkannten Dissertation heißt es:

»Vornehmlich ragt dein sehr beglückter Verstand heraus – Du, der du ja freilich das Glück und die Vortrefflichkeit dessen [*i.e.* des Verstandes] und die Dichte und Feinheit der Gelehrsamkeit und Bildung durch viele Beispiele, bisher sogar in unserer Akademie unter großem Beifall von allen Beurteilenden, und in der vorliegenden Dissertation vortrefflich bestätigt hast. Ich gebe dir jene mit eigenem Eifer geschmackvoll und gelehrt ausgearbeitete, noch unangetastete und völlig unveränderte [sc. Dissertation] zurück, so dass die Kraft deines Verstandes dadurch umso mehr hervorleuchte«.¹¹

11 Ich danke Marco Yari Tarrantino, Institut für Latinistik an der Universität Osnabrück, für die Übersetzung dieser beiden Zitate.

Mehr als deutlich wird hier die intellektuelle Wertschätzung, die Blumenbach Amo gegenüber zum Ausdruck brachte, indem er dessen Zugehörigkeit in die Riege der deutschen Frühaufklärer hervorhob. Da Kant und Blumenbach in regem Austausch miteinander standen, erscheint es einmal mehr als unwahrscheinlich, dass Kant von Amo nichts gewusst haben soll. Möglicherweise hätte Kant über Amo aber gesagt: »Dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füße schwarz, ein deutlicher Beweis, dass das, was er sagte, dumm war« (Reimann 2017, 168). An einem intensiven Austausch mit anderen Rassentheoretikern seiner Zeit hatte Kant offenbar wenig Interesse (vgl. ebd., 178). Er schien sich seiner selbst sehr sicher gewesen zu sein.

1808 bestätigte der französische Abolitionist Abbé Henri Gregoire die wissenschaftlichen Aktivitäten Amos und widerlegte ebenfalls die zeitgenössischen Vorurteile, Menschen afrikanischer Herkunft hätten keine nennenswerten intellektuellen Leistungen hinterlassen (vgl. Smith 2015, 215f.).

5. Anton Wilhelm Amo wird öffentlich beleidigt

Dass Amo Anfang 1747 Deutschland verlassen hat, wissen wir (vgl. Firla 2012, 25). Die Gründe hierfür sind jedoch eher spekulativ. Nach Burchard Brentjes ist der Tod seines Gönners Johann Peter von Ludewig im Jahr 1743 für Amo sicher ein schwerer Schicksalsschlag gewesen. Hinzu kam jedoch, so Brentjes, eine öffentliche Demütigung vier Jahre später, die in seinen Augen schließlich den Ausschlag für Amos Rückreise in seine ehemalige Heimat Axim gegeben haben mag (vgl. Brentjes 1976, 69). Es lässt sich nicht eindeutig belegen – aber Amo scheint sich in eine weiße Frau, die Brentjes in Halle vermutete, verliebt zu haben (vgl. ebd., 71). Johann Ernst Philippi, ein grandios gescheiterter Studienkollege Amos, verbreitete jedenfalls zwei Schmähgedichte, die diese verschmähte Liebe als wahr und für eine weiße Frau beleidigend darstellten (vgl. Firla 2002, 73).¹² Philippis Schmähgedichte zeigen, so Monika Firla, dass die bürgerliche Emanzipation der Frühaufklärer »nur auf Kosten der außereuropäischen Völker« errungen werden konnte (ebd., 74). Die propagierte intellektuelle und ästhetische Minderwertigkeit Schwarzer Menschen diente der Rechtfertigung von Sklavenhandel und Sklavenwirtschaft. Obwohl Amo von seinem wissenschaftlichen Status als Lehrberechtigter für das Fach Philosophie und als Dozent an unterschiedlichen Universitäten im bürgerlichen Milieu angekommen war, zeigte sich dieses offensichtlich nicht bereit, ihn in seinen Reihen aufzunehmen (vgl. Hund 2017, 94). Zwischen seiner Anerkennung im damals progressiven wissenschaftlichen Umfeld (zum ordentlichen Professor wurde er jedoch nicht berufen) und seiner gesellschaftlichen Anerkennung scheint eine tiefe

12 Nach Firla ist die Deutung Brentjes, bei der Angebeteten handele es sich möglicherweise um die spätere Schwiegertochter von Johann Joachim Lange, eher nicht haltbar (vgl. ebd., 74).

Kluft gelegen zu haben. Philippis Schmähgedichte sind eindeutig rassistisch, sie rekurren auf die Empörung einer weißen deutschen Frau, die sich von einem Schwarzen Mann umworben sieht. Hier zeigt sich der Hautfarbenrassismus der neuzeitlichen Sklavenhaltergesellschaften. Ob mit wahren Kern oder nicht – die Gedichte waren nach Brentjes in jener Zeit wohl weit verbreitet zugänglich (vgl. Brentjes 1976, 69).¹³ Für Amo muss die Erkenntnis, im wissenschaftlichen Umfeld keine Förderer und Gönner mehr zu haben, vom bürgerlichen Milieu rassistisch abgelehnt und öffentlich gedemütigt zu werden, zutiefst verletzend gewesen sein. Jedenfalls hat er Europa den Rücken gekehrt und Europa hat diesen eigensinnigen Aufklärer nach dem Ende des Sklavenhandels lange Zeit vergessen (vgl. Brentjes 1976, 72).

6. Die Universität Halle setzt Anton Wilhelm Amo ein Denkmal

1916 stieß der Bibliothekar der Universität Halle-Wittenberg¹⁴, Wolfram Suchier, auf die Dissertation Amos, die er als ein Kuriosum wahrnahm (vgl. ebd., 73). Dennoch verfolgte er die Geschichte archivalisch weiter. Seine Arbeiten waren für die weiteren Amo Forschungen grundlegend. 1961 geriet Amos Dissertation dann Burchard Brentjes, einem Archäologen an der Universität Halle, in die Hände. Mit Unterstützung durch die Regierung der DDR und die Leitung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg trieb Brentjes die Amo Forschungen profund voran. Auf diese Weise konnten alle von Amo bekannten Texte in der 1968 in Halle erschienen Schrift »Antonius Gulielmus Amo Afer aus Axim in Ghana« herausgegeben werden. Auch wurden Amos Schriften ins Englische übersetzt (vgl. ebd., 74). Im 20. Jahrhundert erfährt die Amo Forschung, so Justin Smith, eine grundlegende Wende:

»[...] from someone who is frequently mentioned, to someone who is, so to speak, used, someone who is conscripted as an early representative of diverse intellectual traditions of importance to the authors invoking Amo's name, not least Marxism, African nationalism, and various hybrids of these« (Smith 2015, 216).

Kwame Nkrumah, ein Verfechter des Panafrikanismus und erster ghanaischer Präsident, würdigte in einem Brief an Burchard Brentjes Amo als einen von vielen »un-

13 Smith sieht vor diesem Hintergrund eine Kontinuität von Philippi zu Kant (vgl. Smith 2017, 227-230): »When Kant says that the black skin is a sure sign of stupidity, he has in effect found a convenient outward marker of a stupidity that was presumed to be there in native peoples long before race came to be conceived as the biological or essential basis for differing intelligences in different human groups« (ebd., 228).

14 Beide Universitäten waren 1817 vereinigt worden (vgl. ebd., 73).

ter den Höhepunkten einer langen Tradition afrikanischer Bemühung und Hingabe an die Wissenschaft. [...] Amo war jedoch nicht nur ein Gelehrter. Er war auch ein afrikanischer Patriot, der seine Individualität, seine afrikanische Persönlichkeit und sein unbezweifelbares Recht auf Gleichheit und Freiheit nachdrücklich verfocht. Das Leben afrikanischer Patrioten, die sich in Europa aufhielten, wie Anton Wilhelm Amo, Gustavus Vassa, Kapitän Coffie legen Zeugnis ab für die unauslöschliche Flamme der Freiheit, die in den afrikanischen Herzen loderte« (Nkrumah, zit. n. Brentjes 1976, 75). Der Brief zeigt, dass Nkrumah gute Kontakte zur Universität Halle unterhielt und er den in Deutschland ignorierten Philosophen für Afrika reklamierte. In diesem Zusammenhang ist auch die Statue interessant, die auf dem Gelände der Universität steht und die, so eine relativ aktuelle Presseerklärung der Universität aus dem Jahr 2018, an den Philosophen erinnern soll (vgl. Pressemitteilung Universität Halle 2018).

Es handelt sich um eine Bronzeplastik, die der Bildhauer Gerhard Geyer, inspiriert durch eine Studienreise in die Länder Guinea und Ghana, im Auftrag der DDR gestaltete. Ursprünglich sollte die Statue wohl als Geschenk nach Ghana gehen. Von hierher lässt sich auch die Motivwahl interpretieren. Mann und Frau stehen, in sozialistischer Darstellungsweise, gleichberechtigt mit geballten Fäusten, einem Hinweis auf ihre Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse, nebeneinander. Geyer gab seiner Statue in Anlehnung an die afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen den Namen »Freies Afrika«. Die Statue verblieb jedoch aufgrund veränderter politischer Verhältnisse in der DDR und wurde stattdessen 1965 auf dem Universitätsgelände in Halle in einem völlig anderen Kontext, nämlich in Erinnerung an den Schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo, aufgestellt. 1975 wurde das Denkmal um eine Gedenkplatte ergänzt. Die Art der Darstellung ist stereotyp, rassistisch, sie negiert Amo als Wissenschaftler und sie kontinuiert die Schmähungen Philipps bis ins 21. Jahrhundert: Der entkontextualisierte Schwarze Mann, der an Amo erinnern soll, wird neben eine Schwarze Frau imaginiert, die zwar ›Seinesgleichen‹ ist, die er aber wohl nie gehabt hat.

Die stereotype Darstellung der halbnackten Schwarzen Menschen ist durch die Kontextualisierung der Statue ein weiterer Affront gegen Amo bis heute. Dies lässt sich durch die Gegenüberstellung einer durch Brentjes überlieferten Quelle bezeugen:

Zitat aus *Hamburgische Berichte von neuen Gelehrten Sachen* (Hamburg) XLIX (2. Juni 1733), S. 366:

»Der Herr M. Amo, ein Africaner, stand in der Mitten, als Commandeur über das ganze Corpo, schwarz gekleidet, einen propren Stock in der Hand tragend, und über die Weste mit einem breiten weißen Ordens-Bande angethan, worauf das Chur-Sächs. Wapen mit Gold und untermengten schwartzen Seide prächtig gestickt war. Die beyden Marschälle aber, welche ihn in das Collegium begleitet, tru-

gen schwartze Ordens-Bänder über das Hemde, damit zwischen ihnen, was den Putz anlanget, ein Unterschied seyn mögte« (Brentjes 1976, 44).

Die beschriebene prächtige Kleidung und die hervorgehobene prominente Stellung im Rahmen eines öffentlichen Auftritts zeigen eine völlig anders kontextualisierte Person. Hier führt Amo eine Delegation der Universität in vollem Ornat an. Nach Brentjes »[...] ist es offensichtlich, dass die Universität auf ihren schwarzen Marschall und Philosophen stolz war, da sie ihn dem König von Polen und Kurfürsten zu Sachsen als Leiter des feierlichen Empfangs bot« (ebd., 46). Die Statue müsste im postmigrantischen Deutschland dringend postkolonial dekonstruiert werden.

Dass sich bis heute offensichtlich niemand sonderlich über diese Kontextualisierung Amos aufgeregt hat, zeigt m. E. einmal mehr die Kontinuität der kolonialen Blicke gerade auch in bildungsbürgerlichen Kontexten – schließlich steht die Statue auf einem Universitätsgelände. Dieser koloniale rassistische Blick aus dem Zeitalter der neuzeitlichen Sklaverei, der unter anderem über Immanuel Kant verwissenschaftlicht wurde, blieb über die sich auf die Aufklärung berufenden Revolutionen der so genannten Moderne erhalten. Bevor die Gleichheit der Menschen zum Programm werden konnte, war bereits vorher ein Ungleichheitsdiskurs geboren worden, der Gleichheit an aufklärerische Bedingungen wie Rationalität und Bildung zu binden vermochte. An diesen Bedingungen scheiterten lange Zeit die Frauen, die sich die Akzeptanz ihrer rationalen Kräfte hart erkämpfen mussten. An diesen Bedingungen scheitern bis heute Menschen mit Beeinträchtigungen, die den aufgeklärten Rationalitätsbedingungen nicht zu entsprechen scheinen (vgl. Völkel 2017, 48–61). Nicht zuletzt der in der Aufklärung verwissenschaftlichte Kultur- und Hautfarbenrassismus bot und bietet bis heute »gute Gründe«, bestimmte Personengruppen von einer völligen Gleichstellung auszunehmen. Wer aktuell z. B. argumentiert, dem Islam fehle die europäische Aufklärung, die Muslime erst voll demokratiefähig werden lasse (Schröder 2019), bewegt sich auch heute noch in diesem hierarchisierenden Bedingungskontext der Aufklärung.

Literaturverzeichnis

- Bitterli, Urs. 2004. *Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Beck.
- Blumenbach, Johann Friedrich. 1787. »Abschnitt von den ›N‹.« In *Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte*, Band 4.
- Brentjes, Burchard. 1976. *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*. Leipzig: Köhler & Amelang.
- Butler, Judith. 1997. *Körper von Gewicht*. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2014. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Suhrkamp.

- Ette, Ottmar. 2019. *Mobile Preußen. Ansichten jenseits des Nationalen*. Berlin: Springer Nature.
- Firla, Monika. 2002. »Anton Wilhelm Amo (Nzema, heute Republik Ghana). Kammerrmohr – Privatdozent für Philosophie – Wahrsager.« *Tribus* 51: 56–89.
- Firla, Monika. 2012. *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1764*. Stuttgart: AfriTüDe Geschichtswerkstatt.
- Flaig, Egan. 2018. *Weltgeschichte der Sklaverei*. München: C.H. Beck.
- Gutema, Bekele. 2011. »Anton Wilhelm Amo.« *polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren* 25: 133–144.
- Hund, Wulf D. 2017. *Wie die Deutschen weiß wurden. Eine kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus*. Stuttgart: Metzler.
- Kant, Immanuel. 1775. »Von den verschiedenen Rassen der Menschen«, herausgegeben von Philip Schröder. Norderstedt: Books on Demand.
- Kilomba, Grada. 2009. »Das N-Wort.« Bundeszentrale für politische Bildung. Letzter Zugriff 25.03.2021. <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59448/das-n-wort>; <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59448/das-n-wort>.
- Klatt, Norbert. 2010. *Kleine Beiträge zur Blumenbachforschung. Band 3*, herausgegeben von dems. Göttingen: Norbert Klatt.
- Kuhlmann-Smirnov, Anne. 2013. *Schwarze Europäer im Alten Reich. Handel, Hof, Migration*. Göttingen: V&R unipress.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Beltz.
- Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 18.10.2018. »Pressemitteilung.« Letzter Zugriff 05.02.2020. <https://pressemitteilungen.pr.uni-halle.de/?modus=pmanzeige&pmid=2958>.
- Pecar, Andreas und Damien Tricoire. 2015. *Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?* Frankfurt u. a.: Campus.
- Reimann, Sarah. 2017. *Die Entstehung des wissenschaftlichen Rassismus im 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Schröder, Kristina. 2019. »Islam hat sich noch nicht aufgeklärt.« Kirche + Leben Netz. Das katholische Online Magazin. Letzter Zugriff 06.02.2020. <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/kristina-schroeder-islam-hat-sich-noch-nicht-aufgeklärt/>.
- Smith, Justin E. H. 2017. *Nature, Human Nature & Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*. Princeton u. a.: Princeton University Press.
- Sow, Noah. 2015. »weiß.« In *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, herausgegeben von Susan Arndt, Nadja Ofuatey-Alazard, 190–191. Münster: Unrast.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. 2017. *Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam.

- Völkel, Bärbel. 2017. *Inklusive Geschichtsdidaktik. Vom inneren Zeitbewusstsein zur dialogischen Geschichte*. Schwalbach: Wochenschau.
- Wilmot, Vivian Moana. 2020. »Das M-Wort als Ausdruck von Kolonialität – Anhand eines aktuellen Beispiels aus Thüringen.« Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft. Letzter Zugriff 25.03.2021. <https://www.idz-jena.de/wsddet/wsd7-11/>.
- Zeuske, Michael. 2018. *Sklaverei. Eine Menschheitsgeschichte von der Steinzeit bis heute*. Stuttgart: Reclam.

Zwischen Aristoteles »Peri psyches« und Kants Weiterführung des Apatheia Gedankens Überlegungen zu Amos Schrift »De humanae mentis apatheia«

Michaela Ott

Antonoius Gvilielmus Amo Afer aus Axim in Ghana – so wird der Autor jener philosophischen Dissertationsschrift (vgl. Amo 1965) genannt, die im April 1734 unter dem Titel *De humanae mentis apatheia sev sensionis ac facultatis sentiendi in mente humana absentia et earum in corpore nostro organico ac vivo praesentia* an der Universität Wittenberg vorgelegt und unter Vorsitz von Dr. Martin Gotthelf Loescher, ord. Professor der Medizin und Physik, öffentlich verteidigt wird. In ihrem Titel bzw. ihrer späteren deutschen Übersetzung als *Die Apatheia der menschlichen Seele oder über das Fehlen der Empfindung und der Fähigkeit des Empfindens in der menschlichen Seele und das Vorhandensein von beidem in unserem organischen lebenden Körper* steckt bereits die gesamte These, auch das Übersetzungsbedingte Missverständnis, das hier in seiner charakteristischen Zwischenstellung zwischen vorangehenden Philosophen, insbesondere Aristoteles und Descartes, und der folgenden aufklärerischen Philosophie Immanuel Kants näher beleuchtet werden soll.

Dass Amo als europäischer Philosoph verstanden werden kann, und zwar dank seiner Rezeption lateinischer und deutscher Texte und seiner kritischen Bezugnahme auf sie, unterstreicht Paulin Hountondji, Philosoph aus Benin, bereits in den 1970er Jahren (vgl. Hountondji 1970). Hountondjis Forderung, Amos Werke in ihren theoretischen Zusammenhang einzubetten und ihn als namhaften Denker in dieser Tradition zu profilieren (vgl. Hountondji 1993, 124), soll hier in der Weise nachgekommen werden, dass Aristoteles' Schrift *Peri psyches* als eine der Hauptquellen seiner Dissertationsschrift bestimmt und in einem zweiten Schritt das Weiterleben des Apatheia-Gedankens in der deutschen Philosophie der Aufklärung bei Immanuel Kant skizziert wird.

In Amos Promotionsschrift »Apatheia des Geistes« wird Aristoteles nicht ausdrücklich zitiert. Seine Auseinandersetzung mit Descartes' Geist-Materie-Dualismus scheint aber in ihrer Betonung der »Apatheia des Geistes« und der Unterschei-

dung zweier Geistformen, wie auch andere Autoren¹ vermuten, aristotelisch inspiriert. Seine Bestimmungen der »mens (humana)« bleiben gleichwohl unklar bis widersprüchlich, da er den Bestimmungen des aristotelischen »nous« unter Einbeziehung gewisser cartesianischer Annahmen gerecht zu werden sucht und die deutschen Übersetzungen der lateinischen Termini das Ihrige zur logischen Verunklarung seiner Aussagen beitragen.

In diesem Sinn möchte ich einerseits die nicht unproblematische Weiterführung der aristotelischen Darlegungen zeigen, andererseits aufweisen, dass die deutsche Wiedergabe des lateinischen Texts der Dissertation zu Missverständnissen und Fehldeutungen beigetragen hat. Diese ergeben sich vor allem aus der irreführenden Übersetzung des lateinischen Terminus »mens«: Das von Amo »mens humana« Genannte wird im Deutschen als »menschliche Seele« wiedergegeben, während der Terminus »Geist« für lateinisch »spiritus« reserviert bleibt, gelegentlich aber auch zur Wiedergabe von »anima« verwendet wird. »Mens« bezeichnet aber viel eher »Geist« als »Seele«, wenn man den inhaltlichen Erläuterungen von Amo folgt. Das »mentale« Vermögen, das er expliziert, beläuft sich auf den innerhalb Aristoteles' umfassender »Seele« (psyche)-Deutung eingeschränkten Bereich des Geistigen – eine Einschränkung, die vermutlich auch durch christliche Deutungen mitbedingt ist. Denn das Besondere an Aristoteles' Seelenkonzeption, wie in *Peri psyches* (vgl. Aristoteles 1995), *De anima/Über die Seele* dargelegt, ist ja die Annahme eines seelischen Kontinuitäts- und Formgebungsprinzips durch alle natürlichen Erscheinungen hindurch bis zum höchsten selbsttätigen geistigen Vermögen – und damit einer Art (platonischen?) Steigerungsprinzips. Die Tatsache, dass die christliche Lehre in ihrer Auszeichnung des Menschen diese Kontinuitätsannahme durchtrennt, lässt Amo nurmehr den impassiblen und rein aktiven Geist, also das von Aristoteles höchstplatzierte geistige Vermögen als Lebensprinzip vorstellen.

Amos Begriffe »mens« oder »spiritus« dienen, so meine These, der Beschreibung des aristotelisch-scholastischen Geist- oder Vernunftbegriffs. Die Verunklarungen und die Inkohärenz in Amos Anknüpfungen an Aristoteles und Descartes haben intratextuelle Gründe aufgrund einer unsauberen Argumentation Amos, die zusätzlich durch die irreführende Übersetzung erschwert wird. Denn »mens humana« wird ins Deutsche als »menschliche Seele« übersetzt, was zu Widersprüchen führt. Eine traditionskonforme und logische Kohärenz bietet der Begriff »mens« nur, wenn er auf Deutsch als »Geist« wiedergegeben – und in

1 Diese Annahme bestätigt in seiner Schlussreflexion auch Yawovi Emmanuel Edeh, der Amos gesamte Texte im Hinblick auf ihre Einflüsse, insbesondere auf jenen von Christian Wolff, analysiert und befindet, dass die aristotelische, aristotelisch-thomistische und cartesianische Tradition am entscheidendsten für Amos philosophisches Verständnis waren (vgl. Edeh 2003, 135).

seine beiden Erscheinungsformen als »Geist« und »menschlicher Geist« ausdifferenziert wird, wie es Amo intendiert. Die Eindeutschung von »mens« als »Seele« erweist sich christlich inspiriert, wie etwa die Verbindung »Seele der Seligen oder Verdammten« im Text zeigt.

Dass sowohl spiritus als auch mens als »Geist« zu übersetzen wären, belegt eine Aussage von Amo selbst: Er führt »mens« ebenso wie »intelligentia« ausdrücklich als »akzidentelle« Variante von »spiritus« an (Erläuterungen, §4). Nur wenn »mens« als »Geist« übersetzt wird, macht die auch in Nähe zu Descartes getroffene Aussage seiner prinzipiellen Getrenntheit vom Körper, seiner Undurchlässigkeit, Empfindungsunfähigkeit, Intentionalität und Zweckorientiertheit Sinn. Ottmar Ette (vgl. Ette 2014, 70) führt denn auch die entsprechende Definition als zentrale Aussage an: »Geist im eigentlichen Sinne ist jede immaterielle erkennende Wesenheit, die aus einer Absicht heraus um eines bestimmten und ihr bekannten Zieles willen handelt« (76). Hountondji liest diese Aussage als Amos Positionierung im Streit zwischen den Mechanisten und Vitalisten seiner Zeit; er hält sie für tragfähig im Rahmen der Bestimmung eines Lebensprinzips allgemein, da dieses nur in einer rein aktiven, autogenerativen Substanz gefunden werden kann (134). Die dem »Mentalen« von Amo zugeschriebene »apatheia«, welche der »Empfindung« (»sensus«) und der »Fähigkeit zu empfinden« (»facultas sentiendi«) entbehrt, geht mit Aristoteles' Verständnis des »nous poietikos«, der Vernunft als des sich selbst hervorbringenden und undurchlässigen geistigen Vermögens, konform. Allerdings muss unter diesem Vermögen, wie ich mit Hountondji sagen möchte, ein »Geist im Allgemeinen« (141), ein abstraktes Prinzip verstanden werden, das nicht mit der »mens humana« identisch ist. Im Hinblick auf den »menschlichen Geist« drückt die fehlende Rezeptivität einen Mangel, wie Hountondji meint, in jedem Fall aber eine Ergänzungsbedürftigkeit aus.

Zunächst lässt Amos These von der apatheia der »mens humana«, als »menschliche Seele« übersetzt, an stoische Lehrmeinungen denken. Und in der Tat findet sich unter den überlieferten Texten Senecas einer mit dem Titel »De Tranquillitate Animi/Die Ruhe der Seele«, in dem nach seelischer Unerschütterlichkeit, griechisch »Euthymia«, gefragt wird. Senecas Ausführungen sind Antworten auf die Fragen eines wohlhabenden Bürgers und stellen eine Art psychologisch-handlungsbezogene Unterweisung zum glückenden Leben bzw. gelingenden Sterben dar:

»Mahnt uns aber die Natur, unsere erste Gläubigerin, so sagen wir auch zu ihr: ›Nimm meine Seele besser, als du sie gabst, zurück; ich sträube mich nicht und will nicht flüchten. Dargeboten siehst du aus freien Stücken, was du unvermerkt gegeben hast. Nimm es fort!‹ Dorthin zurückzukehren, von wo man kam – was ist daran schwer? Übel lebt ein jeder, der nicht gut zu sterben weiß. Daher gilt es

zunächst, den Wert des Lebens niedriger anzusetzen und, daß man noch atmet, nur gering zu achten« (Seneca 2014, 525).

Wie ersichtlich handelt es sich um eine pädagogische Situation, in der ein Meister bei der Bewältigung eines psychischen wie ethischen Grenzproblems um Hilfe und Rat angegangen wird. Seneca fungiert als Philosoph und Weiser, der über letzte Dinge nachgedacht hat, Bescheidung anmahnt und Auskunft über eine Ethik des Sterbens erteilt.

Diese Textsorte des unterweisenden und erbaulichen Dialogs ist aber nicht Vorbild für Amos Schrift, wenn auch zahlreiche Interpret*innen² auf die Nähe von Amos philosophischer Doktorarbeit zu stoischen Problemstellungen hingewiesen haben. Er denkt nicht über psychische oder ethische Grenzfragen des Menschseins nach, sondern sucht, in philosophisch-medizinischer Erkenntnisabsicht, ein Geistesvermögen zu isolieren, das durch Empfindungsfreiheit kraft vollständigen Selbstbewusstseins, Eigenantriebs und Zweckorientierung ausgewiesen sein soll. Es geht um die Bestimmung der Leidensfreiheit geistiger und nicht seelischer Vermögen, wie ich behaupten möchte, und um die besondere Verfasstheit des menschlichen Geistes, insofern dieser mit dem Körper in »Wechselwirkung« tritt.

1. Philosophische Uneindeutigkeiten in Amos Geistdarlegung

Aristoteles, der die menschlichen Fähigkeiten zwischen Wahrnehmung, Strebevermögen und Vernunft im Hinblick auf ihre Potenzen des »pathein« (hinnehmen, leiden) und »poiein« (herstellen, vermögen) ausdifferenziert, fächert das Pathische zwischen Passivität, Wahrnehmungs- und Leidensfähigkeit, Passion und rezeptiver Geistigkeit auf. Empfindungsfähigkeit und Affizierbarkeit erscheinen als Bedingung der Möglichkeit für Vermögensbildung im organischen und menschlichen Bereich, wie selbst Immanuel Kant zu Beginn seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787) einräumt. Und doch kennen beide Philosophen Vermögensbereiche, die als apathisch, als unempfindlich bis leidensfrei charakterisiert werden, da sie als freies, sich selbst hervorbringendes Denken und als dessen selbsttätige Reflexivität und Zweckorientierung erscheinen sollen (vgl. Kant 1975). Sie werden »nous« bzw. »Vernunft« genannt.

Interessanterweise charakterisiert Aristoteles den alles umfassenden Bereich der Seele (psyche) als Wirkursache der Selbstbewegung und als allgemeines Zeu-

2 Monika Firla begrüßt gleich eingangs in ihrer kleinen Schrift *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746* die Entdeckung, dass sich der Amo-Deuter Yawori Emmanuel Edeh in seiner umfassenden Schrift *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo* ebenfalls von der Nähe Amos zur frühen Stoa überzeugt bekundet (vgl. Firla 2012, 7).

gungsprinzip, das die träge Materie vom Mineral über das Pflanzen- und Tierreich hin zu den sensorisch-rezeptiven, imaginativen und mentalen menschlichen Vermögen formgebend aktualisiert. Die Seele wird als höchst differentielle Formursache des Körpers bestimmt. Sie verwirklicht (*energeia*) und vollendet (*entelechia*) die Potenzialität (*dynamis*) des Körpers als *causa efficiens* und *causa finalis* nach Art der Wissenschaft (412a). In seiner pyramidalen Anordnung von Nahrungs-, Zeugungs- Wahrnehmungs-, Bewegungs- und rationalen Seelen können die unteren Vermögen ohne die oberen existieren, sind für diese aber auch Mittel und Zweck; sie verhelfen den physischen Potenzen zu aktueller Lebendigkeit und weisen verschiedene Grade des Passiven und Pathischen auf. Die »seelischen« Affekte treten als »körperliche Bewegungen« in der Spannweite von Begierde, Furcht, Freude, Hass und anderen mehr in Erscheinung; das Pathische als Empfindungsfähigkeit und Rezeptivität stellt solchermassen die Verbindung zwischen Körper und geistigen Vermögen her.

Als schillerndstes Vermögen wird der »menschliche Geist«, »*nous pathetikos*«, vorgestellt, da er, empfangend und aufnahmebereit, durch unterschiedliche Vermögen ausgewiesen sein und zugleich an das apathische höchste Geistvermögen angrenzen soll. Denn »oberhalb« seiner nimmt die rein selbsttätige Vernunft, »*nous poietikos*«, die Spitzenstellung in der Vermögenshierarchie ein. Dieses höchste Vernunftvermögen bringe sich selbst hervor und unterhalte keinerlei Verbindung zu anderen Vermögen: *impassibles*, rein aktives Geistprinzip. Aristoteles betont, dass es »unvermischt (*amige*)« (429a) sein müsse, »denn das Fremde (*alotrion*), das dazwischen erscheint, hindert und versperrt« (429a). Da es alle Vorstellungen aus sich selbst bezieht, gilt es als selbstverursachend und selbst zwecksetzend, *causa efficiens* und *causa finalis* im Sinne von Amos' Konzeption des Geistes. Apathisch und nicht-passiv wird die höchste Vernunft von Aristoteles schon deshalb genannt, weil das Tätige und Strebende ehrwürdiger als das Passive und Leidende erscheint. Sie soll letztlich unsterblich und ewig sein: unbewegter Bewegter, tätige Ruhe, darin dem Göttlichen gleichkommend. Eine prinzipielle Abgetrenntheit dieses geistigen Vermögens wie später bei Descartes wird von Aristoteles gleichwohl nicht, wohl aber eine mögliche Abtrennbarkeit vom Körper (429b) theoretisiert.

Aristoteles' Ausführung zum sich selbsterzeugenden Vermögen des »*nous poietikos*« hat eine äußerst langlebige Diskussion quer durch die Philosophiegeschichte hin zu Avicenna und Averroes und von dort zu den scholastischen Philosophen ausgelöst. Descartes radikalisiert die bei Aristoteles skizzierte Unterscheidung der seelischen Vermögen vom körperunabhängigen Geist, da er alles, was nicht messbare und damit geistig zu vereindeutigende Ausdehnung an den Dingen ist, für akzidentell und ungeistig hält. Die Vernunftkenntnis, so betont Descartes, könne keineswegs aus den bewegenden Kräften der Materie abgeleitet werden (vgl. Descartes 1960). Er legt die Grenze zwischen Geist und Natur mitten durch den

Menschen; die Seele wird auf der Seite der Natur verortet, ihre Rührungen und Leidenschaften werden, wie der Titel seiner Schrift *Les passions de l'âme* (Descartes 1984) verrät, ihr und dem Körper zugeschrieben, der nun, bar jeder Geistigkeit, einer Maschine ähnlich wird.

Zwar folgt Amo seinem Vorgänger Descartes – wie dieser seinem Vorgänger Aristoteles – im Versuch der Freistellung des Geistigen von allen Affizierungsvorgängen. Auch bei Amo soll das unter der Bezeichnung »mens/spiritus« Theoretisierte sich allein auf objektivierbare Größen beziehen und von jeder subjektiven Wahrnehmung prinzipiell geschieden sein. Damit erörtert er nur einen Teilbereich dessen, was bei Aristoteles unter »psyches/anima/Seele« verhandelt wird. Das »mens« Genannte teilt Amo ausdrücklich der »Gattung« der »Geister« (spiritus) zu und charakterisiert es als rein selbsttätiges Prinzip mit Intentionalität und Zielorientierung; die Apatheia wird aufgefächert in die Merkmale unteilbar, nicht-anschlussfähig, undurchdringlich, leidensunfähig und innerlich rein, da nichts anderes in ihm enthalten sein darf. Dieses Geistige leidet, wie er nochmals betont, keine Verbindung, Durchdringung und Berührung: »unfähig, eine Empfindung aufzunehmen« (SII, Abschnitt III, 79), erscheint es gleichbedeutend mit dem aristotelischen »nous poietikos«. Es erkennt durch sich selbst, erkennt sich selbst, ist sich seiner selbst und anderer Dinge bewusst. Da die Verwandtschaft von Amos »mens«-Verständnis mit diesem aristotelischen Geist-Begriff ins Auge sticht, erscheint die Übersetzung von »mens« als »Seele« irreführend. Möglicherweise ist sie der Zuordnung seiner Auffassung zum stoischen Denken geschuldet und verkennt seine Auseinandersetzung mit Aristoteles' *peri psyches*.

Ganz anders sieht Amos Bestimmung des »mens humana« aus. Nun relativiert er die These der Abgetrenntheit des Geistes, da der »menschliche Geist«, wie ich korrigierend anstelle von »menschlicher Seele« sagen möchte, durchaus in »Wechselwirkung« (76) mit dem organischen Körper erkennen und im Hinblick auf ein bewusstes Ziel handeln können soll. Er soll in instrumenteller Verbindung und »Wechselwirkung« (mutua unio) mit der Materie stehen, kraft welcher er den Körper »als Mittel seiner Tätigkeit gebraucht« (76). Das Verhältnis des »mens humana« zum Körper wird – herablassend – als »Gebrauch« bestimmt; er soll ihr als Werkzeug und Mittel dienen für ihre Tätigkeit; als Werkzeug soll er für ein praktisches, als Mittel für ein theoretisches Ziel in Einsatz gebracht werden können. »Mens humana« erscheint damit als Regent eines ihm sklavisch untergeordneten Körpers. Diese »rationale Seele« ähnelt wiederum dem aristotelischen »nous pathetikos«, der pathos- und leidensfähigen menschlichen Vernunft, welche mit dem Körperlichen, Affektiven und Sinnlichen interagiert.

Die deutsche Wiedergabe dieses Vermögens als »menschliche Seele« verunklart, um es noch einmal zu betonen, seine Erkennbarkeit. Amo weist die Empfindungen und das Empfindungsvermögen in Anlehnung an Descartes dem Körper und der Seite des Seelischen zu. Und doch verwischt ein weiterer, nunmehr um-

gekehrter Übersetzungsfehler diese seine Zuteilung: Descartes' Bestimmung der Affekte der Seele (*animi pathemata seu adfectus*, 78) werden nun als »Affekte des Geistes« (78) übersetzt. Diese begrifflichen Verwechslungen und widersinnigen Zuteilungen werden schließlich unvermittelt mit einem Aristoteles-nahen Zitat, unter Verweis auf Christian Sennert, abgerundet, das den Grund der Verwendung des Seele- anstelle des Geistbegriffs deutlich werden lässt: In ihm wird von einer »empfindungsfähigen Seele« der Tiere gesprochen, »die eine Form hat« (78), während beim Menschen die empfindungsfähige Seele der »unsterblichen Seele« untergeordnet sein soll; »Seele« nimmt eine Funktion im christlichen Deutungs-zusammenhang ein, insofern sie als Substanz zwischen dem menschlichen Körper und der unsterblichen Seele vermitteln soll.

Vielleicht also lässt sich die Bezeichnung »mens« hier als Kompromissbegriff lesen, der eine Annäherung der griechischen Geistauffassung an den christlichen Seelebegriff ermöglichen soll. Denn die Eindeutschung von »mens« als »Seele« dient der Betonung, dass diese entweder in den Körpern oder von ihnen getrennt und dann unter Umständen nicht dem Tod ausgeliefert ist. Als Beleg für die Unsterblichkeit der Seele wird die Bibel, Matthäus X, 28 angeführt. Diese nicht-problematisierten Übersetzungen von »mens« als »Seele« und von »anima« als »Geist« vorstellen indes das Verständnis des Geistigen, das Amo etablieren will.

Vor allem Kapitel II widmet sich den Darlegungen des Verhältnisses von menschlichem Körper und Seele/Geist, dem Mentalen, wie ich besser sagen möchte. Wie von anderen Interpreten moniert, zitiert Amo hier Descartes auf irreführende Weise und vermutlich nur, um seine eigenen Aussagen zu autorisieren. Es lässt sich aber auch hier mutmaßen, dass die erneute Übersetzung von »anima« als »Geist« für die mit Descartes' Überzeugung nicht zu vereinbarende Aussage von »körperlicher Vereinigung mit dem Geist« verantwortlich zu machen ist.

Obwohl Amo – im Gegensatz zu Descartes – nun betont, dass das Mentale »mit dem Körper mittels gegenseitiger Vereinigung handelt« (80), leugnet er erneut seine Leidensfähigkeit. Aus der misslichen Diskussion um die mentale (Un)Empfänglichkeit findet er schließlich den Ausweg zu behaupten, dass das Mentale zwar nicht leidet, aber die Empfindungen »erkennt, die im Körper entstanden sind« und sie für seine Tätigkeiten »anwendet« (Kap. II, Einziger Abschnitt, 81). Es kann sich die Empfindungen des Körpers »vergegenwärtigen«. Im Gegensatz zum Körper, der teilbar ist und sich aus Teilen zusammensetzt, kann das geistige Vermögen nicht empfinden, da es nicht-teilbar ist. Es kann damit zwangsläufig nicht als lebendig verstanden werden, da, wie gesagt wird, alles Lebendige empfindet.

Als Ausweg aus diesem Dilemma wird nun zwischen »leben« und »existieren« (82) ein Unterschied gemacht. Geist und Seele existieren, leben aber nicht wie etwa Mensch und Tier. Sie werden als solche mit Steinen gleichgesetzt! Ihr Vorteil: Sie können nicht getötet werden, wofür erneut Matth. X, 28 als Beleg angeführt wird.

Zum Abschluss seiner Darlegungen weist Amo in kurzen physiologischen Bemerkungen und unter Berufung auf Ärzte – und vermutlich als Reverenz an den Prüfungsvorsitzenden Professor der Medizin – auf einen »Nervensaft« und das Blut als »Lebensprinzipien« (83) hin. Aus verschiedenen uneindeutigen Bibelstellen will er zudem erschließen, dass die Fähigkeit des Empfindens auch in der Bibel nicht der Seele, nur dem Körper zugeschrieben wird (83, § II).

Seltsamerweise werden in der sich daran anschließenden verschriftlichten »Disputation«, als reagiere Amo bereits auf gewisse Kritiken, dann doch die Grenzziehungen aufgeweicht: In § 2 wird nun davon gesprochen, dass Denken ein »seelischer Akt« ist, der sich »durch Begriffe und Empfindungen« (!) vollzieht. Und unter § 3 heißt es: »Alles, was wir denken, ist entweder eine Empfindung oder ein Ding« (93). Diese Aussage lässt sich freilich mit dem obigen Statement vereinbaren, laut welchem die Seele Empfindungen denken und erkennen kann. In jedem Fall aber scheint der Akt des Denkens nicht rundweg affektfrei vor sich zu gehen, wenn zudem betont wird, dass sich die Seele nach Einlösung des Zwecks des Verstehens, Wollens oder Bewirkens, den drei Formen des Denkakts, »beruhigt«.

Vollständig unvereinbar mit dem bislang Ausgeführten erscheint schließlich, dass Amo in §1, Abschnitt II, das sensualistische Diktum von Philipp Melancthon anführt, wonach »Nichts im Intellekt ist, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist« (94). Da er zuvor den »Intellekt« als entweder gleichbedeutend mit Geist oder als Idee oder Tätigkeit dieses Vermögens vorgestellt hat, wird die von ihm proklamierte Empfindungsfreiheit oder Apatheia des geistigen Vermögens umso uneinsichtiger. Erneut stellt sich hier die Schwierigkeit der Unterscheidung von Denken und Empfinden ein, welche Aristoteles, wie erwähnt, durch Hierarchisierung der Seelenvermögen und ihre zunehmende geistige Selbsthervorbringung und Pathosfreiheit zu lösen versucht hat.

2. Fortführung des Empfindungslosigkeitspostulats in Kants Philosophie

In der Philosophie der Aufklärung verschränkt sich das Verhältnis von Geist und körperlicher Sinnlichkeit auf neue und anspruchsvolle Weise, insofern es dezidiert im Bereich der menschlichen Vernunfttätigkeit verhandelt und deren Verhältnis zum Körperlich-Sinnlichen zu einem ihr immanenten Konstitutionsprozess erklärt wird. So eröffnet Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* knapp 50 Jahre nach Amos Dissertation mit der Annahme, dass sich Erkenntnis nur dank »sinnlicher Anschauung« überhaupt auf Gegenstände beziehen und zu Erfahrung werden kann. Zur Anschauung komme es nur, wenn der Gegenstand das Gemüt auf bestimmte Weise affiziere: »Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die

Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit« (B 33).³ Sinnlichkeit erscheint mithin als eine durch Objekte katalysierte und für die Entwicklung der geistigen Vermögen unabdingbare Voraussetzung; zugleich aber erklärt Kant sie durch »die Vorstellungen a priori« von Raum und Zeit vorstrukturiert. Diese Vorstellungen bedingen die Rezeption der Gegenstände mit, insofern sie die Erscheinungen gewissen Verhältnisbestimmungen, jenen des räumlichen Nebeneinanders und des zeitlichen Nacheinanders unterstellen; ein pathisch-apatthischer Vorgang wird hier skizziert. Sinnliche Anschauung erweist sich als Zusammenspiel aus Angängnis durch Objekte bei gleichzeitigem Entgegenkommen des vorstrukturierten Vorstellungsvermögens.

In einem gegenüber der Tradition veränderten Verständnis erscheint auch der »innere Sinn der Zeit« nicht in erster Linie auf Äußerliches, etwa die Form eines Gegenstands gerichtet, sondern als »Anschauung seiner selbst«; als solche ist er nichts anderes als die Selbstkonstitution psychischer Zeitlichkeit, die Kant denn auch primäre Selbstaffizierung nennt: »Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung (...) vorhergehen kann, die Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. h. ein innerer Sinn der Form nach« (B 67). Der Vorgang der sinnlichen Anschauung basiert mithin auf Teilvorgängen der Selbstaffizierung und -hervorbringung. Vermögensausübung und -konstitution wirken auf verschiedenen Ebenen ineinander. Es gibt keine klare Trennlinie zwischen Geist und Sinnlichkeit/Körperlichkeit, wenn auch das oberste Vermögen der Vernunft, da über Zweckbestimmungen reflektierend, durchaus als Neufassung des aristotelischen nous poietikos gelesen werden kann.

Vorgänge der Selbstaffizierung kennzeichnen bei Kant auch die ästhetische Urteilkraft, die allerdings nicht aus dem Blickwinkel affizierter Wahrnehmung und Rezeptivität, sondern aus jenem des Zusammenspiels von Einbildungskraft und Verstand im Subjekt betrachtet wird. Erfahrungen des Angenehmen oder Häßlichen, pathische Eindrücke, gliedert Kant entschieden aus der ästhetischen Urteilkraft aus. Und obwohl er die ästhetische Erfahrung auf Aristoteles' pathischer Basisunterscheidung von Lust und Unlust gründen lässt, wird diese dezidiert umgewertet und ent-pathisiert. Bekanntlich erklärt er in der *Kritik der Urteilkraft* (1790) das Urteil des Schönen von der alleinigen Anschauung der idealen »Form« eines Gegenstands und dem Lustgefühl, das sich bei dieser Betrachtung zwischen den Vermögen von Verstand und Einbildungskraft einstellt, abhängig; dieses mentale Lustgefühl, hervorgebracht durch die Form des Gegenstands *und* die Form der Übereinstimmung der menschlichen Vermögen, soll aufgrund seiner doppelten

3 Kant, Immanuel. 1975. »Kritik der reinen Vernunft.« In ders. *Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Formbezogenheit jedermann »angesonnen« und für allgemeingültig erklärt werden können.

Die hier gemeinte Lust versteht sich, wie ersichtlich, apathisch, ist gewissermaßen eine erkenntnisbedingte Lust, die nicht mit sinnlichem Lustempfinden gleichgesetzt werden darf. Gleichwohl wohnen dem Urteil des Schönen, genau besehen, weitere Affizierungsmomente und Lustaspekte inne: Denn neben dem Paradox des »interesselosen Wohlgefallens« an der Form des Gegenstands und der dadurch katalysierten Übereinstimmung der Vermögen von Einbildungskraft und Verstand wird die »Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustands« (BA 27) und »die Allgemeinheit der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände« (B 30) als ihrerseits lustproduzierend bestimmt. Die Zuschauerschaft wird durch die ästhetische Erfahrung animiert, weshalb sie sie mit anderen teilen will. Die dadurch katalysierte Kommunikationsgemeinschaft potenziert sich zu einer imaginären Affektgemeinschaft, die Hannah Arendt dann »subjektive Universalität« nennt (vgl. Arendt 1998).

In seiner späten Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798 (Kant 1975) verhandelt Kant allgemein das Begehrungsvermögen, wobei er diese »Begierde« erneut als »Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts«, diesmal »durch die Vorstellung von etwas Künftigem« (B 203)⁴ von der »habituellen sinnlichen Begierde«, der Neigung und dem Wunsch, geschieden wissen will. Diese weitgehend apathisch geschilderte Begierde kennt ihrerseits eine soziale Bezogenheit, insofern sie durch das Bestreben charakterisiert ist, »in einem Zustande mit seinen Mitmenschen und im Verhältnis zu ihnen zu sein, da jedem das zu Teil werden kann, was das Recht ist« (B 234). Vernunftkompatibel, ist sie das Gegenteil von Leidenschaft und Affekt, von unwillkürlichen Artikulationen, die den Affizierten »einem Gestörten ähnlich« (B 206) sehen lassen. Selbst die für das Urteil oralen Geschmacks unabdingbaren Empfindungen des Schmachthaften oder seines Gegenteils werden nun als Affekte abqualifiziert, die »Überlegungen« nicht aufkommen lassen, da sie offensichtlich kein entgegenkommendes Pendant in apathischen Vermögen haben. In der Nähe zur Stoa und im Vergessen der von ihm selbst theoretisierten Selbstaffizierungen verschiedener Vermögen charakterisiert er Affekte nun als »Krankheit des Gemüts«; in diesem Sinne rät er sogar von Mitleid ab (B 206). Sein Gesamt-einwand gegen Affekt und Leidenschaft, gegen das Pathische, speist sich hier – wie bei Amo – aus der Annahme, dass sie der gewünschten Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft zuwiderlaufen und der Freiheit und Herrschaft über sich selbst Abbruch tun: »Die Leidenschaft [...] findet ihre Lust und Befriedigung am

4 Kant, Immanuel. 1975. »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.« In ders. *Werke in zehn Bänden*, Bd. 10, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 407-690, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sklavensinn« (B 228). Mit diesem Verdammungsurteil erreicht Kants Abwertung des Affektiven ihren Höhepunkt.

Amos Betonung der Empfindungslosigkeit und Leidensfreiheit des Geistes erscheint aus der Kant'schen Perspektive als Vorwegnahme der Emanzipations- und Selbstbestimmungsabsicht der aufklärerischen Philosophie. Amos Dissertation liest sich dann wie die Beteuerung, im Herzen der griechisch-europäisch-christlichen Philosophietradition zu stehen, die in direkten oder indirekten Aristoteles-Wiederholungen und -Weiterschreibungen – und in deren Anreicherung durch christliches Gedankengut – eine möglichst selbsttätige, frei reflektierende und nicht von Affekten abhängige Geistigkeit zu erdenken strebt. Dazu gesellt sich möglicherweise der Wunsch, zu der in philosophischer Hermeneutik minimalaffektiv verbundenen Gemeinschaft philosophischer Interpret*innen zu gehören.

Amo wäre von Kants Gleichsetzung des Affekts mit einem Sklavensinn dennoch betroffen gewesen. Denn mit der Parallelisierung von Leidenschaft und Sklavensinn unterhöhlen sich Kants Vernunftkritiken selbst: Sie veranschlagen die konstitutiven Selbstaffizierungsvorgänge des Geistigen nun gering bzw. verdrängen diese, bieten zudem rassistisch-abwertende Qualifizierungen für gewisse menschliche Vermögen an, welche die proklamierte Empfindungsfreiheit, vor allem aber den Verallgemeinerungs- bis Universalitätsanspruch der Geistnatur und des apathischen ästhetischen Urteils selbst in Frage stellen. Die Vokabel des »Sklavensinns« hätte mit Sicherheit Amos Leidenschaft wachgerufen und ihm die Prekarität seines Anspruchs auf selbstverständliche Inklusion in die geistig-apatheische Gemeinschaft der philosophischen Denker deutlich gemacht. Er hätte sich weniger gewundert über das gegen ihn gerichtete prorassistische Schmähgedicht, das ihn vermutlich zum Verlassen des Landes der Dichter und Denker zwang (vgl. Ette 2014, 125).

3. Amos Apatheia-Begriff in Differenz zu zeitgenössischen afrikanischen Philosophiekonzepten

Die von Amo angestrebte Geistverfassung, die, wie gezeigt, jene von Aristoteles dargelegte Ruhe des göttlichen Geistes wiederbeleben will, trifft sich nicht, soweit ersichtlich, mit heutigen Denkansätzen von Philosoph*innen und Geistesarbeiter*innen aus afrikanischen Ländern. Die Analyse menschlicher Geistestätigkeit steht nicht im Zentrum afrikanischen Philosophieren, auch wenn Achille Mbembe polemisch auf »raison« zu sprechen kommt und diese als »raison nègre« mit ganz anderen Konnotationen assoziiert (vgl. Mbembe 2013).

Trotz der Gefahr einer Schematisierung möchte ich daran erinnern, dass Léopold Sédar Senghor, französischsprachiger Philosoph, Dichter und Staatspräsident des Senegal ab dem Moment der Entkolonisierung, das afrikanische Gemüt von europäisch-rationalen Vermögen gerade durch die Kraft seiner Emotionalität geschieden wissen will. Denn nur diese bringe eine lebendige und erfahrungsgetränkte »con-naissance« hervor, eine Erkenntnis als »Mitgeburt«, aus welcher sich das Wesen der Négritude, ihrer Kunst und Neigung zu Poesie und Musik, zu Rhythmus und Tanz herleiten lasse (vgl. Senghor 1967).

Wie der zeitgenössische senegalesisch-US-amerikanische Philosoph Souleymane Bachir Diagne allerdings nachweist (vgl. Diagne 2011), lässt Senghor 1959 dank einer neuen Bergson-Lektüre die kulturelle Scheidung von Ratio und Emotion fallen und an ihre Stelle eine monistische Vermögenskonzeption treten, eine »raison-étreinte« oder »Berührungsvernunft« (Senghor 1967, 199). Dank dieses pathisch-apathischen Gesamtvermögens könne dem Schwarzen nun Intuition und Vernunft gleichermaßen zugesprochen werden. Aber auch Senghors Denken selbst erweise sich, so Diagne, als sympathetische Vernunft, insofern er sich nicht nur von Bergsons Begriffssynthese (vgl. Bergson 1889) anstecken lässt, sondern deren Rückbindung an deutsche Philosopheme lobend hervorkehrt und mit diesen afrikanische Selbstverständigungsdiskurse zu speisen sucht. Bis heute fallen im Philosophiediskurs des französischsprachigen Afrikas affirmative Bezugnahmen auf das vitalistische Denken Henri Bergson auf.

Der südafrikanische Theoretiker Achille Mbembe lässt Senghors Unterscheidung von Emotionalität und Vernunft noch einmal aufleben, wenn er die den Schwarzen zugeschriebene Nähe zum Ursprünglichen, Emotionalen und Animalischen sarkastisch kommentiert. Und doch sucht auch er diese Dualität umgehend in einem allgemeinen Vermögen »Schwarzer Vernunft« (Raison Nègre), einem general Black intellect, aufzuheben, welchen er nicht nur Afrikaner*innen, sondern all jenen »Verdammten dieser Erde« zuerkennen will, die heute zur »überflüssigen Menschheit« gezählt werden und damit »erneut nicht ganz Menschen sind« (Mbembe 2015, 16). Auf die Erkenntnis, dass kulturelle Entgegensetzungen in affektgeladenen und gewaltstiftenden Akten münden, antwortet er mit der Erweiterung der »Négritude«-Konzeption zu einer globalisierten, polemisch Schwarz genannten Vernunft. In deren Vorzug gelangt man/frau freilich nicht nach Maßgabe kulturell-rassistischer Zuordnungen oder gar empfindungsfreier und körperferner Seelen- oder Geistesverfasstheit, sondern kraft ökonomisch-symbolischer (Nicht)Teilhabe an einer Existenzform, die denkbar weit vom Apathischen entfernt ist. Mbembe subsumiert nämlich unter die »conditio nigra« all jene von den Wertschöpfungsketten Ausgeschlossenen, von denen gerade nicht leidfreie Geistigkeit oder philosophische Seelenruhe verlangt werden kann. Vielmehr geben sie eine globalisierte menschliche Gesellschaft ab, die nicht durch Einstimmigkeit von Verstand und Einbildungskraft und die Kommunizierbarkeit eines

ästhetischen Urteils verbunden, sondern durch analoges Leiden an weitgehender symbolischer Nichtteilhabe und den Mangel an Mitsprache und Zugehörigkeit gekennzeichnet sind. »Raison« erscheint damit als geopolitisch-ökonomisch markiertes (Nicht)Vermögen, das von lebensgeschichtlichen Zwangslagen erzählt und eine weitgehend unfreiwillige geistige Verfasstheit darstellt, deren unausweichliche Patheia aus aufgezwungener Passivität und Hinnahme fremder Gewalt resultiert.

Literaturverzeichnis

- Amo Afer aus Axim in Ghana, Antonius Gvilielmus. 1965. *Dissertationsschrift. Übersetzung seiner Werke*. Halle: Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg.
- Arendt, Hannah. 1998. *Das Urteilen*. München: Piper.
- Aristoteles. 1995. *Peri psyches/Über die Seele*, herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg: Meiner.
- Bergson, Henri. 1889. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*. Paris: Presses Univ. de France.
- Descartes, René. 1960. *Discours de la Méthode*. Hamburg: Meiner.
- Descartes, René. 1984. *Les Passions de l'Ame/Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg: Meiner.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2011. *Bergson postcolonial*. Paris: CNRS Edition.
- Edeh, Yawovi Emmanuel. 2003. *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo*. Essen: Die Blaue Eule.
- Ette, Ottmar. 2014. *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kadmos.
- Firla, Monika. 2012. *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746*. Stuttgart: AfriTüDe Geschichtswerkstatt.
- Hountondji, Paulin J. 1970. *Un philosophe Africain dans l'Allemagne du XVIII^e siècle. Antoine-Guillaume Amo*. Paris: Presses Univ. de France.
- Hountondji, Paulin J. 1993. *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin: Dietz.
- Kant, Immanuel. 1975. »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.« In *ders. Werke in zehn Bänden*, Bd. 10, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 407-690. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. »Kritik der reinen Vernunft.« In *ders. Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la Raison Nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, Achille. 2016. *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Seneca. 2014. *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dinge*. Berlin: De Gruyter.
- Senghor, Léopold Sédar. 1967. *Négritude und Humanismus*. Düsseldorf: Diederichs.

Die Prinzipien der Geschichtsschreibung nach Anton Wilhelm Amo

Jacob Emmanuel Mabe

Einführung

Anton Wilhelm Amo gehört in Anbetracht der Größe seiner intellektuellen Leistungen unangefochten zu den Pioniergestalten, denen die deutsche Philosophie ihre herausragende Stellung in der Neuzeit verdankt. Obschon die Aufklärungsrezeption lange Zeit ohne Amo stattgefunden hat, war er einer der wichtigen Wegbereiter der europäischen Moderne. Dieser Beitrag ist der erste Versuch überhaupt, die von Amo in seiner Hauptschrift *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*¹ formulierten Bedingungen und Prinzipien der Geschichtsschreibung zusammenzufassen und zu systematisieren. Das dabei verfolgte Ziel besteht darin, einen völlig neuen Weg in der Amo-Forschung zu eröffnen.

Bis zum 18. Jahrhundert war es zwar nicht üblich, die Philosophie in rein geschichtlicher Form darzustellen. Doch Philosophie war mit Geschichtsdenken untrennbar eng verbunden, und die Philosoph*innen wirkten insofern zugleich auch als Historiograph*innen, als sie ihre Werke stets in Anlehnung an die überlieferten Texte insbesondere des Altertums und der Scholastik verfassten. Dieser historisch-philosophischen Tradition verpflichtet, setzt sich auch Anton Wilhelm Amo mit metaphysisch-ontologischen, ethischen, erkenntnistheoretischen, logischen und ästhetischen Zusammenhängen ebenso systematisch wie historisch auseinander. In seinem Traktat, der sich formal-stilistisch sowohl den *Discours de la méthode* von René Descartes (vgl. Descartes 1637) als auch den *Tractatus theologico-politicus* von Baruch Spinoza (vgl. Spinoza 1670) zum Vorbild nimmt, widmet sich Amo größtenteils der Hermeneutik, die er als Theorie und Methode der Interpretation textu-

1 Amo, Antonius Guiliemus. 1738. *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*. Halle. (Deutsche Ausgabe: Amo, Antonius Ciuliemus. 1965. *Traktat über die Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren*. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Sämtliche Zitate beziehen sich auf diese deutsche Ausgabe.)

eller Überlieferungen bezeichnet (vgl. Amo 1965, Kap. VIII, Abschnitt Iff.).² Darin entwickelt Amo eigene Ansätze zur Abgrenzung der Philosophie von der Theologie und weist dabei gegen Spinoza darauf hin, dass die Theologie zu dogmatisch bezüglich ihrer Aussagen über heilige Dinge sowie profane Ideen sei (Kap. II). Anders als Descartes unterscheidet Amo nicht zuletzt zwischen Philosophie und Naturwissenschaften. Er begründet seine Position mit dem Argument, dass die der Philosophie zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Verifikation (durch Beobachtung und Experiment) bei weitem übertreffen müssten (vgl. Mabe 2007/2020).

1. Erudition und Polyhistorie

In der Neuzeit wird die Erudition (Gelehrsamkeit) als eine Disziplin begriffen, die alle Wissensgebiete zusammenfasst. Anton Wilhelm Amo hebt zudem hervor, dass die Erudition ein vielseitiges Wissen und Denken sei, das hauptsächlich durch das Studium von Büchern erworben werde und folgende Voraussetzungen zu erfüllen habe, nämlich (a) das historische Wissen, (b) die Kenntnis von Sprachen und (c) das Buchwissen (vgl. Amo 1965a, Kap. I, Abschnitt IVff.). Abgesehen von der Erudition befasst sich Amo ebenso mit der Hermeneutik wie mit der philosophischen Historiographie, die er unter die Polyhistorie als vielschichtiges und weitsichtiges Wissen über die Vergangenheit subsumiert (vgl. Kap. I, Abschnitt XIV, §1, §2). In dieser Hinsicht setzt er den Polyhistoriker mit dem Universalgelehrten gleich, der mit der Methodologie der Erudition sehr gut vertraut ist. Bei Amo stehen Polyhistorik und Erudition dann in einem ungetrennten Verhältnis zueinander (vgl. Kap. VIII, Abschnitt 1, §2).

Überdies zeichnet sich der Polyhistoriker nach Amo dadurch aus, dass er über die Fähigkeit verfügt, historische Zeugnisse (Bücher, Materialien, Kategorien etc.) oder Ereignisse systematisch zu erfassen, kritisch (differenziert) zu überprüfen und hermeneutisch (ohne Vorurteile) zu verdeutlichen (vgl. Kap. 1). Amo will den Polyhistoriker damit in die Lage versetzen, das überlieferte Erbe der Vergangenheit und die darin enthaltenen philosophischen Ideen, Lehrmeinungen und Doktrinen vergleichend (»denen er huldigt« [Kap. VIII, Abschnitt 1, §4]) zu rezipieren und gemäß den philosophischen Prinzipien seines Zeitalters zu interpretieren, um daraus eine eigene Lehre zu entfalten (vgl. Abschnitt III, §2 – §6). Auf dieser Erkenntnis aufbauend, untersucht Amo die wesentlichen logischen, ethischen und ontologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen wie ethisch-moralischen Fragen in Auseinandersetzung mit den Denkern der Antike, der Scholastik und seiner Zeit

2 Die Voraussetzung für die Interpretation ist, dass »ein Autor, die Schrift, ein Interpret« vorkommen (Abschnitt IV, §2).

(der frühen Neuzeit). Daraus entwickelt er eigene philosophische Perspektiven. Exemplarisch dafür steht seine Deutung der menschlichen Seele (vgl. Amo 1965b; Amo 1965a, Kap. 1, Abschnitt 2-4), wobei Amo hier an Leibniz anknüpft, ohne allerdings auf seine Person zu verweisen oder sich mit seiner Position profund auseinanderzusetzen.³

Bereits Leibniz lehrt, dass die menschliche Seele unter keinem Einfluss stehe, weil sie selbständig, vollständig und abgeschlossen sei (vgl. Leibniz 1998). Dies besagt nach Leibniz, dass die Seele ihre Vorstellungen aus eigener Kraft entwickeln kann. Dabei begreift er die Seele als Kraft und zugleich Kraftzentrum, was darauf hindeutet, dass es nichts gebe, so Leibniz, was in die Seele hineingelangen könne, und was in ihr sei, wohne ihr von Anfang an inne. Wahrnehmungen und ihre Erinnerungen seien zwar das Ursprünglichste des menschlichen Vorstellens. Doch aus rein mechanistischer Verknüpfung und Zerlegung von Wahrnehmungen entstehe nach Leibniz keine Vorstellung von Allgemeinem (vgl. Poser 2010). Für Leibniz ist alles Kraft, Denken und Begehren. Die Welt ist daher keine Maschine. Bereits Descartes hat Schwierigkeiten, den Dualismus zwischen Seele und Körper zu präzisieren. So unterscheidet er beide Substanzen nur auf der theoretisch-methodischen Ebene, indem er den Körper als eine Maschine begreift, die auf die Seele einwirkt. Ausgehend von der Alltagserfahrung (insbesondere mit den Leidenschaften) versucht Descartes die Seele und den Körper zu vereinen. Leibniz lehnt die cartesianische Auffassung von Materie ab. Für ihn besteht das gesamte Universum aus Monaden, die er als einfache Substanzen ohne Teile, als Atome der Natur definiert.

Der Unterschied zwischen Körper und Seele besteht nach Leibniz darin, dass in der Seele die eigene Anstrengung und die äußeren Eindrücke dauerhaft im Gedächtnis bleiben, während im Körper diese beiden Elemente nur vorübergehend als Produktion der Bewegung existieren. Wie lässt sich dann das Verhältnis von Seele und Körper denken? Nach Leibniz geschieht alles so, als hätte Gott zwei Uhren geschaffen, die er mit der gleichen Geschwindigkeit eingestellt hätte, die er in Harmonie gebracht hätte. Es gibt eine vorher festgelegte Harmonie: Der Körper

3 In der deutschen Philosophie der Frühaufklärung hatte nicht Leibniz, sondern vielmehr Christian Thomasius in seiner 1691 erschienenen Abhandlung über den *Versuch von dem Wesen des Geistes* die Debatte über den Leib-Seele-Dualismus ausgelöst. Es ging Thomasius dabei allerdings nicht darum, ein eigenes philosophisches Konzept zu entwickeln, geschweige denn die beiden Substanzen eindeutig voneinander abzugrenzen. Das lag insbesondere daran, dass er mit der scholastischen Terminologie operierte, ohne diese kritisch zu reflektieren. Thomasius wurde deshalb Eklektizismus und Plagiat vorgehalten. Neben Amo meldeten sich andere Philosophen in Deutschland, wie Ludwig Philip Thümmig (1697-1928), Johan Christoph Gottsched (1700-1766), Johan Heinrich Winckler (1703-1770) etc. und später Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) oder auch Georg Friedrich Meier (1718-1777) mit eigenen Beiträgen zur Leib-Seele-Problematik zu Wort.

reguliert sich gemäß den wirksamen Ursachen, die Seele gemäß den endgültigen Ursachen und es besteht eine Harmonie zwischen den wirksamen Ursachen und den endgültigen Ursachen (vgl. Leibniz 1710). Gott schuf so viele Substanzen wie möglich mit einem Minimum an Mitteln. Zwischen den Substanzen gibt es tatsächlich keinen wirklichen Einfluss. Sie sind »fensterlos« und können daher nicht kommunizieren. Doch auf metaphysischer Ebene wirken die Monaden nur nach diesem Prinzip der vorher festgelegten Harmonie aufeinander ein.

Schließlich fasst Leibniz die menschliche Seele als eine Vernunftkraft auf, die zum Selbstbewusstsein und durch Reflexion zu deutlichen Vorstellungen gelangen kann. Somit liege das Wissen des Menschen in seiner Seele eingeschlossen. Will der Mensch zur Erkenntnis gelangen, so kann er nach Leibniz nur deswegen handeln, um dieses Wissen zu entwickeln oder zum Bewusstsein zu bringen. Kurz: Leibniz weist damit der menschlichen Seele die Fähigkeit zu, die volle Erkenntnis vom Seienden zu erreichen.

Während Amo seinem »Landmann« Leibniz jegliche Kritik erspart, greift er die cartesianische Auffassung von den Leidenschaften der Seele vehement an und argumentiert, dass nicht die Seele, sondern der Körper Empfindungen aufnehme. Im *Traktat* bemerkt Amo folgendes:

»Die Empfindung ist die in den Sinnesorganen vorhandene Empfindungsqualität. Sie wird dreifach betrachtet: physisch, moralisch, logisch [...] Physisch ist jede Empfindung entweder angenehm oder unangenehm – die erstere heißt Lust, die letztere Unlust –, oder sie ist aus beiden gemischt. Süßigkeit, Bitterkeit, Kitzel [...] Moralisch in Betracht kommt jede habituelle Empfindung; sie wird Gewohnheit genannt und ist entweder gut oder böse; jene heißt Tugend, diese Untugend [...] Logisch ist jede Empfindung, die in den Sinnesorganen oder im Gedächtnis vorhanden oder nicht vorhanden ist« (Amo 1965a, Kap. IV, § 1 – §4).

In der *Apatheia der menschlichen Seele* (vgl. Amo 1965b; Amo 1965a, Kap. IV) führt Amo aus, dass die Leidenschaften und sonstigen Affekte, die dem Geist zugeschrieben werden, ausschließlich dem Körperlichen oder Leiblichen angehören und fährt fort: Da die Seele immateriell sei, könne sie weder empfinden noch durch Berührung (gegenseitige Wechselwirkung), durch Durchdringung oder durch Verbindung leiden, weil ihr die Sinnesorgane fehlen (vgl. Amo 1965b, Kap. 1). Amo rechtfertigt sich mit dem Argument, der Mensch bestehe, wie auch Descartes lehrt, zwar aus zwei wesentlichen Teilen, nämlich aus Seele und Körper; doch er empfinde die materiellen Dinge nicht von seiner Seele, sondern von seinem lebenden organischen Körper aus, welcher sein sich bewegender Teil sei.

Die Seele bezeichnet Amo zudem als eine Wesenheit, die nicht von etwas Materiellem zu einer Tätigkeit gezwungen oder angeregt wird, sondern nur aus freiem Antrieb ihre Tätigkeiten von innen heraus bestimmt, um ihr wahres Ziel, nämlich die reine Tätigkeit sowie die Vervollkommenung der menschlichen Existenz, zu er-

reichen. Empfindet der Mensch durch den Körper, so tut er dies nur durch die Tätigkeit seiner Seele aufgrund deren Verbindung und Wechselwirkung mit dem Körper (vgl. Amo 1965b, Kap. II).

2. Regeln, Prinzipien und Ziele der Geschichtsschreibung

Die Erudition und die Polyhistorie stellen nach Amo die notwendigen Voraussetzungen für die Geschichtsschreibung dar, insofern sie dem Ziel dienen, das Gedächtnis zu bewahren, an das Vergangene zu erinnern und das Vergessen sowie das Unwissen (die Ignoranz) zu verhindern (vgl. Amo 1965a, Kap. IV, Abschnitt VII). Es geht ihm darum, dass die »Ideen in der Anlage des Gehirns zu künftigem Gebrauch zurückbleiben« (Kap. V, §3).⁴ Aufbauend auf dieser Erkenntnis legt Amo, wie in der folgenden Liste gezeigt wird, die für die Geschichtsschreibung relevanten Bedingungen sowie grundlegenden Prinzipien fest und beschreibt die Regeln zu deren Beachtung.

Das philosophische Hintergrundwissen

Das philosophische Hintergrundwissen ist nach Amo die erste Bedingung der Geschichtsschreibung. Es entsteht aus der Beschäftigung mit den Lehrmeinungen und Manuskripten sowohl der bekannten Denker (Amo hat sich z. B. mit Platon, Aristoteles, Cicero, Augustin, Thomas von Aquin, Descartes etc. auseinandergesetzt) wie der unbekannten und ignorierten Autoren (vgl. Abschnitt XIV, §1f.). Um zu diesem Wissen zu gelangen, soll man »in der Literatur in den [...] Wissenschaften und Bildungsfächern und in der gesamten Philosophie gut beschlagen sein« (Kap. VIII, Abschnitt I, §2). Die Auseinandersetzung mit historischen Werken soll indessen zeigen, woraus ihre Bedeutung und Originalität in der gegenwärtigen Zeit besteht (vgl. Kap. I, §5).

Das polyvalente Wissen

Für das polyvalente Wissen, das später enzyklopädisches Wissen genannt wird, sind nach Amo alle Kenntnisse der Ethik, der Logik, der Metaphysik, der Hermeneutik, der Theologie, der Physik, der Medizin und der Mathematik unabdingbar (vgl. Kap. 1).⁵ Das polyhistorische Wissen hingegen setzt voraus, dass man mit allen Methoden, Theorien und Personen der Geschichte sehr gut vertraut ist.

4 Amo setzt Gedächtnis und Repetition gleich. Es geht ihm dabei darum, Ideen zu wiederholen, da sie in der Erinnerung bleiben (vgl. Kap. T, Abschnitt III, § 7).

5 Amo spricht selber nicht von Polyvalenz, sondern von einer Art generalisierendes Wissen, das er vom spezialistischen Wissen abgrenzt. Man würde heute vom Generalisten sprechen (vgl. Kap. VIII, Abschnitt I, §1 und §2).

Die Authentizität

Amo misst der Authentizität (Echtheit) große Bedeutung bei, denn er glaubt, dass deren genaue Beachtung helfen kann, Plagiat und Verfälschung, d. h. falsche Referenz zu vermeiden (vgl. Kap. VIII, Abschnitt V, §4 und §5). So schreibt er: »Alles, was zum Ziel und Vorhaben des Autors im Widerspruch steht, ist fremd« (Kap. VIII, Abschnitt V, §6).

Die Glaubwürdigkeit und die Unparteilichkeit

Der Glaubwürdigkeit (vgl. Abschnitt III, §2f.) und der Unparteilichkeit, was heute als Objektivität und wissenschaftliche Stringenz bezeichnet wird, kommt ein hoher Stellenwert bei Amo zu. Er bemerkt dazu folgendes: »Nebensächlich sind der Stil, die Eigentümlichkeit, die Stellung, die Religion, die Partei, die Lehrmeinungen usw. des Autors« (Abschnitt III, §6).

Die Mehrsprachigkeit

Für Amo muss jeder polyhistorische Denker »sehr vieler Sprachen kundig sein« (Kap. VIII, Abschnitt I, §2). In diesem Zusammenhang geht Amo von seiner eigenen Erfahrung als multilinguaem Denker aus. Denn er konnte sich mit Originaltexten in lateinischer, französischer, deutscher und englischer Sprache auseinandersetzen.

Die Methodenpräzisierung und der Stil (Kap. VIII, Abschnitt I, §5)

Damit ist die Präzisierung der anzuwendenden Deutungsmethode gemeint. Unter Methode versteht er »die Ableitung eines Themas aus vorher gesetzten Prinzipien« (Abschnitt VI, §1). Amo stellt neben der analytischen und synthetischen Methode auch die aristotelische Methode dar, die »mit Argumenten«, sowie die sokratische Methode, die »mit Fragen« angewandt werden (vgl. Abschnitt VI, §3). Doch Amo selbst bevorzugt die Dialektik und die Hermeneutik (vgl. Abteilung IV des speziellen Teils, Kap. III, Abschnitt i, §2ff.). Bezüglich der Methoden geht es seiner Ansicht nach darum, (a) die Intention zu bestimmen, die man hat (heute spricht man von der Motivation), (b) das Objekt zu benennen, das man untersuchen oder erkennen will und (c) den Zweck (die Zielsetzung) zu erläutern, den man verfolgt.

Bezüglich des Stils soll er dem »Brauch und dem Geist der Sprache und der Zeit« folgen (Kap. VII, Abschnitt III, §4).

Drei wesentliche Prinzipien sind bei der Erfüllung der genannten Bedingungen zu beachten:

- **Das Objektivitätsprinzip.** Die Geschichtsschreibung setzt nach Amo dringend eine objektive Auffassung der Dinge voraus, so dass man »den Archetypus des Dings« selbst beschreibt, das erkannt wird. Außerdem muss man »unparteiisch nach Wahrheit streben« (§7).
- **Das Hypothesenprinzip.** Nach Amo ist es bei der Geschichtsschreibung dringend erforderlich, verschiedene Hypothesen aufzustellen und zu formulieren, die danach zu überprüfen und auszuwerten sind. Das Hypothesenprinzip, das »von einem Vorausgesetzten zum anderen« (Kap. I, Abschnitt VIII, §3) verfährt, dient dazu, alle möglichen Fiktionen auszuschließen (vgl. Abschnitt IV, §5).
- **Das teleologische Prinzip.** Dem teleologischen Prinzip als »rein forschender Erkenntnis« kommt die Funktion zu, den Text entsprechend seinem Zweck auszulegen und zu verfassen (vgl. Kap. I, Abschnitt VIII, §2).

Nach Amo muss die Geschichtsschreibung zwei Ziele in Einklang bringen, um historische Ereignisse objektiv darzustellen und verstehbar zu machen: Dem heuristischen Ziel, welches die Entstehung und die Wirkungen der philosophischen Begriffe zu erfassen hat, stellt Amo das hermeneutische Prinzip gegenüber. Das heuristische Prinzip zeigt, (a) wie philosophische Begriffe in den vergangenen Epochen gedacht und definiert wurden, und (b) wie sie im Kontext der Gegenwart rezipiert, reflektiert und zu Ende gedacht werden können. Die hermeneutische Geschichtsschreibung zielt hingegen darauf, (a) die Wissenslücken der Alten zu schließen, b) die Grenzen des zeitgenössischen Denkens aufzuzeigen und c) Modelle für zukünftiges Philosophieren zu entwickeln.

3. Hermeneutik und Geschichte

Nach Amo ist die Hermeneutik keine bloße Interpretationsphilosophie, sondern vielmehr ein methodisches Prinzip des Verstehens und Begründens der zu untersuchenden historischen Zeugnisse im gegenwärtigen Kontext. In seinem Traktat schreibt er: »Die Kunst des Interpretierens oder die Hermeneutik ist die Fertigkeit des kontemplativen Intellekts, den Sinn eines speziellen Textes durch Heranziehen logischer Regeln und geeigneter Mittel zu ergründen« (Kap. VIII, Abschnitt IV, §1).

Dabei weist Amo dem Interpreten die Aufgabe zu, »dass er (1) gebührende Aufmerksamkeit walten lasse, (2) kontemplativ übe und (3) den Gegenstand des Themas klar vor Augen habe« (Kap. VIII, Abschnitt II, §1). Um aber seine Glaubwürdigkeit nicht zu verspielen, müsse der Interpret seine Zeugnisse sowie den Zeugen (Autor) genau erwähnen und nicht stillschweigend die Quellen leugnen. Hermeneutik ist nach Amos Verständnis ohne die Dreiheit von Autor, Schrift und Interpret unglaublich oder nicht authentisch. Um glaubwürdig zu wirken, soll der Interpret (Philosophiehistoriker) »die Eigentümlichkeit« des Autors gut kennen,

unparteiisch nach Wahrheit streben und die wahre und falsche Lesart erforschen. Gleichwohl warnt Amo vor einer doktrinären Interpretation, die nur den Regeln der Logik und Grammatik folgt, während viele Fragen offenbleiben. Denn »jede Interpretation hat nur bei einer Unklarheit Erfolg, die sich beseitigen lässt« (Kap. VIII, Abschnitt V, §10).

Überdies unterscheidet Amo zwischen genereller und spezieller Betrachtung. Die generelle Betrachtung setzt nach seiner Ansicht voraus, dass jeder Kritiker ein Polyhistoriker und sehr vielen Sprachen kundig sei. Spezielle Betrachtung ist auf ein Bildungsfach beschränkt, doch der Autor soll Kenntnisse über die gesamte Philosophie besitzen. Er muss die Regeln der Schrift und der Lektüre beachten (d. h., er soll die Projektion der eigenen Meinung in den Text vermeiden). Amo warnt vor Fiktionen und Vermutungen. Er unterscheidet zwischen doktrinärer und authentischer Interpretation. So folgt z. B. die Bibelinterpretation der Theologen oder der Rechtsgelehrten anderen Prinzipien (z. B. das Gesetz ist zwar hart, aber geschrieben. Sie setzt aber eine Dunkelheit voraus, die behoben werden kann, ohne den Sinn des Gesetzgebers zu verändern). Die logische Interpretation hingegen ist entweder extensiv (Ausweitung des Gegenstandes) oder restriktiv (einschränkend), z. B. bis das Gegenteil bewiesen ist.

Bezüglich der Interpretation der Geschichte empfiehlt Amo, die Vergangenheit nicht durch selektive und spezielle Momente oder Ereignisse zu interpretieren, sondern nur in ihrer Allgemeinheit zu untersuchen. Ein Philosophiehistoriker sollte demnach ein Generalist, d. h. ein Denker mit interdisziplinärem Geist sowie mit mehrsprachigen Kenntnissen sein. Dem Generalisten stellt Amo einen Historiker mit spezialisiertem Blick gegenüber, der nur mit einer Disziplin oder mit einem wissenschaftlichen Gebiet vertraut ist. Doch ein guter Historiker, der die Regeln der Schreib- und Lesekunst gut beherrscht, sollte nach Amo auch gut in der Lage sein, seinen Wissenshorizont auf andere Wissensgebiete zu erweitern.

4. Amos Vorurteilkritik und das Afrikaner*innen-Bild aus den Texten von Immanuel Kant und Georg Friedrich Wilhelm Hegel

Auch große Denker unterliegen nicht selten den Lastern ihres Zeitalters. Die berühmten Klassiker der deutschen Philosophie sind davon nicht verschont geblieben, denn die Natur und die Zusammensetzung ihrer Texte spiegeln weitgehend die kollektive Arroganz ihrer Epoche wider. Angeregt durch den damals verbreiteten Stolz und Überlegenheitskomplex amüsieren sich insbesondere Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel als geistreiche Europäer über die Afrikaner*innen. Trotz Unkenntnis von Afrika und seinen Bewohner*innen wagen es die beiden Philosophen, Schriften wie *Physische Geographie* (Kant) (vgl. Kant 1802/1987) und *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* (Hegel) (vgl. Hegel 2010) zu verfassen,

die bis heute keinerlei Freude bei den Leser*innen aufkommen lassen. Wörtlich schreibt Kant: »Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Rasse der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent«. Er fuhr fort: Die Schwarzen Afrikas »sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften« (Kant 1987, AA IX, 316).

Hegel seinerseits sagt über den*die Afrikaner*in, er*sie stelle »den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar« und folgert daraus, dass bei den Schwarzen Afrikas »nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden« und »ihr Bewusstsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen« sei. Hegel glaubte tatsächlich die Ursachen der Probleme Afrikas in seiner *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte* zu erklären. Dabei verwechselte er die Realgeschichte Afrikas mit den Vorurteilen, die er auf diesen Kontinent projiziert.

Nach Hegel kann es keine Philosophie ohne die Geschichte geben. Als Geschichte bezeichnet er alle Ereignisse der Vergangenheit, die er nicht als einfache Vergangenheit, sondern als ein gegenwärtiges Vergangenes, d. h.d. h. als eine Vergangenheit begreift, die in der Gegenwart gedacht wird. Es sei sodann die Gegenwart, sagt Hegel, die alle vorherigen oder historischen Ereignisse außer Kraft setzte und gegenwärtig werden lasse. Der Zweck der Geschichte sei zudem die Verwirklichung der Freiheit. Hegel begreift Freiheit als historische Kategorie, die sich nur im Staat als einer wirksamen Assoziation zum Schutz der gemeinsamen Interessen der Bürger*innen manifestiere. Die Funktion des Staates sei es, alles zu unternehmen, um besondere und allgemeine Interessen in Einklang zu bringen. Der Staat sei somit die Vollendung der Geschichte, insofern sie alle anderen gesellschaftlichen Institutionen abschaffen lasse, die die nationale Einheit verhindern.

Spricht Hegel von Weltgeschichte, so versteht er darunter die Geschichte der Freiheit, d. h.d. h. den »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.« Damit meint er einen Fortschritt, den alle Völker als absolute Bedingung der Freiheit erkennen müssen. Zudem betrachtet Hegel die Epochen der Weltgeschichte als Etappen eines Wegs, der zur Perfektion der Freiheit führe. Diese Epochen haben nach Hegel nicht in Schwarzafrika stattgefunden, sondern in der östlichen (Orientalen, einschließlich Nordafrikas) und westlichen Welt mit Hilfe von großen historischen Persönlichkeiten wie Alexander, Cäsar und Napoleon, die den Weltgeist durch ihre Ideen, ihre Handlungen und ihre Reden verkörpert haben. Sicherlich würde Hegel diese These heute revidieren und auch Schwarzafrikaner*innen in seine Liste von Persönlichkeiten der Weltgeschichte einbeziehen, wenn er nicht nur Nelson Mandela, sondern auch Diktatoren wie Lenin, Hitler, Stalin, Mussolini, Idi Amin, Mobutu, Bokassa etc. gekannt hätte.

Schließt Hegel Afrika südlich der Sahara von der Geschichte aus, so will er dort keine bewussten Vollstrecker*innen des Weltgeistes identifiziert haben, die in der Lage gewesen sind, mittels ihres Verstandes an der geistigen Entwicklung

der Welt mitzuwirken und Staaten aufzubauen. Da Afrika nach Hegel weder Bewegung noch Fortschritte in Richtung Freiheit zeigt, schließt er daraus, dass dieser Kontinent nicht zur historischen Welt gehört.

Auf welche Quellen sich Kant und Hegel stützen, um ihre Gedanken von der »Geschichtslosigkeit« (Hegel) und »Unvollkommenheit« Afrikas zu formulieren, ist philosophisch nicht nachvollziehbar. Jedenfalls sind unter ihrem Einfluss bemerkenswert eurozentristische Schulen entstanden, die bis heute mehr Vorurteile, Scherze oder Spottwitze reproduzieren als nützliche Lektionen über Afrika und seine Völker bieten. Insbesondere Hegel ist aufgrund seines leeren Geschichtsgeschwätzes längst zum wichtigsten Wegbereiter des Afropessimismus geworden, der heute noch fortbesteht und die Verständigung zwischen Europäer*innen und Afrikaner*innen massiv erschwert.

Hätten Hegel und Kant Amo gelesen, und wenn sie ihn lesen, auch richtig verstanden, so wäre ihnen ihr leeres Geschwätz über Afrikaner*innen nicht unterlaufen. Im Traktat fasst Amo die Hermeneutik als eine philosophische Disziplin auf, die dazu beitragen könnte, die geistige Einseitigkeit sowie Vorurteile zu überwinden, wobei jedes Vorurteil nach seiner Ansicht negativ ist, weil es von seinem Prinzip her auf einem Irrtum des Verstandes beruht. Mit anderen Worten, »Irrtümer und Vorurteile entstehen auf eine und dieselbe Weise, nämlich aus dem Intellekt« (Amo 1965a, Kap. IV, Abschnitt VIII, §1). Das Vorurteil ist daher keine Folge von falscher Erkenntnis, sondern sie entsteht vielmehr aus dem Fehlen von Erkenntnis schlechthin. Aus Unkenntnis wird die Autorität als Wahrheit, nicht Wahrheit als Autorität zur Geltung gebracht.

Amo weist nachdrücklich darauf hin, dass sich die Autorität auf das Vorurteil berühmter Männer gründet, die alles für wahr und sehr gut erklären, was sie selbst festgesetzt haben. Das Vorurteil ergibt sich daraus, etwas anders zu verstehen und zu erkennen, als es an sich ist. Der Irrtum selbst beruht nach Amo nicht allein auf der Ignoranz, sondern auch auf der Unachtsamkeit, dem Vergessen, der Überstürzung (aus Ungeduld) und dem Mangel an gutem Willen. Damit verbunden ist die prinzipielle Neigung zu bestimmten Dingen oder die kategorische Abneigung gegen sie. So entsteht beispielsweise das Vorurteil aus Plattheit, dem Neuen skeptisch gegenüber zu stehen und lediglich dem Bekannten oder Gewohnten zu folgen.

Amo kritisiert nicht zuletzt das »Vorurteil der Antiquität« (§4), welches darin besteht, nur dem, was von den Alten kommt, Wahrheit zu bescheinigen, sowie das »Vorurteil der Tradition« (§5), allen Überlieferungen unverändert und unhinterfragt Glauben zu schenken. Bezüglich der Wissenschaft spricht Amo vom Vorurteil der Subtilität, welches der Erforschung belangloser und unnützer Dinge zugrunde liegt. Schließlich ist Amo der festen Überzeugung, dass Vorurteile allgemein negativ und damit zu überwinden sind.

Dass Kant und Hegel trotz ihrer beschämend wirkenden, ja beleidigenden Texte, welche allerdings nur für ihre individuelle Biographie und nicht für die Philo-

sophie selbst von Bedeutung sind, bislang eifrige und rufliebende Verehrer*innen sowie Bewunder*innen in Afrika gefunden haben, die ihre Lehren überall preisen, zeugt nicht zuletzt von ihrer philosophischen Größe. Vor diesem Hintergrund erscheint ein fairer, ehrlicher und produktiver Umgang mit ihren Texten sinnvoll. Es wäre daher ratsam, die Fehler von derart großen Meisterdenkern nicht als kulturelle Schande anzusehen oder sie schlichtweg zu verleugnen, zu übergehen oder zu bagatellisieren. Es waren einfach intellektuelle Versäumnisse, die in Zukunft nicht wieder passieren sollten. Aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen, bedeutet auch, sie als kaum vermeidbare moralische oder ethische Begleiter des Lebens anzunehmen.

Kurz: Die Philosophie kann weder die intellektuellen Fehler beseitigen, die Kant und Hegel durch die Diskreditierung der Afrikaner*innen begangen haben, noch Reue oder Schuldgefühle für ihre beschämenden Darstellungen an ihrer Seite empfinden. Sie kann, wenn überhaupt, lediglich Orientierungshilfe zur Vermeidung von Interpretationsfehlern bieten, die insbesondere explizit rassistischen, afrophobischen und diskriminierenden Charakter haben, indem sie zeigt, wie das Verstehen textueller Überlieferungen differenziert herausgearbeitet und umgesetzt werden kann.

Die Differenzierung zielt weder auf die Apologie noch auf die kategorische Verurteilung klassischer Philosoph*innen. Sie kann lediglich dazu beitragen, die in manchen Textteilen enthaltenen Vorurteile, Beleidigungen und kognitiven Defizite erkennbar und als solche so zu benennen, damit ihre Untersuchbarkeit aus verschiedenen kulturellen Perspektiven überhaupt erst möglich wird. Zudem ist die Differenzierung in der Regel eine Grundvoraussetzung, ohne die ein objektiver Umgang mit den umstrittenen Texten von Kant und Hegel kaum möglich ist, insofern sie daran hindern kann, dass man sich passiv in der Bewunderung für einen berühmten Autoren verliert oder ihm blind die Treue schlechthin hält.

Schließlich ermöglicht es die Differenzierung, die üblen Texte weder zurückzuweisen noch die darin enthaltenen ehrlichen Passagen einseitig zu glorifizieren, sondern vielmehr einer sachlichen und kompromisslosen Kritik zu unterziehen. Ausgehend von dieser Annahme wird der Philosophie in diesem Zusammenhang die Aufgabe zugewiesen, methodische Grundlagen für ein unparteiisches, transparentes und umfassendes Studium aller klassischen Texte zu bieten. Denn nur so kann es gelingen, einerseits die gedanklichen Irrtümer insbesondere von Kant und Hegel im Hinblick auf ihre deplatzierten Äußerungen über andere Völker zu verdeutlichen und andererseits zu zeigen, dass ihre Herangehensweisen in der Beschäftigung mit außereuropäischen Kulturen und Geistes Traditionen keineswegs dem rationalen Anspruch genügen, die sie selbst der Philosophie zuschreiben. Tatsächlich begreifen Letztere die Philosophie als eine Reflexion, die stets auf Kritik ausgerichtet sein müsse. Damit überfordern Kant und Hegel mit ihren (teilweise unkritischen) Texten, welche die intellektuelle Überlegenheit der Europäer*innen

behaupten, nicht nur sich selbst, sondern auch ihre treuen Leser*innen, die ihrerseits ebenfalls nicht frei von Vorurteilen sind. Zusammenfassend besteht die aus diesen Ausführungen zu ziehende Schlussfolgerung lediglich in der nüchternen Erkenntnis, dass man mit Vorurteilen niemals das vollkommene Wissen erlangen kann.

Mit ihren maßlosen Vorurteilen gegenüber Afrika verletzen Kant und Hegel eindeutig die von Amo beschriebenen Regeln für die objektive Interpretation der Geschichte. Sie wären sogar wirkliche Feinde der historischen Vernunft in den Augen Amos. Historisch-hermeneutisch geht es Amo darum zu zeigen, dass man Autoren und deren Werke nicht nur sorgfältig und nüchtern gelesen und studiert, sondern auch sinngemäß verstanden haben muss, wenn man Philosophiegeschichte schreibt. Das *Traktat* zeichnet sich dabei als Anleitung in das historische Denken und Schreiben aus, wendet sich gegen dogmatische Geschichtsschreibung und schließt alle Gebiete der Erudition, Medizin, Physik, Theologie etc. mit ein. Von Amo können wir heute lernen, dass nur ein gutes Verständnis der Vergangenheit es uns ermöglicht, das Wissen zu erzeugen, das für alle Völker und Kulturen annehmbar ist.

5. Schlussbetrachtung

Anton Wilhelm Amo hat seine Philosophie der Hermeneutik und der Geschichte dem Vorurteilsproblem gewidmet, welches heute noch ein großes Hindernis nicht nur für die internationalen Begegnungen, sondern auch für die Erinnerungsarbeit darstellt. Bei ihm sind Vorurteile immer negativ, wenn sie auch für diejenigen, die sie benutzen, als Urteile, d. h. einzige Wahrheitskriterien betrachtet werden. Nach Amo sind Urteile, die gegen andere Menschen gerichtet und von ihnen als beleidigend, herabsetzend, verletzend, ja verunglimpfend empfunden werden, Vorurteile, egal ob sie begründet sind oder auf bloßen Meinungen beruhen. Im Bewusstsein der Tatsache, dass den meisten Menschen, die sich mit ihren eigenen Kulturen eng verbunden fühlen, dem Dilemma der überlieferten Urteile und Vorurteile gegenüber anderen Menschen und Kulturen ausgesetzt sind, von dem sie sich nur schwer lösen können, schlägt Amo die Anwendung von rationalen Gesetzen, Regeln und Normen vor, die »zur Humanität« verpflichten (vgl. Kap. VIII, Abschnitt V, §10, Regeln I – XIII). Amo glaubt zwar an eine gerechte Welt, war sich indessen bewusst, dass Gerechtigkeit weder durch bloßen Appell noch durch philosophisches Denken zustande kommt, sondern nur durch die »Ratio des Gesetzes« herrschen kann: »Die Gerechtigkeit wird nicht durch das Denken bestimmt, sondern durch die Gesetze« (Regel VI). Doch Amo warnt vor einem bloßen Appell an die Gesetze: »Man soll nicht immer an das Gesetz appellieren« (Regel VIII). Das Gesetz muss nämlich der Ratio (dem Vernunft- oder Verstandesdenken) angemessen sein, damit es auch gerechte

Anwendung findet (vgl. Regel IX). Daraus erhellt sich, dass Gerechtigkeit aus der philosophischen Reflexion hervorgehen muss, bevor sie als Gesetz zur Anwendung kommt. Auf diese Weise macht Amo die Philosophie und damit seine Gerechtigkeitskonzeption zu den zentralen Bausteinen der universellen Verständigung. Mit seiner Hermeneutik will Amo nicht zuletzt erreichen, dass die Geschichtsschreibung dazu genutzt wird, nicht nur an die überlieferten Ideen und Geschehnisse der Vergangenheit beständig zu erinnern, sondern auch um dem Vergessen sowie dem Unwissen (der Ignoranz) effektiv und dauerhaft entgegenzuwirken.

Literaturverzeichnis

- Amo, Antonius Guiliemus. 1738. *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*. Halle.
- Amo, Antonius Guiliemus. 1965a. *Traktat über die Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren*. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Amo, Antonius Guiliemus. 1965b. *Die Apatheia der menschlichen Seele oder über das Fehlen der Empfindung und der Fähigkeit des Empfindens in der menschlichen Seele und das Vorhandensein von beiden in unserem organischen lebenden Körper*. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Descartes, René. 1971. *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung*. Ditzingen: Reclam.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (gehalten 1830/1831)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1987. »Physische Geographie, Band 2.« In *Kants Werke: Akademie-Textausgabe, Bd. 9, Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Berlin: De Gruyter.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1710. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*. Amsterdam: Troyel.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1996. »Versuche in der Theodisée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels.« In *Philosophische Werke, Band 4*, herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1998. *Die Prinzipien der Philosophie und Monadologie (Principes de la philosophie ou la Monadologie)*, herausgegeben von Hartmut Hecht. Stuttgart: Reclam.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2011. »Anton Guillaume Amo, le père de la modernité philosophique africaine.« In *Héritage du Discours Théologique Négro-Africain. Mélanges en l'honneur du Prof. Dr. Bimwenyi-Kweshi*, herausgegeben von Nsapo Kalamba, Mubabinge Bilolo, 69–83. München u. a.: African University Studies.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2013. »Afrika als Erinnerungsort und Erinnerungsarbeit. Eine philosophische Perspektive.« In *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte*

- der deutschen Kolonialgeschichte*, herausgegeben von Jürgen Zimmerer, 487-501. Frankfurt a. M.: Campus.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2014. »Amo et Hegel: Deux vies, deux philosophies.« *Géopolitique Africaine* 52, 3.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2014. »Anton Wilhelm Amo: Ein Wegbereiter der modernen deutschen Philosophie?« In *Warum lernt und lehrt man Deutsch in Afrika? Autobiographische Ansichten und didaktische Erfahrungen. Festschrift zu Ehren von Anton Wilhelm Amo*, herausgegeben von dems., 11-28. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2020. »Amo's Hermeneutics and Hegel's Historical Prejudices against Africa.« *Philosophy Study* 10, 6: 329-336.
- Poser, Hans. 2010. *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Spinoza, Baruch. 1870. *Theologisch-politische Abhandlung. Kritik an der religiösen Intoleranz und ein Plädoyer für eine säkularisierte Gesellschaftsordnung*. Berlin: Heimann.

Anton Wilhelm Amo und die traditionelle Logik

Andrej Krause

In seiner zweiten großen schriftlichen Abhandlung, dem 1738 in Halle in der Kittlerschen Offizin erschienenen *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* behandelt Anton Wilhelm Amo Themen der traditionellen – aristotelischen – Logik.¹ Ein Kompendium dieser traditionellen Logik stellen die um 1240² von Petrus Hispanus verfassten *Summulae logicae* dar, wenngleich diese auch logische Neuerungen enthalten. Obwohl Amo sich nun nicht ausdrücklich auf Petrus bezieht, stimmt er mit ihm oft überein, teilweise wörtlich. Im Folgenden sollen Amos Ausführungen zu einigen Themen der traditionellen Logik dargelegt, kurz diskutiert und, sofern passend, mit den *Summulae* (im Folgenden zitiert nach der lateinischen Ausgabe von 1972 mit der Angabe von Abhandlung und Abschnitt) verglichen werden. Dies betrifft konkret Amos Einteilungen der Termini und Sätze (genauer: der Aussagesätze, *propositiones*) sowie der Schlüsse bzw. Argumentationen. Eine ausführliche Gegenüberstellung mit den von ihm verwendeten logischen Schriften des Aristoteles ist nicht beabsichtigt, ebenso wenig eine Betrachtung der von ihm genutzten logischen Abhandlungen des 17. bzw. 18. Jahrhunderts, von denen die *Idea philosophiae rationalis seu logica* des Petrus a Sancto Josepho Fuliensi von 1654, der *Philosophiae Aristo-Thomisticae Cursus* des Augustinus a Virgine Maria von 1664 und die *Logica* des Johannes Clericus von 1710 zumindest erwähnt seien.

1 Dieses Werk (abgekürzt: *Tractatus*) wird im Folgenden nach der lateinischen Ausgabe von 1968 mit der Angabe der dortigen Seitenzahl zitiert. In eckigen Klammern wird zusätzlich die Seitenzahl der deutschen Übersetzung angegeben. Zur Biographie Amos vgl. etwa Brentjes 1976, Firla 2002 u. Abraham 2004, zu Aspekten seines philosophischen Werkes etwa Hountondji 1983, 118–128, Edeh 2003, Wiredu 2004, Mabe 2007, 51–95, Krause 2009, Ette 2014 u. Somet 2016, 11–43.

2 Zur Abfassungszeit vgl. Degen 2006.

1. Termini und Sätze

Zu den Termini

Termini sind sprachliche Ausdrücke (vgl. zum Folgenden *Tractatus* 242–245 [251–253]). Sie werden von Amo in mehrfacher Hinsicht eingeteilt, zunächst hinsichtlich dessen, ob sie leer (*inanis*) oder bezeichnend (*significativus*), d. h. ein Zeichen (*signum*) sind. Letztere – und nur um diese soll es jetzt gehen – werden intentional, mit einer gewissen Absicht, gebraucht. Diese Termini sind einfach oder zusammengesetzt (*terminus simplex*, *terminus compositus*), je nachdem, ob sie etwas Einfaches oder Zusammengesetztes bezeichnen. Das Bezeichnete ist eine Idee (*idea*) oder ein Ding (*res*). Dinge sind Substanzen oder Eigenschaften, wobei – und hier beruft sich Amo auf die traditionelle Kategorienlehre – Eigenschaften den Kategorien Quantität, Relation, Qualität, Wirken, Erleiden, Zeit, Ort, Lage oder Habitus angehören (vgl. *Tractatus* 101 [133], 140 [167], 215 [228]). Die Einteilung in *einfache* und *zusammengesetzte* Dinge könnte grundsätzlich sowohl die Substanzen als auch die Eigenschaften betreffen, inwiefern Amo jedoch einfache *Eigenschaften* annimmt, sei dahingestellt. Er unterscheidet aber klar zwischen einfachen und zusammengesetzten *Substanzen*. Erstere sind geistig, letztere materiell (vgl. *Tractatus* 132 [159]). In diesem Sinne einfache (= geistige) Substanzen sind Amo zufolge Gott, die menschlichen Seelen und die Geister (vgl. Krause 2009, 144ff.). Daher bezeichnet ein einfacher, nicht eine Eigenschaft bezeichnender Terminus gerade Gott, eine menschliche Seele oder einen Geist. Jeder *zusammengesetzte* Terminus, also jeder Terminus, der Zusammengesetztes bezeichnet, ist konkret oder abstrakt. Konkret ist er, wenn er Zusammengesetztes kollektiv bezeichnet, abstrakt, wenn er es distributiv bezeichnet. So kann etwa der zusammengesetzte Terminus »Mensch« eine Gruppe von Menschen als Ganzes bezeichnen, er kann aber auch jeden einzelnen Menschen dieser Gruppe bezeichnen. Im ersten Fall ist er konkret, im zweiten abstrakt. Termini, die Gruppen von einfachen Dingen – etwa die Gruppe aller menschlichen Seelen – bezeichnen, würde Amo vermutlich als zusammengesetzte Termini auffassen.

Termini werden weiterhin hinsichtlich ihres Umfangs (*respectu ambitus*) unterschieden, sie sind universell (*universalis*), partikulär (*particularis*) oder individuell (*individualis*). *Universell* sind sie, wenn sie alle Dinge, die unter den jeweiligen Begriff fallen, bezeichnen, etwa wenn der Terminus »Mensch« alle Menschen bezeichnet. Bezeichnen sie nur einige Dinge, die unter den jeweiligen Begriff fallen, sind sie *partikulär*, bezeichnen sie genau ein Ding, sind sie *individuell*. Wären alle *individuellen* Dinge *einfache* Dinge, dann wären alle *individuellen* Termini *einfache* Termini. Wäre beispielsweise Sokrates sowohl ein individuelles als auch ein einfaches Ding, so wäre der Terminus »Sokrates« individuell *und* einfach.

Die Unterscheidung der Termini hinsichtlich ihres Gebrauchs in Sätzen (*ratione usus in propositionibus*) führt zur Einteilung in kategorematische und synkategorematische Termini. Kategorematische Termini sind Subjekt oder Prädikat eines Satzes. Die restlichen Termini des Satzes sind synkategorematisch. Diese bezeichnen nicht von sich aus, sondern nur im Zusammenhang mit den kategorematischen Termini. Beispielsweise ist in dem Satz »Also ist Titius sterblich« »Titius« kategorematisch und »also« synkategorematisch.

Zu den Sätzen

Termini bilden Sätze. Auch diese werden von Amo in mehrfacher Hinsicht eingeteilt, erstens hinsichtlich dessen, ob sie einfach oder zusammengesetzt sind, zweitens hinsichtlich ihrer Qualität, d. h. ob sie bejahend oder verneinend sind, und drittens hinsichtlich der Quantität, also ob sie universell, partikulär oder individuell sind.³ Einen einfachen Satz nennt Amo auch einen kategorischen Satz. Dieser Satz sagt genau eines über eines aus (vgl. zum Folgenden *Tractatus* 219f. [232]). Das Ausgesagte ist das Prädikat, dieses wird prädiziert. Dasjenige, über das ausgesagt wird, ist das Subjekt, dieses subjiziert. Kategorische Sätze sind insofern einfach, als sie keine Sätze als echte Teile enthalten. Sie sind logische Elementarsätze. Ihre Hauptteile, Subjekt und Prädikat, können ihrerseits einfach oder zusammengesetzt sein. Dieses Einfach- oder Zusammengesetztsein darf nicht mit dem Einfach- oder Zusammengesetztsein eines *Terminus* verwechselt werden. So kann »Mensch« ein einfaches Subjekt, aber ein zusammengesetzter *Terminus* sein. Im Satz »Das Pferd ist ein Lebewesen« (*»equus est animal«*) sind sowohl Subjekt als auch Prädikat einfach. Im Satz »Das Pferd ist ein wieherndes Lebewesen« (*»equus est animal hinnibile«*) ist das Prädikat – »wieherndes Lebewesen« – zusammengesetzt, im Satz »Der gute Mann muss geehrt werden« (*»vir bonus est colendus«*) ist es das Subjekt – »der gute Mann«. Und schließlich sind im Satz »Der gerechte Mann ist der Liebe wert« (*»vir iustus est amore dignus«*) sowohl Prädikat als auch Subjekt zusammengesetzt.

Während einfache Sätze keine Sätze als echte Teile haben, bestehen zusammengesetzte Sätze aus mehreren einfachen Sätzen. Hierbei gibt es fünf Möglichkeiten der Verbindung von einfachen Sätzen (vgl. *Tractatus* 230 [240]). Diese kann mit den Termini »wenn«, »weil«, »also«, »und« oder »entweder – oder« (*»aut-aut«*) erfolgen. Das einschließende Oder wird an dieser Stelle nicht erwähnt. Die entsprechenden Sätze nennt Amo konditional (*»Wenn die Sonne scheint, ist*

3 Es lohnt sich, hier den lateinischen Text ausführlich zu zitieren, denn er stimmt, wie sich zeigen wird, fast wörtlich mit der entsprechenden Stelle in den *Summulae logicales* des Petrus Hispanus überein: »Propositiones considerantur vulgo secundum quaestiones quae? qualis? quanta? Respectu quaestionis quae? Propositio alia composita, alia simplex. Ratione quaestionis qualis? alia affirmativa, alia negativa. Ad quaestionem quanta? respondendum propositionem aliam esse vel universalem, vel particularem, vel individualem« (*Tractatus* 214 [228]).

es Tag«), kausal (»Weil die Sonne scheint, ist es Tag«), rational bzw. illativ (»Die Sonne scheint, also ist es Tag«), kopulativ (»Jeder Mensch besteht aus Seele und Körper«) und disjunktiv (»Entweder ist Petrus gerecht oder er ist ungerecht«).

Die Einteilung der Sätze hinsichtlich der Quantität, also hinsichtlich dessen, ob sie universell, partikulär oder individuell sind, ergibt sich aus den verwendeten universellen, partikulären oder individuellen Termini. Sie soll aber nicht nur für einfache Sätze, sondern auch für zusammengesetzte Sätze gelten, auch diese sollen sich derartig unterscheiden, und zwar hinsichtlich eines ihrer Glieder oder hinsichtlich mehrerer ihrer Glieder (»*vel quoad alterum, vel quoad utrumque extremum propositionis*«, vgl. *Tractatus* 215 [228]). Diese Bemerkung kann in zweifacher Weise verstanden werden. Sind mit den Gliedern des Satzes die kategorischen Sätze eines zusammengesetzten Satzes gemeint, dann sind zusammengesetzte Sätze insofern universell, partikulär oder individuell, als ihre kategorischen Sätze universell, partikulär oder individuell sind. Ein zusammengesetzter Satz könnte dann beispielsweise sowohl universell als auch individuell sein, wenn nämlich ein kategorischer Teil von ihm universell und der andere individuell ist, wie in dem Satz »Wenn alle Menschen sterblich sind, dann ist Titius sterblich.« Hier ist der erste Teilsatz universell, der zweite individuell. Aber auch wenn man die Bemerkung so versteht, dass damit die Zusammensetzung kategorischer Sätze aus Subjekten und Prädikaten gemeint ist, die ihrerseits universell, partikulär oder individuell sind, können diese Sätze gleichzeitig von verschiedener Quantität sein, falls sich nämlich Subjekte und Prädikate hinsichtlich der Größe des Umfangs unterscheiden. Dann wäre etwa der Satz »Titius ist sterblich und Titius ist reich« hinsichtlich des ersten und zweiten Subjektes individuell, hinsichtlich des ersten und zweiten Prädikates jedoch universell (oder eventuell partikulär).

Die genannten grundlegenden Einteilungen der Termini und Sätze finden sich nun im Großen und Ganzen auch in den *Summulae logicales* des Petrus Hispanus. Auch dort ist ein *Terminus* ein sprachlicher Ausdruck, der etwas bezeichnet und auch dort gibt es nicht-bedeutungstragende sprachliche Ausdrücke, wie etwa »buba« (vgl. *Summulae* I 3). Petrus akzeptiert wie Amo die aristotelischen Kategorien (vgl. *Summulae* III 5). Er unterscheidet die Termini zwar nicht hinsichtlich Einfachheit bzw. Zusammengesetztheit, wie Amo es tut, aber ebenfalls hinsichtlich des Umfangs. Demnach kann ein allgemeiner Terminus (*terminus communis*) von mehreren, ein singulärer Terminus (*terminus singularis*) nur von einem einzigen prädiert werden (vgl. *Summulae* I 8). Ersterer entspricht dem universellen bzw. partikulären Terminus Amos, letztere seinen individuellen Termini. Ferner hält auch Petrus kategorematische und synkategorematische Ausdrücke auseinander (vgl. *Summulae* I 5). Die Sätze unterscheidet er ähnlich wie Amo. Demnach gibt es kategorische (einfache) und hypothetische (zusammengesetzte) Sätze, wobei erstere universell, partikulär, indefinit oder singulär bzw. affirmativ oder negativ sein

können.⁴ Bei den hypothetischen Sätzen nennt er nur drei: konditionale, kopulative und disjunktive (vgl. *Summulae* I 16). Die Disjunktion ist, anders als bei Amo, nicht zwingend ausschließend.

2. Argumentationen

»Argumentatio est: Illatio ex praemissis« (*Tractatus* 217 [230]), eine Argumentation ist ein Folgern oder Schließen aus Prämissen. Da Schlüsse nun *immer* Schlüsse aus mindestens einer Prämisse sind, sind Argumentationen nichts anderes als Schlüsse. Anders gesagt: Argumentationen bzw. Schlüsse sind Gruppen von Sätzen, die aus mindestens einer Prämisse und einer Konklusion bestehen. Amo unterscheidet sieben Argumentationsarten (vgl. *Tractatus* 234 [243]): Syllogismus, Induktion, Beispiel, Enthymem, Dilemma, Sorites, Prosyllogismus. Der Syllogismus nimmt eine besondere Stellung ein. Bei ihm handelt es sich um eine Argumentation bzw. einen Schluss, der aus genau zwei Prämissen und einer Konklusion besteht (vgl. *Tractatus* 217 [230]). Die anderen Arten nennt Amo *irreguläre Syllogismen*. Diese Bezeichnung ist unglücklich, da irreguläre Syllogismen gerade *keine* Syllogismen im definierten Sinn sein sollen.

2.1 Syllogismen

Ein Syllogismus ist, wie gesagt, eine Argumentation bzw. ein Schluss, die bzw. der aus genau zwei Prämissen und einer Konklusion besteht, Schlüsse mit genau einer Prämisse oder mit mehr als zwei Prämissen sind keine Syllogismen. Syllogismen sind einfach oder zusammengesetzt. Sie sind einfach, wenn die Prämissen und die Konklusion einfache, d. h., kategorische Sätze sind, sie sind zusammengesetzt, wenn mindestens eine Prämisse ein aus kategorischen Sätzen zusammengesetzter Satz ist.

Einfache Syllogismen

Bei den einfachen Syllogismen unterscheidet Amo die vier bekannten Figuren anhand der Stellung des sogenannten Mittelbegriffs (vgl. zum Folgenden *Tractatus* 219-229 [232-240]). Dieser Begriff ist jeweils Teil der beiden Prämissen des Syllogismus. Diese Prämissen heißen Obersatz bzw. Untersatz des Syllogismus. Der

4 Die angekündigte Parallelstelle bei Petrus lautet: »Divisa propositione tripliciter sciendum est quod triplex est questivum per quod querimus, scilicet: ›que?‹, ›qualis?‹, ›quanta?‹ [...] ad interrogationem factam per ›que?‹ respondendum est ›categorica‹ vel ›ypothetica‹; per ›qualis?‹ ›affirmativa‹ vel ›negativa‹; [...] per ›quanta?‹ ›universalis‹, ›particularis‹, ›indefinita‹, et ›singularis‹ [...]« (*Summulae* I 10).

Obersatz enthält das Prädikat, der Untersatz das Subjekt der Konklusion.⁵ Die im einfachen Syllogismus verwendeten Sätze können nicht nur universell und partikulär, sondern auch individuell sein. Das ist ein Unterschied zu Petrus Hispanus, bei dem die Schlussformen nur universelle oder partikuläre, aber keine individuellen Sätze enthalten (vgl. *Summulae* IV 13). In der ersten Figur steht der Mittelbegriff im Obersatz an Subjektstelle und im Untersatz an Prädikatstelle, in der zweiten Figur jeweils an Prädikatstelle und in der dritten jeweils an Subjektstelle. Hier stimmen Amo und Petrus überein (vgl. *Summulae* IV). In der vierten Figur, die sich bei Petrus nicht (und bekanntlich auch bei Aristoteles nicht) findet, steht der Mittelbegriff im Obersatz an Prädikatstelle und im Untersatz an Subjektstelle. Amo ordnet, wie auch Petrus, den Figuren Modi bzw. Schlussformen zu und bezeichnet die gültigen mittels mnemotechnischer Ausdrücke, wobei er mit »a« universell affirmative, mit »e« universell negative, mit »i« partikulär affirmative und individuell affirmative und mit »o« partikulär negative und individuell negative Sätze bezeichnet. In den *Summulae* werden mit »i« nur partikulär affirmative und mit »o« nur partikulär negative Sätze bezeichnet.

Eine vollständige Übersicht der gültigen Modi bzw. Schlussformen findet sich bei v. Kutschera 1967, 342. Vergleicht man dessen Übersicht mit den Ausführungen bei Amo (vgl. *Tractatus* 224 [236]) und Petrus (vgl. *Summulae* IV 13), ergibt sich folgendes Bild:

<i>Erste Figur</i>	<i>v. Kutschera</i>	<i>Amo</i>	<i>Petrus</i>
	barbara	barbara	barbara
	celarent	celarent	celarent
	darii	darii	darii
	ferio	ferio	ferio
	barbari		baralipton
	celaront		celantes
			dabitis
			fapesmo
			frisesomorum

5 Die deutsche Übersetzung von 1978 (1965) ist in diesem Zusammenhang mangelhaft. »Medius« ist nicht mit »Mittelsatz« zu übersetzen – was für ein Satz sollte das sein? –, sondern mit »Mittelbegriff« (vgl. *Tractatus* 217 [230]). Gelegentlich wird außerdem »syllogismus« mit »Schluss« übersetzt, was ungenau ist, da nicht jeder Schluss ein Syllogismus ist (ebd.). Ferner ist das »praedicatum maioris« bzw. das »praedicatum minoris« nicht die »Aussage« des Ober- bzw. Untersatzes, sondern das jeweilige Prädikat (vgl. *Tractatus* 220 [232]).

<i>Zweite Figur</i>	<i>v. Kutschera</i>	<i>Amo</i>	<i>Petrus</i>
	cesare	cesare	cesare
	camestres	camestres	cambestres
	festino	festino	festino
	baroco	baroco	barochο
		cesaro	
		camestros	

<i>Dritte Figur</i>	<i>v. Kutschera</i>	<i>Amo</i>	<i>Petrus</i>
	datisi	darapti	darapti
	disamis	felapton	felapto
	ferison	disamis	disamis
	bocardo	datisi	datisi
	darapti	bocardo	bocardo
	felapton	ferison	ferison

<i>Vierte Figur</i>	<i>v. Kutschera</i>	<i>Amo</i>
	calemes	cadere
	dimatis	fegano
	fresison	balano
	fesapo	fedilo
	bamalip	digami
	calemos	

Die bei Amo für die erste Figur aufgeführten Modi nennt also auch v. Kutschera, barbari und celaront fehlen aber bei Amo. Petrus hat u. a. noch baralipton, also auch a-a-i (wie bei barbari). Bei der zweiten Figur nennt Amo cesare, camestres, festino, baroco. Dies deckt sich mit den Angaben bei Petrus und bei v. Kutschera, die bei v. Kutschera aufgeführten Modi cesaro und camestros fehlen allerdings bei Amo und Petrus. Bei der dritten Figur stimmen alle drei Autoren überein. Bei der vierten Figur, die bei Petrus, wie gesagt, fehlt, unterscheiden sich Amos und v. Kutscheras Angaben auf den ersten Blick deutlich. Identifiziert man jedoch cadere mit calemes, fegano mit fesapo, fedilo mit fresison und digami mit dimatis, was, wenn man nur die Vokale beachtet, naheliegt, so fehlt bei Amo gegenüber v. Kutschera lediglich bamalip und calemos, also a-a-i und a-e-o. Außerdem ist balano bei Amo sicher falsch, a-a-o ist keine gültige Schlussform der 4. Figur. Hier dürfte es sich um einen Druckfehler handeln, denn zwei Seiten weiter – in Tafel A –

steht anstelle von *balano* richtig *balani* (vgl. *Tractatus* 226 [237], vgl. auch 222 [234]). Dies würde dann *bamalip* bei v. Kutschera entsprechen. In Tafel A findet sich dafür ein anderer Druckfehler: Dort wird *bocardo* als Modus der zweiten Figur genannt. Das ist falsch, *bocardo* gilt nicht für die zweite, sondern für die dritte Figur. Amo ordnet zwei Seiten zuvor *bocardo* richtigerweise der dritten Figur zu.

Jeder Syllogismus soll ein gültiger Schluss sein. Ungültige Schlüsse können zwar die Form eines Syllogismus haben, sie sind aber keine Syllogismen, sondern Trugschlüsse. Amo führt mehrere Arten von Trugschlüssen an, darunter solche, die aufgrund von Äquivokationen (Mehrdeutigkeiten) eines dann scheinbaren Mittelbegriffs entstehen (vgl. *Tractatus* 239-242 [247-250]). Das von ihm für einen derartigen Trugschluss angegebene Beispiel lautet: »Jeder Hund ist ein Lebewesen. Irgendein Stern ist ein Hund. Also: Irgendein Stern ist ein Lebewesen.« Der mehrdeutige Mittelbegriff ist »Hund« (*«canis»*). Dieses Beispiel findet sich auch bei Petrus (vgl. *Summulae* VII 30), der mögliche Trugschlüsse in Abhandlung VII sehr ausführlich erörtert.

Syllogismen müssen nicht wahr sein. Ihre Wahrheit hängt von der Wahrheit der Prämissen ab. Amo unterscheidet in diesem Zusammenhang demonstrative, dialektische, pseudographische und sophistische Syllogismen (vgl. *Tractatus* 218 [231], 237 [246]). Ein Syllogismus ist *demonstrativ*, wenn dessen Prämissen und auch dessen Konklusion notwendigerweise wahr sind. Dann ist er ein *wahrer* Syllogismus. Ein Syllogismus ist *dialektisch*, wenn dessen Sätze nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wahr sind, *pseudographisch*, wenn sie als notwendigerweise wahr erscheinen, ohne es zu sein, und *sophistisch*, wenn sie als wahrscheinlicherweise wahr erscheinen, aber ebenfalls ohne es zu sein. Auch Petrus unterscheidet Syllogismen anhand des Wahrheitsgehaltes der Prämissen und der Konklusion. Er zählt demonstrative, dialektische, versuchende und sophistische Syllogismen auf (vgl. *Summulae* VII 4-9). Beim *demonstrativen* Syllogismus sind die Prämissen wahr, beim *dialektischen* Syllogismus sind sie nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wahr. Beim *versuchenden* Syllogismus hält der Respondent, also der, auf den die Disputation gerichtet ist, die Prämissen für wahrscheinlicherweise wahr, ganz gleich, ob sie tatsächlich wahr sind oder nicht. Der *sophistische* Syllogismus verwendet Prämissen, die wahrscheinlicherweise wahr erscheinen, aber nicht wahrscheinlicherweise wahr sind. Außerdem ist er nur scheinbar ein Syllogismus, da er nicht gültig, sondern ein Trugschluss ist.

Zusammengesetzte Syllogismen

Zusammengesetzte Syllogismen bestehen ebenfalls aus genau drei Sätzen (zwei Prämissen und einer Konklusion), wobei aber nicht alle diese Sätze einfach sind, sondern zumindest eine der Prämissen ein zusammengesetzter Satz ist (vgl. zum Folgenden *Tractatus* 229-233 [240-243]). Letzterer könnte zunächst einmal kondi-

tional, kausal, rational bzw. illativ, kopulativ und disjunktiv sein. Nun verwendet Amo an dieser Stelle nur drei dieser Satzarten, und zwar konditionale, kopulative und disjunktive. Womöglich fasst er hier kausale Sätze letztlich als konditionale auf und rationale (illative) Sätze als solche, die ihre Folgerungen sowieso jeweils unmittelbar enthalten. Es sei daran erinnert, dass Petrus bei den hypothetischen Sätzen genau die drei Satzarten unterscheidet, die Amo jetzt als relevant für den zusammengesetzten Syllogismus ansieht.

konditionaler Syllogismus

Dieser Syllogismus soll, wie sich aus den von Amo angeführten Beispielen ergibt, folgende Formen haben:

- (i) Wenn p, dann q. p. Also: q.
- (ii) Wenn nicht p, dann nicht q. Nicht p. Also: Nicht q.
- (iii) Wenn p, dann nicht q. p. Also: Nicht q.
- (iv) Wenn nicht p, dann q. Nicht p. Also: q.

Diese Formen sind (bzw. stehen für) zusammengesetzte Syllogismen im definierten Sinn, da jeweils die erste Prämisse ein konditionaler Satz und insofern zusammengesetzt ist. Sie sind Varianten des traditionellen *modus ponens*. Im System des natürlichen Schließens der modernen Aussagenlogik kennt man diesen modus als Abtrennungsregel. Amo nennt drei weitere Beispiele, die sich schematisch wie folgt darstellen lassen und die Varianten des traditionellen *modus tollens* sind:

- (v) Wenn p, dann q. Nicht q. Also: Nicht p.
- (vi) Wenn nicht p, dann nicht q. q. Also: p.
- (vii) Wenn nicht p, dann nicht q. Nicht nicht q. Also: p.

Diese Schlüsse sind gültig, nur hätte man eventuell an Stelle von (vii) in Analogie zur Aufzählung (i) bis (iv) Folgendes erwartet:

- (vii*) Wenn p, dann nicht q. q. Also: Nicht p.
- (viii) Wenn nicht p, dann q. Nicht q. Also: p.

Abschließend gibt Amo zwei Beispiele für klassische Fehlschlüsse an:

- (ix) Wenn er gelehrt ist, ist er gebildet. Er ist gebildet. Also ist er gelehrt.
- (x) Wenn er gelehrt ist, ist er gebildet. Er ist nicht gelehrt. Also ist er nicht gebildet.

Schematisch lässt sich dies so schreiben:

- (xi) Wenn p, dann q. q. Also: p.
- (xii) Wenn p, dann q. Nicht p. Also: Nicht q.

Es ist offensichtlich, dass es sich hierbei um Fehlschlüsse handelt.

kopulativer Syllogismus

Dieser Syllogismus soll, wie sich aus den angeführten Beispielen ergibt, folgende Formen haben:

- (i) p und q. Also: p.
- (ii) p und q. Also: q.
- (iii) Nicht (p und q). p. Also: Nicht q.

Allerdings stellen die ersten beiden Satzgruppen keine Syllogismen dar, da sie jeweils genau eine Prämisse enthalten. Sie sind daher, obwohl die Prämisse jeweils ein zusammengesetzter, kopulativer, Satz ist, insbesondere keine *zusammengesetzten* Syllogismen, wenngleich sie gültige Argumente sind. Amos scheint das auch einzuräumen, es ist jedoch falsch, diese Argumente als Enthymeme aufzufassen, wie er es tut (vgl. *Tractatus* 233 [243]), denn hier müssen keine unausgesprochenen Prämissen ergänzt werden. Die Konklusion ergibt sich jeweils unmittelbar aus der Prämisse. Außerdem wäre diese Annahme inkonsistent, da Enthymeme nach Amos eigenen Angaben keine Syllogismen sind und somit auch keine *zusammengesetzten* Syllogismen sein können. Im System des natürlichen Schließens sind (i) und (ii) Varianten der Regel zur Beseitigung der Konjunktion. (iii) könnte beispielsweise durch die De Morganschen Regeln und die Regel zur Beseitigung der Disjunktion gestützt werden, die beim folgenden disjunktiven Syllogismus verwendet wird.

disjunktiver Syllogismus

Dieser Syllogismus ist zusammengesetzt im Sinne Amos. Das angegebene Beispiel lässt sich wie folgt schematisieren:

- (i) Entweder p oder q. Nicht p. Also: q.

Diesem Schema entspricht die erwähnte Regel der Beseitigung der Disjunktion, die üblicherweise für das einschließende Oder eingeführt wird, so dass dann entsprechend gilt:

- (ii) p oder q. Nicht p. Also: q.

Amo würde (ii) sicher auch zustimmen.

Petrus Hispanus untersucht ebenfalls konditionale, kopulative und disjunktive Sätze, wobei er für die verwendeten Operatoren (»wenn«, »und«, »oder«) Wahrheitsbedingungen angibt, die Ähnlichkeiten mit den Wahrheitsbedingungen der aussagenlogischen Implikation, Konjunktion bzw. Disjunktion haben. Darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden (vgl. dazu *Summulae* I 17, Krause 2011, 75f.).

2.2 Andere Argumentationsarten

Die übrigen von Amo angegebenen Argumentationsarten sind keine Syllogismen, die Anzahl ihrer Prämissen ist verschieden von zwei, sie haben also entweder genau eine Prämisse oder mindestens drei Prämissen (vgl. zum Folgenden *Tractatus* 233–236 [243–245]). Amo zählt, wie erwähnt, sechs derartige irreguläre »Syllogismen« auf: Induktion, Beispiel, Enthymem, Dilemma, Sorites und Prosylogismus. Petrus nennt neben dem Syllogismus nur drei weitere Argumentationsarten: Induktion, Enthymem und Beispiel (vgl. *Summulae* V 3).

Eine *Induktion* ist ein Schluss von mehreren individuellen Sätzen auf einen universellen oder partikulären Satz. Amo gibt folgendes Beispiel an: »Durch Luxus gingen die Assyrische Monarchie, Karthago, Tyrus, Sidon, Sodom, Gomorrha [...] usw. zugrunde. Also: Durch Luxus gehen Staaten zugrunde, wenn nicht alle, so doch sehr viele« (*Tractatus* 234 [244]). Die allgemeine Form der Induktion ist demnach: » x_1 ist y . x_2 ist y . x_3 ist y . usw. Also: Alle (oder doch ziemlich viele) x sind y .« Amo sagt explizit, dass die Induktion eine »Erschließung [...] aus gehäuften ähnlichen Beispielen« sei (*Tractatus* 234 [243]). Demnach sind *Beispiele* offensichtlich Sonderfälle der Induktion. Sie verwenden weniger Prämissen als Induktionen, gegebenenfalls nur eine. Die von Amo hierfür angegebene Argumentation lautet: Christus hat Petrus, der Buße tat, verschont. Und er hat den Schächer, der Buße tat, verschont, und er hat Magdalena, die Buße tat, verschont. Also wird er auch mich, wenn ich Buße tue, verschonen (*Tractatus* 234 [244]). In den *Summulae* wird an entsprechender Stelle nur eine Prämisse aufgezählt.⁶ Ein *Enthymem* ist ein Argument, das als Teil eines Syllogismus aufgefasst werden kann, insofern bei ihm eine der beim Syllogismus erforderlichen Prämissen nicht formuliert ist, sondern ergänzt werden muss, wie etwa in dem Enthymem »Jeder Mensch ist vernunftbegabt. Also: Jeder Mensch denkt.« Hier muss die Prämisse »Jeder Vernunftbegabte denkt« ergänzt

6 »Es ist schlecht, dass die Bewohner von Leon gegen die von Astorga kämpfen; Also: Es ist schlecht, dass die Bewohner von Astorga gegen die von Zamora kämpfen« (*Summulae* V 3). Petrus unterstellt, dass die Prämisse hier für einen universellen Satz steht, der besagt, dass es generell schlecht ist, dass Grenznachbarn gegen Grenznachbarn kämpfen.

werden. Amos Ausführungen zum *Dilemma* sind sehr fragmentarisch. Üblicherweise wird unter einem Dilemma ein Schluss aus zwei konditionalen Prämissen verstanden, deren Vordersätze sich kontradiktorisch widersprechen, deren Nachsätze aber gleich sind. Man kann dann auf die Geltung des Nachsatzes schließen. Schematisch: »Wenn p, dann q. Wenn nicht p, dann auch q. Also: q.« Allerdings würde diese Argumentation genau zwei Prämissen enthalten, so dass es sich bei ihr nach Amos eigenen Festlegungen um einen Syllogismus, und zwar um einen zusammengesetzten Syllogismus handeln müsste. Beim *Sorites* soll das Prädikat der ersten Prämisse das Subjekt der zweiten sein, das Prädikat der zweiten das Subjekt der dritten usw. Die Konklusion enthält dann als Prädikat das Prädikat der letzten und als Subjekt das Subjekt der ersten Prämisse, etwa wenn aus »Alle A sind B. Alle B sind C. Alle C sind D.« auf »Alle A sind D.« geschlossen wird. Der *Prosylogismus* soll eine Aneinanderreihung von Syllogismen sein, wobei die jeweiligen Zwischenkonklusionen zum weiteren Schließen verwendet werden. Lauten die Prämissen beispielsweise p, q und r, so könnte man aus p und q auf eine Zwischenkonklusion s schließen und mit dieser und r auf eine abschließende Konklusion t. Neben diesen von Amos explizit genannten Argumentationsarten gibt es sicher noch weitere Begründungen, die unter seinem Begriff der Argumentation – eine Gruppe von Sätzen, die aus mindestens einer Prämisse und einer Konklusion besteht – fallen würden, die Amos aber nicht nennt, etwa die folgende: Nicht (p und q). Also: Nicht p oder nicht q.

Am Ende seines *Tractatus* äußert sich Amos zu den Disputationsarten und unterscheidet doktrinale (demonstrative), dialektische, versuchende (tentative) und sophistische Disputationen (vgl. *Tractatus* 264–266 [270–271]). Diese Aufzählung stimmt wörtlich mit der bei Petrus Hispanus überein (vgl. *Summulae* VII 4), es gibt jedoch inhaltliche Unterschiede. Petrus nimmt seine Einteilung gemäß seiner Unterscheidung der Syllogismen vor, während Amos Kriterien allgemeiner sind, zumal seine Bemerkungen viel kürzer als die entsprechenden Ausführungen in den *Summulae* sind. Amos zufolge findet die *doktrinale* Disputation in den Wissenschaften statt, wobei sie als erste Prämissen die Prinzipien der jeweiligen Wissenschaft verwendet. Er nennt keine spezielle Wissenschaft, für Petrus sind dies Mathematik und Naturwissenschaft (vgl. *Summulae* VII 12). Die *dialektische* Disputation stützt sich auf Wahrscheinlichkeiten und führt nur zu einer Vermutung (*ad opinionem*). Amos nennt auch hier keine einschlägige Disziplin, für Petrus ist dies jedenfalls die Philosophie (vgl. ebd.). Die *versuchende Disputation* geht allein von den Thesen der Disputierenden aus, während die *sophistische Disputation* Trugschlüsse benutzt.

Amos zufolge hat jeder Disputierende insbesondere die Pflicht, die Heiterkeit des Gemüts (*animi serenitas*) zu bewahren:

»[...] daß wir nämlich die Sorgen und Aufregungen ablegen und darangehen, die These in der Palästra des gelehrten Wettstreites beharrlich zu verteidigen, damit

wir uns nicht vom Wortgeprassel des Gegners auf die Gegenseite schlagen lassen, nach dem Wort: *Wir sind bereit, ohne Verbissenheit zu widerlegen und uns ohne Wut widerlegen zum lassen*« (*Tractatus* 267 [271]). Amo zitiert an dieser Stelle Cicero (»[...] et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus«, Cicero 1997, II 2 [5]).

Diese Pflicht hat bis heute nichts an Aktualität verloren.

Literaturverzeichnis

- Abraham, William E. 2004. »Anton Wilhelm Amo.« In *A Companion to African Philosophy*, herausgegeben von Kwasi Wiredu, 191-199. Oxford: Blackwell Publishing.
- Amo, Anton Wilhelm. 1968 (1738). »Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi.« In *Antonius Guilielmus Amo Afer aus Axim in Ghana. Student, Doktor der Philosophie, Magister legens an den Universitäten Halle, Wittenberg, Jena 1727-1747. Dokumente/Autographie/Belege*, herausgegeben von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 60-275. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Amo, Anton Wilhelm. 1978. »Traktat von der Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren.« In *Antonius Guilielmus Amo Afer aus Axim in Ghana. Student, Doktor der Philosophie, Magister legens an den Universitäten Halle, Wittenberg, Jena 1727-1747. Übersetzung seiner Werke*, herausgegeben von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 103-280. Fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1965. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Brentjes, Burchard. 1976. *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Cicero. 1997. *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*, herausgegeben von Ernst Alfred Kirlfel. Stuttgart: Reclam.
- Degen, Wolfgang. 2006. »Inhaltliche Einführung.« In *Petrus Hispanus. Logische Abhandlungen. Tractatus/Summulae Logicales*, herausgegeben von Hans Burkhardt, IX-XXIII. München: Philosophia.
- Edeh, Yawovi Emmanuel. 2003. *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo*. Essen: Die Blaue Eule.
- Ette, Ottmar. 2014. *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kadmos.
- Firla, Monika. 2002. »Anton Wilhelm Amo (Nzema, heute Republik Ghana). Kammerrmohr – Privatdozent für Philosophie – Wahrsager.« *Tribus* 51: 56-89.
- Hountondji, Paulin J. 1983. »An African philosopher in Germany in the eighteenth century: Anton-Wilhelm Amo.« In *African Philosophy: Myth and Reality*, heraus-

- gegeben von Paulin J. Hountondji, 111-130. Bloomington: Indiana University Press.
- Krause, Andrej. 2009. »Anton Wilhelm Amo's Ontology.« *Philosophia africana* 12: 141-157.
- Krause, Andrej. 2011. »Zum Begriff der Argumentation bei Petrus Hispanus.« *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 56: 69-80.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Peter of Spain. 1972. *Tractatus called afterwards Summule logicales*, herausgegeben von L. M. De Rijk. Assen: Van Gorkum.
- Petrus Hispanus. 2006. *Logische Abhandlungen. Tractatus/Summulae Logicales*, herausgegeben von Hans Burkhardt. München: Philosophia.
- Somet, Yoporeka. 2016. *Anthony William Amo. Sa vie et son œuvre*. Le Plessis-Tréville: Teham Éditions.
- von Kutschera, Franz. 1967. *Elementare Logik*. Wien, New York: Springer.
- Wiredu, Kwasi. 2004. »Amo's Critique of Descartes' Philosophy of Mind.« In *A Companion to African Philosophy*, herausgegeben von Kwasi Wiredu, 200-206. Malden: Blackwell Publishing.

Literarisierung der Person und des Werkes von A.W. Amo

Constant Kpao Sarè

Einleitendes: Ein Gelehrter der Rassenfrage wird Opfer des Rassismus

Zu den Gelehrten, die im Zeitalter der Aufklärung für die Mentalitätsvorbereitung zu Gunsten der Rechte der in Europa lebenden Afrikaner*innen eintraten, gehörte der Philosoph Anton Wilhelm Amo (ca. 1700-1758). In der Forschungsliteratur wird Amos Lebenswerk als Teil des intellektuellen Erben der afrikanischen Diaspora betrachtet (vgl. Abraham 1996) und gilt als unverzichtbare Quelle für die Geschichte des Völkerrechts (vgl. Kleinschmidt 2013, 257f.), für die interkulturelle Philosophie (vgl. Wimmer 1990, 110ff.; Mabe 2007), für die Deutung des rassistischen Wissensarchivs des ›Weißseins‹ (vgl. Hund 2017, 80ff.) usw. Die 1747 gegen Amo verbreiteten rassistischen Schmähedichte illustrieren die Schattenseite der Aufklärung in Bezug auf die Rasse-Doktrin (vgl. Smith 2015, 228ff.). Amo zahlte den Preis der Ausklammerung seiner Person von der Heroisierung der Aufklärungsphilosophen. Lange wurden in westlich geprägten Erzählungen – einschließlich des kolonialgeschulten Afrikas – Philosophen wie Kant, Hegel u. a. mythisiert und literarisiert, wobei Amos Name kaum Erwähnung fand. Diese literarische Amo-Amnesie, wie hier auch zu zeigen sein wird, lässt sich bis in die nachkoloniale Zeit hinein nachverfolgen. Dabei liegt die Vermutung nahe, dass diese kollektive Verschwiegenheit mit der Verbreitung des rassistischen Topos vom »verliebten Afrikaner« in der öffentlichen Meinung in Verbindung gebracht werden kann.

1. Der rassistische Topos des verliebten Afrikaners

Das Motiv des verliebten Afrikaners gehört sicherlich zu den beliebtesten Topoi der europäischen Literatur. Seine literarische Gestaltung lässt sich mindestens bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen. Man findet es als Titel der fiktiven Erzählung *Der Verliebte Afrikaner* (1671) des französischen Barock-Dichters Gabriel de Brémond (ca. 1645-1705). Während es dort nicht um die Liebe eines Afrikaners geht, sondern eher um die Liebe des noblen Franzosen Albirond zu Uranie, einer in Tunis leben-

den Sklavin, wurde dieser Stoff in der deutschsprachigen Literatur, wie Detering (2016, 90–110) am Beispiel des Romans *Der Verliebte Europäer* (1682) des Barockromanciers Johann Beer (1655–1700) aufgezeigt hat, umgedeutet. Dies illustriert, dass die wohlwollende Annäherung zum ›verliebten Afrikaner‹ der herrschenden Weltanschauung zuwiderlief. Offensichtlich lassen sich die vom Jura-Professor Johann Ernst Philipp (1700–1757) verbreiteten Schmähschriften gegen Amo auch in diesen allgemeinen Kontext einschreiben. Brémonds Untertitel »Neue Galanterie« wird nämlich in Philipps Gedicht als »galanter Liebesantrag« eines Mohren umgedichtet.¹ Um Amos Person in der kollektiven Imagination verblassen zu lassen, wird er dort nicht als ehrwürdiger Philosoph dargestellt, sondern als ein verzweifelter »schwarzer« Heiratsanwärter für Astrine, die weiße Frau. Wie die Kunsthistorikerin Anna Greve treffend einräumt, muss man diesen aussondernden Topos uneingeschränkt als paradigmatisch für die ganze Weißsein-Ideologie abstrahieren, d. h. als »symptomatisch für die Dominanz rassistischen Denkens in der weißen Mehrheitsgesellschaft« (Greve 2013, 13). Zum Beleg führt sie an, dass selbst im Rahmen der Wiederentdeckung der Person von A.W. Amo in der ehemaligen DDR die Kunstgeschichte 1965 durch eine Bronzeplastik zu seinen Ehren in Halle bereichert werden konnte, wobei er nicht als Philosoph, sondern völlig inadäquat »mit einer in gleicher Weise ›gekleideten‹ Frau dargestellt wurde [...], obwohl gerade der Rassismus seiner Umwelt die Heirat mit einer weißen Deutschen verhindert hatte« (ebd.).

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass selbst gutgemeinte Rehabilitierungsversuche von A.W. Amo es oft nicht schaffen, die kolonialistisch geprägte asymmetrische Repräsentation des ›Anderen‹ zu vermeiden. Insofern soll in der vorliegenden Überlegung mit Literarisierung nicht nur einseitig die anspruchsvollen bzw. gelungenen literarischen Gestaltungen verstanden werden, sondern vielmehr soll die noch überschaubare fiktive Amo-Literatur möglichst explizit analysiert werden. Bevor aber auf dieses Spektrum eingegangen wird, kann es sich noch als gewinnbringend erweisen, das heutige diasporische Engagement für die Sichtbarkeit des afrikanischen Philosophen der Aufklärung zu überfliegen.

2. Literarische Amo-Amnesie und die Antwort der afrikanischen Diaspora

Im Kontext der Mythisierung der Aufklärung sind Romantisierungen und Fiktionalisierungen von Denkern wie Rousseau, Kant, Hegel u. a. kaum überschaubar.

1 Vgl. »Herrn M. Amo zu Jena, eines gelehrten Mohrens, Galanter Liebesantrag an die Mademoiselle Astrine, eine schöne Brunette« und »Der Mademoiselle Astrine Parodische Antwort Auf vorstehendes Gedichte Eines verliebten Mohrens«, in: Philipp 1749, 10–19.

Immanuel Kant beispielsweise gilt in der Literatur mehr noch als in der Philosophie als ein legitimer vorbildlicher Klassiker, da er dort »stilistische Normen festlegen [konnte], durch deren Nachahmung der Künstler sich schulen muss« (Bezzola 1993, 62). Recht interessant und ziemlich kurios zugleich ist die Feststellung, dass Amos Wirkung auf die afrikanische Literaturkritik kaum achtenswert ist. Und dies obwohl er sich auch dann und wann als Künstler² und Dichter versucht hatte (vgl. van der Heyden 2008, 71). Vor diesem Hintergrund ist Jacob Emmanuel Mabes Vorschlag an die afrikanische Germanistik gar nicht so unlogisch, Amos Namen doch »mit der zukünftigen Verbreitung der deutschen Sprache und Kultur insbesondere in Afrika zu verbinden« (Mabe 2014, 9).

Offensichtlich wird die Hoffnung für diesen Paradigmenwechsel weniger von der afrikanischen Literatur im engeren Sinne als vielmehr von einer interkulturell reflektierten Literatur mit Bezug zu Afrika kommen. Wie die Arbeiten des Nottinghamer Germanisten Dirk Götsche zeigen, besteht eine solche Literatur sowohl aus postkolonial informierten deutschen (weißen) Autor*innen als auch aus deutsch schreibenden Autor*innen afrikanischer Herkunft (vgl. Götsche 2009 und 2012). Forschungskonsens in diesem Kontext ist, dass eine solche Literatur in der Lage ist, die literarische Imagination der afrikanischen Perspektive und die des diasporischen ›Dritten Raums‹ (Bhabha) in Einklang zu bringen.

Für diese Reflexion in Bezug auf A.W. Amo kann man das operative Subgenre des diasporischen Theaters als Beleg anführen. Es lässt sich allerdings schwerlich auch nur andeutungsweise die Zahl solcher Texte summieren, da es sich oft um (lokale) Projekte von Initiativen der Afrikaner*innen in großen deutschen Städten handelt, die meistens unveröffentlicht bleiben oder in kaum etablierten Publikumsverlagen erscheinen. Beschränkt ist die Zahl jener Texte, deren ästhetisch-theatrale Praktiken es in eine breitere Öffentlichkeit schaffen. Einer dieser erwähnenswerten Texte ist das Stück *Amo – Eine dramatische Spurensuche* (2005), das 2005 im »Theater im Pumpenhaus« (Münster) uraufgeführt wurde. Entstanden ist das Stück als Teil der *Kitunga-Projekte*, einer Kulturinitiative der Stadt Münster, die vom deutsch-kongolesischen Journalisten Richard Nawezi initiiert wurde. Über die Funktion der Gegenstimbildung dieser Theaterarbeit hat Tania Meyer aufgezeigt, dass es sich hierbei um ein interkulturelles und postkolonial inspiriertes Theaterprojekt handele, welches versucht, hierarchisierte Sichtweisen zu verhandeln wie zu verschieben (vgl. Meyer 2016, 137–240). Diese These haben wir andernorts auch anhand der Wechseiausstellung »*Homestory Deutschland*« (2006) und deren gleichnamigen Multimedia-Theaterstücks vertreten (vgl. Kpao Sarè 2018, 54ff.). Dieses

2 Monika Firla präsentiert eine Zeichnung Amos: Eine junge Frau, die in der linken Hand eine Tabaksdose hält, der sie eine Prise entnommen hat (vgl. AfriTüDe Geschichtswerkstatt n.d.; vgl. auch Firla 2012).

Projekt von ManuEla Ritz und Sharon Otoo wurde nicht nur in Deutschland, sondern auch in Kollaboration mit den Goethe-Instituten in Abidjan, Dakar, Dar es Salam, Johannesburg, Kampala sowie in den USA gezeigt (vgl. Lauré al-Samarai 2011).

Schließlich kann nicht unerwähnt bleiben, dass der Versuch schwarz-weißer Annäherung und Stimmgebung an die in Deutschland lebende afrikanische Diaspora bei manchen weniger anspruchsvollen Texten nicht gelingt. Zwei kleine Amotexte sollen hierzu angeführt werden: Zeha Schröders *Der Spinnenmann* (2009) und Jürgen Jankofskys *Anna und Amo* (2012).

*Der Spinnenmann*³ (Schröder 2009) wurde anlässlich des 100. Jubiläums der Stadtbibliothek Münster verfasst und am 05.05.2009 uraufgeführt. Inszeniert wird hierbei das Gespräch zwischen dem Schweizer Schiffsarzt David Henri Gallandat (1732-1782) und Amo, wobei die Absicht des Autors ist, die immer hörbarer werdende Kritik an der Ausklammerung der Person von Amo aus dem Allgemeinwissen zu bagatellisieren, indem die These in den Vordergrund gerückt wird, es gebe auch etliche europäische Philosophen, die wie Amo den Ruhm nicht gekannt haben. Der Autor lässt nämlich seine Amo-Version sagen: »In zweihundert, dreihundert Jahren wird man meine Schriften nicht mehr lesen. Ich bin kein Leibniz, kein Pascal. Aber das – nein: und das – verbindet mich mit den meisten meiner hellhäutigen Kollegen, Professoren« (Schröder 2009, 7). Gleichzeitig versucht Zeha Schröder, Amos europäische Erfahrungen mit dem ghanaischen Volksmärchen Kwaku Ananse in Zusammenhang zu bringen. Dabei weiß man, dass jene weisheitssuchende Figur der westafrikanischen Erzähltradition (nach europäischem Motivverständnis als »Trickster« eingeordnet) meist als »liebenswürdiger Verlierer« (Lundt 2018, 13) erscheint. Eine solche Erfahrung in Verbindung mit Amos philosophischem Werdegang zu bringen, ist nur im Rahmen des bekannten Frobenius-geschulten Paternalismus zu verstehen. Denn die Absicht scheint letztendlich, die Aufklärungsphilosophie als Quelle für die afrikanische Weisheit zu postulieren. Die anachronische Fehlinterpretation wird sichtbar, wenn man beispielsweise die neuere Erkenntnis mitberücksichtigt, die Amos Philosophie in die Tradition des bis ins 17. Jahrhundert zurückgehenden afrikanischen Aufklärungsgedankens einschreibt.⁴ So wie *Der Spinnenmann* ist Jürgen Jankofskys Kinderbuch *Anna und Amo* eigentlich gut gemeint, kann sich allerdings kaum von alten Stereotypen lösen; zum Beispiel ist Patrick, der neue Schüler aus Ghana, der von seinen Klassenkameraden ohne Wenn und Aber auf den Namen Amo umgetauft wird, »schwarzhäutig, lockig, lächelnd« (Jankofsky 2012, 12).

3 Ich danke Frau Dr. Monika Firla für den Hinweis auf diesen Text.

4 Der Osloer Ideenhistoriker Dag Herbjørnsrud zeigt, dass sich dieser Aufklärungsgedanke bei afrikanischen Gelehrten bis ins 17. Jahrhundert in Texten des äthiopischen Philosophen Zera Yacob (1599-1692) zurückverfolgen lässt (vgl. Herbjørnsrud 2017).

Als Kontextualisierungsmedium der Person von A.W. Amo für diasporische Zwecke kann man neben dem Theater auch den Film anführen. Monika Firla erwähnt den ca. 1965 vom Regisseur Kurt Puppe gedrehten Dokumentarfilm »Anton. Gvil. Amo Afer« (vgl. AfriTüDe Geschichtswerkstatt n.d.). Bei der Vermarktung dieses Films hätte sich die DDR allerdings viel Mühe ersparen können, da der in der kommunistischen Welt damals populäre ghanaische Präsident, Kwame Nkrumah, dem man durch den Amo-Film einen Gefallen tun wollte, bereits 1966 durch einen Militärputsch gestürzt wurde. Aus der Perspektive des heutigen Erinnerungskanons, des Internets, ist ein anderer Film erwähnenswert, weil er bei YouTube kursiert, nämlich der Kurzfilm »Ein würdiges Grab für Anton Wilhelm Amo« (Asuman et al. 2008). Gedreht wurde dieser Film 2008 durch die afrodeutschen Filmemacher Mo Asumang und John A. Kantara. Absicht des Films ist es offensichtlich, A.W. Amo als Gallionsfigur der diasporischen Identitätssuche zu stilisieren. Man kann beispielsweise darin sehen, wie auf Amos Grab Libation vollzogen wird.

Die ästhetischen Funktionalisierungen in Theater, Kinderbuch oder Film sowie die zahllosen Radio- und Fernsehsendungen (vgl. Cantzen 2016) haben gemeinsam, dass sie für den oder die intendierte*n afrodeutsche*n Leser*in eine diasporische Erziehung postulieren. Es geht darum, durch das Beispiel von Amo die Notwendigkeit der Sichtbarkeit in der deutschen Aufnahmegesellschaft zu signalisieren. Vor dieser Folie ist es selbstverständlich, dass sich die Amo-Gestalt nicht als passives, trauriges oder deprimiertes Opfer, sondern als »Held« im wahrsten Sinne zu profilieren hat. Mit diesem Erziehungspotential erscheint Amo als »Idealtypus« (Max Weber) der diasporischen Aufklärungsarbeit. Typisch für Idealtypen ist aber auch, dass sie ebenfalls in von ihnen unerwünschten Einstellungen und Belangen missbraucht werden können. Man denke an Amy Winehouses Umdeutung des Kultrefrains »Free Nelson Mandela« in »Free Blakey My Fella«, wodurch sie 2008 versuchte, die Freilassung ihres wegen Drogenhandels verurteilten Gatten Blake zu erwirken. Sichtbar ist diese Kehrseite der Medaille in der programmatischen Assoziierung der Gestalt Amos in weiteren Weltanschauungen und Diskursen. Illustrativ hierfür ist beispielsweise der kaum verhüllte christlich-religiöse Messianismus, in dem sein Image hie und da von der »schwarzen community« in Deutschland assoziiert wird. »Lass' dich nicht unterkriegen! Dr. Anton Wilhelm Amo (1700-1753!)«, so lautet eine Predigt der Gemeinde Akebulan – Globale Mission e.V., wobei der oder die Adressat*in der Predigt nicht jede*r beliebige Zuhörer*in ist, sondern die afrikanischen Immigrant*innen in Deutschland (vgl. Gemeinde Akebulan – Globale Mission e.V. n.d.). Amos Ablehnung der Resignation in seinem Kampf für eine Welt voller Gerechtigkeit wird, wie man sieht, mit einer Form der Rückbesinnung auf die Herkunftsidentität in Zusammenhang gebracht.

Im Allgemeinen geschieht die anspruchsvollere ästhetische Kontextualisierung von Amos Person und Lebenswerk als Erprobung der postkolonialen Literaturkri-

tik, d. h. im Kontext der Stimmgebung an die unterrepräsentierten und marginalisierten Gesellschaftsgruppen (vgl. Chariandy 2006). Es gibt in der Tat eine überschaubare fiktive Amo-Literatur, die diesem postkolonialen Projekt gerecht wird. Aller Kritik zum Trotz verdienen solche Autoren es, hier näher untersucht zu werden, denn sie subvertieren durch ihre utopischen Literarisierungen die kolonialistisch geschulte Mythenbildung um die Aufklärungsphilosophen. Diese literarische Subversion geschieht generell durch einen dreifachen Ansatz diskursiver Schreibhaltung, nämlich den interkulturellen, den postkolonialen und den afrozentrismen.

3. Glötzners Versuch einer interkulturellen Verständigung: unzufriedenstellend bis pervers

Seit dem interkulturellen Neuansatz der 1980er Jahre wird im deutschsprachigen Afrika-Roman die Thematik der interkulturellen schwarz-weißen Verständigung in den Blick genommen (vgl. Lehner 1994). In Johannes Glötzners Amo-Roman *Der Mohr* von 2003 wird dieser Topos mit diasporischen Zügen in Zusammenhang gebracht. Der Ich-Erzähler Amo schreibt seine »Enttäuschung und Verbitterung und Wut [nieder], die mich aus Europa fliehen ließen« (Glötzner 2003, 6). Dabei erfährt der implizite Leser, Herman Frobenius, der Bruder des Afrika-Forschers Leo Frobenius, gleichzeitig wie der oder die intendierte deutschsprachige Leser*in der Gegenwart Folgendes: Wie die anderen Philosophen der Aufklärung »wollte, musste [Amo] die Welt aufklären« (ebd., 91). Das Buch endet zwar mit Amos Abneigung gegen die abendländische Mentalität seiner Zeit, zeigt aber auf keinen Fall eine depressive Titelfigur in Afrika, sondern einen Helden, der sich gegen Stereotypen und Vorurteile einzusetzen wusste. Es gelingt Glötzner, durch verschiedene ästhetische Mittel der afrodeutschen Perspektive irgendwie zur Sichtbarkeit zu verhelfen und zu einer kritischen Bewusstwerdung ihrer Marginalisierung in der Mehrheitsgesellschaft beizutragen. So lässt der Autor seine Titelfigur beispielsweise sagen: »Ich kann mein Geschlecht und meine Hautfarbe nicht ändern. [...] Ich kann aber versuchen, das Beste aus meinem Leben zu machen – und aus meinem Leib: ihn pflegen, ihn schmücken, ja zu meiner Hautfarbe sagen« (ebd., 145). Erkennbar ist hier die Übernahme des diasporisch-erzieherischen Topos' von »Farbe bekennen«, den die *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland* (ISD) durch ihr gleichnamiges Buch seit 1986 propagiert (vgl. Oguntoye 2016). Diese Schreibhaltung ist der Beweis dafür, dass die Adressatin von Glötzners Roman eigentlich die heute in Deutschland lebende afrikanische Diaspora ist.

Bei genauerem Hinsehen kann man jedoch feststellen, dass die Absicht des Autors nicht darin besteht, mit diesem Diaspora-Diskurs interkulturelle Begegnungsmöglichkeiten mitzuvermitteln. Anstatt seine Titelfigur als ehrwürdigen Vertre-

ter der Völkerverständigung in den Mittelpunkt seiner literarischen Gestaltung zu stellen, versucht er, sie für andere »dubiose« Zwecke zu missbrauchen. Gött-sche (2013, 273) hatte festgestellt, dass der Autor allzu oft an der Stelle seines Ich-Erzählers spreche, indem er in dessen Mund seine eigenen Einstellungen legt. Zum Beleg führt Gött-sche an, dass Ausdrücke wie »bombastisch«, »schwulstig« (Glötz-ner 2003, 68) eigentlich weniger zum Sprachjargon eines im 18. Jahrhundert phi-losophierenden und Latein sprechenden Doktors als vielmehr zur gegenwärtigen Jugendsprache gehören. Doch es geht hierbei offensichtlich um mehr als rheto-rische Ungenauigkeiten. Man stößt nämlich in *Der Mohr* nicht nur auf sprachli-che Anachronismen, sondern auch auf augenscheinlich absichtlich eingebaute Se-xualisierungen des Romanhelden. Damit wären wir beim Thema »Perversität« der Funktionalisierung der Person von A.W. Amo gelandet. So findet man beispiels-weise kaum verhüllte Andeutungen auf ein angebliches pädophiles Verhältnis zwis-chen dem Herzog Wilhelm August (1662-1731) und dem kleinen Amo (vgl. ebd., 38). Die Leser*innen werden verblüfft von dieser Art der Zerstörung des Romanhelden, bis sie erfahren, dass die ganze literarische Montage einem persönlichen weltan-schaulichen Programm des Autors entspricht. Glötzner ist seit 20 Jahren tatsäch-lich Aktivist der »Arbeitsgemeinschaft humane Sexualität e.V. (AHS)« und Leiter der »Arbeitsgemeinschaft Pädo«. Die AHS ist ein Lobby-Verband, der sich die für Pädophile einsetzt, und ein »Sammelbecken für Erwachsene, die mit Kindern sexu-ell verkehren wollen« (Report München 2004). Ein Jahr nach dem Erscheinen seines Romans wurde der damalige Lehrer und Jungen-Beauftragte der Stadt München, Johannes Glötzner, suspendiert (vgl. ebd.; vgl. auch [katholikenkreis.de](https://www.katholikenkreis.de) 2010). Diese biographische Entschlüsselung illustriert, wie die Literarisierung der Person und des Werkes von A.W. Amo für andere Zwecke als die Sichtbarkeit des literarischen Helden missbraucht werden kann.

Damit nicht der Eindruck entsteht, die Stimmgebung an Amo sei eine von der deutschsprachigen Literatur einseitig beschriebene Angelegenheit, soll in den nächsten Abschnitten auf zwei besondere Texte der diasporischen Literatur einge-gangen werden, nämlich auf die Novelle *The Shadow Man* (2007) der deutsch-japa-nischen Erfolgsschriftstellerin Joko Tawada und den Roman *Dr. Amo's Lonely Planet* (2013) des ghanaischen Buchautors Jojo Cobbinah.

4. Tawadas postkoloniale Inszenierung des Schattenmanns Amo

Yoko Tawada gehört zu der asiatischen Diaspora in Deutschland. Ihre Texte erfreu-en sich internationaler Beliebtheit in der interkulturellen (vgl. Schickhaus 2017) und postkolonialen Literaturwissenschaft (vgl. Lennox 2012). Ihre noch nicht ins Deutsche übersetzte Novelle *The Shadow Man* (2007) wurde vom Japanischen *Ka-ge Otoko* (1998) übertragen. Das Motiv des Schattenmanns kommt relativ häufig

in Tawadas Romanwerk vor und dient dazu, die klischeehafte Perspektivierung zu durchbrechen. In der Erzählung *Das nackte Auge* (2004) braucht Carol in ihrem Schönheitssalon nur an den Schattenmann aus der letzten Nacht zu denken, und schon »rutscht ihr ihre Nagelschere aus der Hand« (Tawada 2004, 81). Der Schattenmann Amo bleibt allerdings solch unheimlicher und furchterregender Assoziation unverdächtig. Jahrhunderte nach seiner Studienzeit an der Universität Halle fungiert er immer noch als Erfolgsmodell für Tamao, den aus Japan stammenden Studenten.

Im Gegensatz zu Glöznern *Der Mohr* wird hier der Stoff des »verliebten Afrikaners« nicht ausgeklammert, sondern durch eine »subalterne Kritik« neuinterpretiert. Gemeint ist hierbei die stimmgebende Funktion der Repräsentation des vom dominanten Diskurs Ausgeschlossenen. In der Binnenerzählung wird die Veröffentlichung der Schmähschriften nämlich so gedeutet, dass der Held den Schaden an seinem Prestige nicht selbst erleben musste. Die Erzählinstanz bemerkt dazu: »Amo felt that his soul was about to set out on a long journey away from the land of the Bad Spirits« (ebd., 47) und kommentiert: »Fortunately, Amo was no longer there« (ebd., 48). Diese literarische Gestaltung will die Idee in den Mittelpunkt stellen, dass der diasporische Held sich nicht durch die rassistischen Machenschaften der Empfängergesellschaft unterkriegen ließ. In Franz Kafkas Erzählung *Die Verwandlung* (1915) zum Beispiel scheitert Gregor Samsas Flucht vor der gnadenlosen Verfolgung durch die Stimme des Vorgesetzten, denn er erfährt dennoch die Gewalt des Vorurteils. Da er sich zum ungeheuren Ungeziefer verwandelt, findet seine eigene Stimme kein Gehör mehr. Die Literaturkritikerin und Kafka-Kennerin Tawada (vgl. Bay 2010) weiß nur zu gut, dass die Disziplinarmacht der Dominanz immer eine Absicht der Normierung des »Subalternen« als »sprachunfähig« (Spivak⁵) verfolgt. Deswegen stellt sie die Souveränitätsmacht ihres Helden in den Vordergrund. Da er selbst entscheidet, Europa den Rücken zu kehren, wird Amo nicht vom Angsttraum verfolgt.

Insgesamt dient der Topos des Schattenmannes in *The Shadow Man* dazu, eine nicht deprimierte Amo-Figur zu porträtieren. Somit kann sich Amo als ein »Idealtypus« der transkulturellen Erfahrungen im Kontext der gegenwärtigen Migration profilieren. Der postkoloniale Horizont wird dem gerecht, was die Philosophin Nikita Dhawan von den postkolonialen Diasporas erwartet, nämlich, dass sie keine sprachunfähigen »Migrierten-Subalternen« im Sinne Spivaks sein dürfen, denn »Wenn Menschen für ihre Rechte eintreten, sind sie nicht subaltern« (Dhawan 2008, 29).

5 Zur Diskussion über Spivaks These in Bezug auf die afrikanische Diaspora in Deutschland siehe Ferreira 2003, 146-165.

5. Cobbinahs afropolitanische Stimmgebung

Als humanistischer Ansatz hat der »Afropolitanismus« bei afrikanischen Intellektuellen Konjunktur. Kritiker Immanuel Kants wie Kwame Anthony Appiah oder Achille Mbembe verstehen den Begriff als eine Form Afrozentrismus mit kosmopolitischen Elementen (vgl. Rainsborough 2018). Absicht dieser afrikanischen »Utopie« ist u. a. auch die Stimmgebung an die Afrikaner*innen und die Afrodiaspora. Der Afropolitan, diese durch den Roman der britischen Autorin mit nigerianischem und ghanaischem Migrationshintergrund Taiye Selasi *Diese Dinge geschehen nicht einfach so* (2013) porträtierte literarische Gestalt des Weltbürgers mit afrikanischen Wurzeln, befindet sich auch in Jojo Cobbinahs Roman *Dr. Amo's Lonely Planet* (2013). Der ghanaische Autor von Reiseführern über Westafrika, der zwischen 1974 und 2009 in Deutschland gelebt hatte, lässt die Titelfigur seines ersten Romans gegen Stereotypen von Afrika kämpfen, wobei die Erzählerintention darin besteht, nicht nur zur Verbesserung der Wahrnehmung der Afrikaner*innen in Europa beizutragen, sondern auch für mehr Afrozentrismus zu plädieren. Diese afrozentrische Perspektive wird etwa sichtbar, wenn man Cobbinahs Roman beispielsweise mit dem afropolitanen Berlin-Roman *Biskaya* (2016) der in der Dominikanischen Republik geborenen Autorin SchwarzRund vergleicht. Die Handlung jenes Romans geschieht zwar in der fiktiven Hauptstadt Amo (nach A.W. Amo genannt), dennoch wird die Erfahrung des Schwarzseins bei der Hauptfigur Tue mit keinem afrikanischen Land verbunden. Im Gegensatz dazu werden Amos Lebenserfahrungen in *Lonely Planet* explizit mit der ghanaischen Gesellschaft in Zusammenhang gebracht.

Dass Cobbinahs historischer Roman die Problematik der Stimmgebung an die Afrikaner*innen zentral bewertet, lässt sich bereits an dem konjunkturellen Gebrauch des Wortes »Voice« feststellen.⁶ Interessiert man sich für die Qualität dieses Wortes im Text, stellt man fest, dass man es mit einem klassischen Entwicklungsroman zu tun hat, wobei die Stimme der Hauptfigur entsprechend seinen Aufenthaltsräumen drei Hauptänderungen erlebt:

Zuerst lebt der kleine Amo in der afrikanischen Gesellschaft, bei seinen Eltern und Verwandten, deren Stimme lebendig, hörbar, laut, lebhaft etc. ist.⁷ Dann kommt die Begegnung mit dem unbekannten Westen, die mit Gewalt und einer drohenden Stimme durchgesetzt wurde.⁸ Dementsprechend klingt die afrikani-

6 89-mal wurde das Wort »Voice« im Text aufgezählt. Diese exakte Zahlbestimmung wurde durch die E-Book-Datei erleichtert.

7 »[the King's Speaker] loud voice« (ebd., 19); »[fat Mammy] begin shouting at the top of her voice« (ebd., 37); »in her [Mama Bosoma] lively voice« (ebd., 44).

8 »a voice boomed« (ebd., 85), »the Captain announced in a booming voice« (ebd., 90).

sche Stimme plötzlich erschöpft, gebrochen, kaum vernehmbar und unheimlich.⁹ Die auffällige Folge dieser Konstellation ist, dass der kleine Amo durch seine Sozialisation in Europa seine afrikanische Stimme verlieren und die europäische Stimme erwerben musste. Seine Obhut in Deutschland, Wilhelm August, bemerkt dazu: »I notice his voice is changing. He is more or less a proper man now« (ebd., 131). Bei diesem Gedanken steht der kleine Amo bereits in der zweiten Etappe seiner Entwicklung als literarischer Held. Er lebt in Europa und lernt, Europäer zu sein. In dieser Phase bemerkt der oder die aufmerksame Leser*in eine Metamorphose seiner Stimme, jedoch nicht in Form von Assimilation, sondern in Richtung Subversion. Subversion versteht sich hier im postkolonialen Sinne als eine Regung, die die koloniale Machtordnung und seine Dichotomien irritiert und dekonstruiert (vgl. Bhabha 2007, 125-136). Denn Wilhelm August (Symbolfigur für Europa) profiliert sich eigentlich als Promoter der europäisch-westlichen Stimme Amos. Währenddessen wird die Änderung in Amos Stimme in Cobbinahs Text als eine Stimme der Aufklärung postuliert, die allerdings von einem afrikanischen Hintergrund geprägt wird und die (weißen) europäischen Vertreter der Aufklärung durch ihre Anwesenheit verunsichert. In den öffentlichen philosophischen Disputationen, die im Text dichterisch gestaltet werden, argumentiert Amo immer mit der afrikanischen Weisheit und formuliert seine Ideen immer mit Stolz: »Not without a note of pride in his voice« (ebd., 169).

In der dritten Etappe der Entwicklung der literarischen Figur befindet sich Amo bereits in Afrika. Hier wird die Subversion der europäischen Stimme fortgeführt: Amo spricht zu den Europäer*innen, die ihn in Ghana besuchen, immer mit einer lauten Stimme und mit Ironie.¹⁰ Die Erzählerintention besteht hier darin, diese neue Einstellung mit der Stimme seiner Gemeinschaft, die durch den kolonialen Akt in einen Prozess der Stimmlosigkeit getrieben wurde, zu kontrastieren. Gleichzeitig werden Amos stolze Auftritte gegenüber den Europäer*innen in Afrika nicht als eine individualpsychologische Antwort auf seine persönliche Erfahrung in Europa dargestellt. Cobbinah lässt stattdessen seinen Er-Erzähler feststellen: »The offending words were not directed at him alone but at the entire African race« (ebd., 218). Den Romanhelden lässt er auch sagen: »I'm sorry to say it, but I wasn't one of them« (ebd., 309). Spätestens zu diesem Zeitpunkt ist die Schreibhaltung des Autors ohne weiteres evident: Statt Amos Image als Vertreter der Völkerverständigung in den Vordergrund zu stellen, wird eine afrozentrische Erzählstrategie bevorzugt.

9 »he [Amakye Doku] began to speak slowly in a strange voice« (14), »replied the Priest [...] with a shaky voice.« (ebd. 15), »Morkeh asked in a soft voice« (ebd. 74), »]Jacobus Eliza asked Herr Bodel in a broken voice« (ebd. 81)

10 »Then he [Amo] said in a louder voice« (ebd. 228), »with a bit of irony in his voice« (ebd. 308).

Schlussbetrachtung: Selten eine selbstlose Literarisierung

Der lange im Allgemeinwissen vergessene afrikanische Philosoph der Aufklärung Anton Wilhelm Amo ist heute nicht mehr nur für die Philosophie, sondern auch für die interkulturelle bzw. postkoloniale Literaturkritik interessant. Eine literarische Inszenierung ist »erstens Roman und zweitens keine Historie« (zit. n. Nünning 1995, 129), wie Alfred Döblin treffend formuliert. Anders als historische Abhandlungen haben Fiktionen nicht die Funktion der Wahrheitsfindung, und das Modell im Text muss nicht unbedingt mit dem Modell in der Wirklichkeit übereinstimmen. Dennoch können Schriftsteller*innen der inszenierten Person gegenüber entweder affirmativ oder kritisch sein. In den untersuchten Texten dienen die Mechanismen der Literarisierung von Amos Leben und Werk im Allgemeinen dazu, seine Größe, Bedeutung und Einmaligkeit ins Bild zu setzen. Amo erscheint nie als schwacher und deprimierter, sondern als handelnder, reflektierender, philosophierender und dichtender Held. Dies ist kaum erstaunlich, denn die Wiederentdeckung seiner Figur geschieht im Rahmen der diasporischen Arbeit. Amo steht im Rampenlicht der diasporischen Öffentlichkeit, die in ihm das Modell einer positiven Utopie, den Philosophen mit dem Lehrspruch »Lass' dich nicht unterkriegen!« in der Empfangsgesellschaft zelebrieren. Vor diesem Hintergrund hat die Literarisierung der Person und des Werkes von Amo Nebenwirkungen: nicht selten wird sein Leben mit Rückbesinnungstendenzen mit der Herkunftsidentität oder mit persönlichen Belangen in Zusammenhang gebracht. Dabei beruhen diese verbreiteten Weltbilder bisweilen auf Unwissen oder Naivität, können bisweilen aber auch als rassistisch bis pervers bescheinigt werden. Schließlich muss festgestellt werden, dass die literarische Figur Amos nicht nur als Held der afrikanischen Diaspora in Deutschland erscheint. Sie entfaltet sich eher »in einem bereichernden ›Dritten Raum‹ jenseits der kolonialen Dichotomie«, um mit Götsche (2014, 404) zu sprechen. Sie hat eine weitgehende Bedeutung für die verschiedenen postkolonialen Diasporas (Tawada) sowie für das Selbstbewusstsein der für eine Stimme kämpfenden Afrikaner (Cobbinah). Es bleibt zu wünschen, dass A.W. Amo, der heute Stoff der von Goethe geprägten Weltliteratur geworden ist, auch eine anspruchsvollere Entwicklung in der afrikanischen Literatur der Gegenwart erfährt.

Literaturverzeichnis

- Abraham, William E. 1996. »The Life and Times of Anton Wilhelm Amo, the first African (black) Philosopher in Europe.« In *African Intellectual Heritage. A Book of Sources*, herausgegeben von Molefi Kete Asante, Abu S. Abarry, 424-440. Philadelphia: Temple University Press.

- AfriTüDe Geschichtswerkstatt n.d. »Projekte.« AfriTüDe Geschichtswerkstatt. Letzter Zugriff 18.12.2019. <https://www.afrituede-geschichtswerkstatt.de/Projekte>
- Asuman, Mo und John A. Kantara. 2008. »Ein würdiges Grab für Anton Wilhelm Amo.« Kantara Film & Documentaries. Letzter Zugriff 17.12.2019. <https://www.kantara.de/2008/12/27/ein-wuerdiges-grab-fur-anton-wilhelm-amo/>.
- Bay, Hansjörg. 2010. »Transkulturelle Stockungen. Verwandlung und Verhaftung bei Kafka und Tawada.« In *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*, herausgegeben von Dieter Heimböckel u. a., 251-274. München: Fink.
- Beer, Johann. 1682. *Der verliebte Europäer, Oder Wahrhaftige Liebes-Roman*. Wien: Boetius.
- Bezzola, Tobia. 1993. *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel: Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer.
- Bhabha, Homi K. 2007. *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Brémond, Gabriel de. 1677. *Der Verliebte Afrikaner: in einer überauß anmuthigen und gantz neuen Liebs-Geschicht*. o.O.
- Cantzen, Rolf. 2016. »Anton Wilhelm Amo. Ein versklavter Schwarzer lehrt Philosophie.« Bayrischer Rundfunk. Letzter Zugriff 06.05.2017. <https://www.br.de>
- Chariandy, David. 2006. »Postcolonial Diasporas.« *Postcolonial Text* 2/1. Letzter Zugriff 19.12.2019. <http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/440/159>.
- Cobbinah, Jojo. 2013. *Dr. Amo's Lonely Planet. Novel*. Frankfurt a. M.: Peter Meyer.
- Detering, Nicolas. 2016. »Europe in Love. Contemporary History and Fiktion in The German European Novel.« In *Early Modern Constructions of Europe: Literature, Culture, History*, herausgegeben von Florian Kläger, Gerd Bayer, 90-110. New York, London: Routledge.
- Dhawan, Nikita. 2008. »Internationale Arbeitsteilung und Globale Gerechtigkeit. Aus dem Englischen übersetzt von Jovita dos Santos Pinto.« *Die Zeitschrift für Geschlechterforschung*. Letzter Zugriff 17.12.2019. <https://www.schattenblick.de/infopool/politik/fakten/pfthe172.html>.
- Ferreira, Grada. 2003. »Die Kolonisierung des Selbst. – Der Platz der Schwarzen.« In *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, herausgegeben von Hito Steyerl, Rodriguez Gutiérrez, 146-165. Münster: Unrast.
- Firla, Monika. 2012. *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746*. Stuttgart: AfriTüDe Geschichtswerkstatt.
- Gemeinde Akebulan – Globale Mission e.V. n.d. »Lass' dich nicht unterkriegen! Dr. Anton Wilhelm Amo (1700-1753!).« Letzter Zugriff 19.12.2019. <https://web.archive.org/web/20141205004012/http://gfberlin.terred.de/wordpress/wp-content/files/Anthony%20William%20Amo.pdf>.
- Glötzner, Johannes. 2013. *Der Mohr. Leben, Lieben und Lehren des ersten afrikanischen Doctors der Weltweisheit Anton Wilhelm Amo*. Dössel: Stekovics.

- Göttsche, Dirk. 2009. »Eine eigene Mischung aus Identität und Kultur. Afrikanische Migrantenliteratur in deutscher Sprache zwischen Diaspora und Transkulturalität.« *Mont Cameroun. Afrikanische Zeitschrift für interkulturelle Studien zum deutschsprachigen Raum*, 6: 29-51.
- Göttsche, Dirk. 2012. »Deutsche Literatur afrikanischer Diaspora und die Frage postkolonialer Kanonrevision.« In *Postkolonialismus und Kanon*, herausgegeben von Herbert Uerlings, Iulia-Karin Patrut, 327-360. Bielefeld: Aisthesis.
- Göttsche, Dirk. 2013. *Remembering Africa. The Rediscovery of Colonialism in Contemporary German Literature*. Rochester, New York: Camden House.
- Göttsche, Dirk. 2014. »Deutsche Kolonialgeschichte als Faszinosum und Problem in neuen historischen Afrika-Romanen und historischen Biographen zur afrikanischen Diaspora.« In *Postkoloniale Germanistik: Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*, herausgegeben von Gabriele Dürbeck, Axel Dunker, 335-416. Bielefeld: Aisthesis.
- Greve, Anna. 2013. *Farbe – Macht – Körper. Kritische Weißseinsforschung in der europäischen Kunstgeschichte*. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.
- Herbjørnsrud, Dag. 2017. »The African Enlightenment.«, edited by Sam Dresser, AEON. Letzter Zugriff 26.12.2019. <https://aeon.co/essays/yacob-and-amo-afri-cas-precursors-to-locke-hume-and-kant>.
- Hund, Wulf D. 2017. *Wie die Deutschen weiß wurden: Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus*. Stuttgart: Metzler.
- Jankofsky, Jürgen. 2012. *Anna und Amo. Eine deutsch-ghanaische Geschichte*. Erfurt: Do-rise.
- katholikenkreis.de. 2010. »Was wusste Justizministerin Leutheusser-Schnarrenberger, die Beirätin der Humanistischen Union, von den pädophilen Aktivitäten eines Vorstandsmitglieds?« Katholikenkreis. Letzter Zugriff 17.12.2019. <http://katholikenkreis.de/Presse-Dateien/Humanistische%20Union.htm>.
- Kleinschmidt, Harald. 2013. *Geschichte des Völkerrechts in Krieg und Frieden*. Tübingen: Francke.
- Kpao Sarè, Constant. 2018. *Le philosophe noir des Lumières Anton Wilhelm Amo, vu à travers la fiction littéraire*. Bruxelles u. a.: Peter Lang.
- Lauré al-Samarai, Nicole. 2011. »Diasporisches Denken, ex-zentrisches Kartografieren. Repräsentations- und Erinnerungspolitische Grundlegungen der Wechselausstellung Homestory Deutschland – Schwarze Biografien in Geschichte und Gegenwart.« In *Museum und Politik – Allianzen und Konflikte*, herausgegeben von Anna Greve, 97-114. Göttingen: V&R Unipress.
- Lehner, Sonja. 1994. *Schwarz-weiße Verständigung: Interkulturelle Kommunikationsprozesse in europäisch-deutschsprachigen und englisch- und französischsprachigen afrikanischen Romanen (1970-1990)*. Frankfurt a. M.: IKO.

- Lennox, Sara. 2012. »Postcolonial writing in Germany.« In *The Cambridge History of Postcolonial Literature*, herausgegeben von Ato Quayson, Vol. 1, 620-648. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lundt, Bea (Hg.). 2018. *Ananse und andere Erzählungen aus Afrika. Zur narrativen Kultur Afrikas aus deutscher und afrikanischer Perspektive*. Berlin u. a.: LIT.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz.
- Mabe, Jacob Emmanuel (Hg.). 2014. *Warum lernt und lehrt man Deutsch in Afrika? Autobiographische Ansichten und didaktische Erfahrungen. Festschrift zu Ehren von Anton Wilhelm Amo*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Meyer, Tania. 2016. *Gegenstimmungsbildung. Strategien rassismuskritischer Theaterarbeit*. Bielefeld: transcript.
- Nawezi, Richard Mbaya. 2005. »Amo – eine dramatische Spurensuche. Die Fragmente der Lebensgeschichte des ersten schwarzen Wissenschaftlers und Philosophen in Deutschland, Anton Wilhelm Amo Afer.« Pumpenhaus. Letzter Zugriff 16.12.2019. <https://www.pumpenhaus.de>.
- Nünning, Ansgar. 1995. *Von historischer Fiktion zu historischer Metafiktion. Bd. 1. Theorie, Typographie und Poetik des historischen Romans*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Oguntoye, Katharina u. a. 2016. *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Mit einem Beitrag von Audre Lorde. (1986)*. Berlin: Orlando Frauenverlag.
- Philippi, Johann Ernst. 1749. *Belustigende Academische Schaubühne: Auf welcher die, Auf Universitäten im Schwange gehende, Tugenden und Laster, in Sieben Auftritten, Poetisch abgeschildert werden*. Leipzig, Frankfurt.
- Rainsborough, Marita 2018. »Kant revisited. Die kritische Auseinandersetzung mit Kants Universalismus und Kosmopolitismus in der afrikanischen Philosophie.« In *Kant und seine Kritiker – Kant and His Critics*, herausgegeben von Antonino Falduto, Heiner F. Klemme, 373-390. Hildesheim u. a.: Olms.
- Report München. 2004. »Münchner Jungen-Beauftragter suspendiert.« ARD 19. Juli 2004. Letzter Zugriff 17.12.2019. <https://www.presseportal.de/pm/7560/577690>
- Schickhaus, Tobias Akira. 2017. *Interkulturelle Literaturwissenschaft und Wissenssoziologie. Studien zu deutsch- und japanischsprachigen Texten von Yoko Tawada*. Bielefeld: transcript.
- Schröder, Zeha. 2009. »Der Spinnenmann. Spekulatives Dokumentarstück über den Philosophen A.W. Amo.« Freuynde + Gaesdte Theaterproduktionen GbR. Letzter Zugriff 19.12.2019. <https://www.f-und-g.de>.
- SchwarzRund. 2016. *Biskaya: afropolitaner Berlin-Roman*. Wien: Zaglossus.
- Selasi, Taiye. 2013. *Diese Dinge geschehen nicht einfach so*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Smith, Justin E. H. 2015. *Nature, Human Nature, and Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Tawada, Yoko. 2004. *Das nackte Auge*. Tübingen: Konkursbuchverlag.

- Tawada, Yoko. 2007. *The Shadow Man*. In *Facing the bridge. Vom Japanischen Kage Otoko* (1998), 1-48. New York: New Directions Books.
- Van der Heyden, Ulrich. 2008. »Anton Wilhelm Amo, der afrikanische Philosoph.« In *Unbekannte Biographien. Afrikaner im deutschsprachigen Raum vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, herausgegeben von dems., 65-75. Werder a. d. Havel: Kai Homilius.
- Wimmer, Franz Martin. 1990. *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*. Wien: Passagen.

Ist interkulturelle Kommunikation möglich?

Zur Schwierigkeit angemessenen Über-Setzens

Gabriele Münnix

1. Fremde Sprachen

Anton Wilhelm Amo kam als sog. »Kammermohr« von Westafrika nach Deutschland, hatte aber das Glück, durch einen Herzog gefördert zu werden: Er ist in Deutsch und Latein nicht nur philosophisch sozialisiert worden, war wissenschaftlich hochangesehen, wurde der erste Philosoph afrikanischer Provenienz in Deutschland und hatte die Intelligenz, in Latein zu publizieren. Daneben lernte er neben drei anderen weiteren indogermanischen Sprachen auch noch Hebräisch. Er hat ganze Sprachenwelten, nicht nur mit Hilfe von philosophischen Publikationen, in sich aufgenommen und sie zur Formulierung seiner eigenen Gedanken, z. B. in seiner Dissertation *De jure Maurorum in Europa*, verwendet. Diese Gedanken, mit denen man ihn zur Frühaufklärung rechnen kann, hätte er in seiner Heimatsprache so nicht formulieren können.

Denn die mehr als 2000 einheimischen afrikanischen Sprachen, die alle die Grundlagen für kulturelle Identitäten darstellen, sind im wissenschaftlichen Diskurs auch heute noch derart marginalisiert, »dass sie in interintellektuellen Diskursen kaum Beachtung finden« (Mabe 2017, 103). Es geht aber darüber hinaus nicht nur um fortdauernde politische Marginalisierung, auch in Zeiten des Postkolonialismus, in dem man immer noch Sprachimperialismen feststellen muss (vgl. Chumakov 2016, 73ff.). Es geht auch um ganz basale strukturelle sprachliche Schwierigkeiten. So macht Mabe deutlich, dass »die Übersetzung abstrakter Termini in afrikanische Sprachen [...] eine große Herausforderung für die afrikanischen Philosophen dar(stellt)« (Mabe 2017, 114) und macht selbst Vorschläge, wie das für seine Muttersprache *Bassaisch*, eine von mehr als 500 Bantusprachen, geschehen könnte. Einige seiner Beispiele: *Dialektik* = *ngi podba*, das sich nicht widersprechen; die *Methode* = *Li nònòl*, wodurch man geht; *Logik* = *Li nògòl*, das dem Verstehen zugrundeliegende Prinzip; *Idee* = *tééhene*, etwas, das man nur denkend und nicht real sieht; *Sein* = *Yé,bà*, was sichtbar ist oder unseren Vorstellungen in der objektiven Wirklichkeit entspricht; *Ontologie* = *Pòdòl Bà*, Reden über das Sein, mit

dem Ziel dessen Existenz zu beweisen; *Zivilisation* = Nok nin, das Leben verstehen oder genießen.

Die Beispiele zeigen, dass dies nur ein erster Schritt sein kann auf dem Weg, afrikanische Denker*innen zu befähigen, sich in ihrer eigenen Sprache philosophisch bzw. auch wissenschaftlich zu artikulieren, nicht nur, um im internationalen Diskurs gehört zu werden, sondern auch, um sich Sprecher*innen der gleichen Sprachgemeinschaft mit ihren Gedanken in ihrer eigenen Sprache verständlich zu machen, um auch hier das gemeinsame Nachdenken zu befördern.

Zudem geht es auch gar nicht nur wie bei Mabe um Begriffe, obwohl sich schon hier, jenseits von »Begriffsimporten« interkulturell interessante Unterschiede auf-tun. So erlaubt der chinesisch-japanische Begriff *Qi/Chi*, Phänomene zusammen-zudenken, die bei uns eher nicht zusammengedacht werden, »wodurch einiges einfacher und zudem differenzierter zum Ausdruck gebracht werden kann« (Elberfeld 2013, 379, 303-312, 382). Und der Begriff *Kultur* unseres Sprachraums taucht in anderen Sprachen anders auf, z. B. als »Wind« (»feng«) im Japanischen (vgl. Ohashi 1983, 79-93).

Es geht vielmehr auch um strukturelle Unterschiede des Sprachbaus, wie ich an zwei weiteren afrikanischen Sprachen verdeutlichen möchte, denn die oben erwähnte Schwierigkeit mit abstrakten Begriffen ist nicht einfach kurios oder etwa gar ein Zeichen mangelnder Abstraktionsfähigkeit (und früher oft unterstellter minderer Intelligenz), sondern ist bereits in der Grammatik einiger Sprachen angelegt: So macht etwa Kagamé in *La philosophie Bantu- Rwandaise de l'Être* darauf aufmerksam, dass hier in diesen Sprachen ein Sein rein grammatikalisch gar nicht losgelöst von seinem Ort und weiteren Bestimmungen ausgesagt werden kann (vgl. Kagamé 1970). Und (gar) in *Ewe*, einer der neun in Amos Heimatland Ghana offiziell geförderten Sprachen, finden wir gar kein Verb »sein«. Hier »verteilt der Begriff des *Seins*, oder das, was wir so bezeichnen würden, sich auf mehrere Verben« (Benveniste 1977, 87).

Doch Benveniste, dessen linguistische Untersuchungen keineswegs überholt sind, kommentiert selbst:

»Diese Beschreibung des Sachverhaltes in der Ewe-Sprache enthält zum Teil etwas Künstliches. Sie wurde aus der Perspektive *unserer* Sprache unternommen, und nicht, wie es sein sollte, im Rahmen der untersuchten Sprache selbst. Innerhalb der Ewe-Morphologie oder der Ewe-Syntax verbindet nichts diese fünf Verben miteinander. Nur in Bezug auf unsere eigenen sprachlichen Gewohnheiten entdecken wir in ihnen etwas Gemeinsames. Der Vorteil dieses »egozentrischen« Vergleichs liegt jedoch gerade darin: er gibt uns Aufschluss über uns selbst; er zeigt uns in dieser Vielfalt der Anwendungen von »sein« im Griechischen einen für die indoeuropäischen Sprachen spezifischen Sachverhalt, keineswegs eine universale Situation oder eine notwendige Gegebenheit. [...] Wir können nicht sagen,

welchen Platz das »Sein« in der Ewe-Metaphysik hat, aber a priori muss der Begriff sich dort ganz anders artikulieren« (Benveniste 1977, 89).

In unserem Kulturkreis hingegen hat die Kopula »ist« als Bindeglied zwischen Subjekt und Objekt mindestens drei Bedeutungen: Identität, Inklusion und Existenz. Doch wie ist dies in Sprachen, die gar keine Kopula kennen, wie dem Hebräischen, Russischen oder Arabischen (vgl. Turki 2017, 69; vgl. aber Derrida mit seinen Überlegungen zum Supplement der Kopula 1999, 195-227)? Und wie ist es in Sprachen, die die indogermanische SPO-Konstruktion gar nicht kennen, etwa in Sprachen wie Nootka, die zum Ausdruck der Prozesshaftigkeit des Seins nur über Verben verfügen (vgl. Whorf 1972, 43); wie in subjektlosen Sprachen, wie z. B. dem Japanischen (vgl. Takajama 2017, 77-90 und Hartmann 1952)? Im Gegensatz dazu hatte Weisgerber mit seinen Untersuchungen zum »Menschen im Akkusativ« den indogermanischen Sprachen einen anderen Weltzugriff bescheinigt, hinter dem wir eine verborgene Metaphysik vermuten können (vgl. Weisgerber 1988).

Es ist interessant, vor diesem Hintergrund zu untersuchen, in welch anderen sprachlichen Formen sich in anderen Sprachfamilien metaphysisches Denken artikuliert, ohne dabei von der eurozentristischen Projektion auszugehen, dass wir das Eigene gleich oder ähnlich in anderen Kulturkreisen vorfinden müssen. Denn wenn wir das Fremde immer nur am Maßstab des Eigenen messen, bleiben uns notwendig die Spezifika fremder Denkweisen verborgen. Und schon Leibniz war es daran gelegen, andere als eigene Perspektiven als Korrektiv und Ergänzung der eigenen Sichtweisen kennenzulernen (vgl. Münnix 2020, 133f.). Sprache bedeutet je anderen Weltzugriff und diese sich so artikulierenden anderen Denkweisen können unser Denken bereichern. Übersetzungsprogramme, die uns das Fremde bereits fertig konfektioniert ins Eigene transponiert anbieten, sind da eher nicht hilfreich.

2. Vorprägungen

Die erwähnte Projektion ist gar nicht so selten. In einem berühmt gewordenen Gedankenexperiment lässt Quine einen linguistischen Feldforscher auftreten, der in einer ihm völlig unbekannten Dschungelsprache, die noch nie übersetzt worden ist, Forschungen anstellt und sich erst eine Art Wörterbuch erarbeiten muss. Anhand eines vorbeihoppelnden Kaninchens und eines Eingeborenen-Kommentars »Gavagai« folgert er, dass dies die Bezeichnung für »Kaninchen« sein muss. Doch, so Quine selbst, es könnte ja auch die Bezeichnung einer immer zusammen mit Kaninchen auftretenden Kaninchenfliege sein, oder sich auf ein bestimmtes Körperteil, wie »lange Ohren« beziehen (vgl. Quine 1980, 77). Es könnte auch funktional »Mittagessen« gemeint sein, oder »rennt schnell«, was vielleicht jemand mit chinesischem Sprachhintergrund eher folgern könnte: Indoeuropäische Sprachen mit

Wurzel im Sanskrit neigen stark zu Nominalisierungen, wohingegen das chinesische Denken vorwiegend prozessorientiert ist und z. B. den Begriff der Substanz überhaupt nicht kennt. Schon Humboldt hatte in *Über die Verschiedenheit des Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* Sanskrit und Chinesisch als völlig verschieden klassifiziert und ihren Wirkungen nachgespürt (vgl. Humboldt 1836).

Quine nun stellt fest, dass die Situation der Erstübersetzung nicht eindeutig ist (»principle of indeterminacy«) und weiterer Nachfragen bedarf. Doch da erweist sich, dass der Feldforscher keineswegs eine *tabula rasa* ist, sondern mit bestimmten Voraussetzungen seiner Muttersprache, die aber unanalysiert bleiben, behaftet ist: Er muss sich bei diesen Nachfragen z. B. auch die Synonyma von »Ja« und »Nein« aneignen (vgl. Quine 1980, 64 f.). Doch Quine bemerkt hier zu Recht, dass man als Angehörige*r einer bestimmten Kultur eine solche Äußerung falsch interpretieren kann, da man z. B. in der Türkei bei Dissens eine vertikale Bewegung mit dem Kopf mache, die als Zustimmung interpretiert werden kann, was also genau den entgegengesetzten Wahrheitswert des Beobachtungssatzes vermuten lässt (vgl. Quine 1980, 29). Mit einigen analytischen Hypothesen soll der Sprachforscher schon sehr weit kommen: »Verfügt er erst einmal über Hypothesen, die die Identität, die Kopula, und die damit verknüpften Partikeln betreffen, so kann er Termini mit Hilfe der Reizsynonymie von Sätzen übersetzen« (Quine 1980, 139). Die logischen Verknüpfungen »und/oder, wenn/dann« sind nach Quine ebenfalls aus dem Sprachverhalten zu eruieren, als implizites Nebenprodukt. (a.a.O., [ebd., S. 111f.]). Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass eine angemessene Übersetzung »die logischen Gesetze« unangetastet lassen sollte, was nicht mehr empirisch oder behaviouristisch ist. Ergibt sich bei einer Übersetzung ein logischer Widerspruch, so ist vermutlich die Übersetzung nicht richtig, denn man unterstellt dem Sprecher wohlwollend (!) die gleiche Rationalität (das überhebliche »principle of benevolence«). Doch vor dem Hintergrund der dreiwertigen Logik der Aymara in Südamerika und der siebenstufigen Prädikationslogik der Jaina in Indien ist nun deutlich die eurozentristische Perspektive Quines zu erkennen (vgl. Münnix 2006). Wir werden bei Quine gezwungen, die Ontologie einer Hintergrundsprache oder Hintergrundtheorie auf die Eingeborenensprache zu projizieren, und das kann – und wird – zu Verfälschungen führen (vgl. Preyer 2017, 149ff.).

Glock kritisiert:

»We need not project most of our beliefs onto the natives. This makes room not just for counting them wrong. It may transpire that on some issues the natives not only hold different views, but that they are right, and we are wrong! In approaching a foreign text or culture we must keep in mind the possibility that we might have something to learn« (Glock 2003, 184).

Whorf spricht hier bei dieser oft unbewussten Hintergrundtheorie, die wir zur Deutung fremder Sprachmuster verwenden, von »natürlicher Logik«:

»Die natürliche Logik sagt uns, das Sprechen sei nur ein beiläufiger Vorgang, der ausschließlich mit der Weitergabe, nichts mit der Formulierung von Gedanken zu tun habe. Im Sprechen oder beim Gebrauch der Sprache wird angeblich nur ›ausgedrückt‹, was im wesentlichen bereits unsprachlich formuliert war. [...] Das Denken hängt nach dieser Ansicht nicht von der Grammatik ab, sondern von den Gesetzen der Logik oder Vernunft, die für alle Beobachter des Universums die gleichen sind und etwas Rationales im Universum repräsentieren, das von intelligenten Beobachtern ›gefunden‹ werden kann, gleichgültig, ob sie Chinesisch oder Choktaw sprechen« (Whorf 1972, 9-13).

Doch diese natürliche Logik sieht nicht, dass die »Sprachphänomene für den Sprechenden weithin einen Hintergrundcharakter haben und mithin außerhalb seines kritischen Bewusstseins bleiben. Spricht daher jemand gemäß seiner natürlichen Logik über Vernunft, Logik und die Gesetze des richtigen Denkens, so wird er leicht rein grammatischen Gegebenheiten folgen, die in seiner eigenen Sprache einen Hintergrundscharakter haben, die aber keineswegs in allen Sprachen gelten oder gar ein allgemeines Substrat der Vernunft sind« (ebd.).

Whorf hatte auf der Basis seiner Untersuchungen der Hopi-Sprache festgestellt, dass hier nicht nur andere als europäische Zeitvorstellungen herrschen, sondern dass es auch korrelierend in der Hopi-Grammatik nur zwei Zeitformen gibt: »Manifestiert« und »Manifestierend«. Auf dieser Basis hatte er sein »Linguistisches Relativitätsprinzip« formuliert, das die Abhängigkeit unserer Denkstrukturen von den grammatischen Kategorien unserer Muttersprachen behauptet.

Genau dies, so Benveniste, sei schon bei Aristoteles und seinen Kategorien passiert, dem wir unsere »klassische« Logik verdanken:

»Es scheint uns [...], dass diese Unterscheidungen in erster Linie Kategorien der Sprache sind, und dass Aristoteles, faktisch in absoluten Maßstäben denkend, einfach bestimmte Grundkategorien der Sprache, in der er denkt, wiederfindet« (Benveniste, 1977, 80).

Die These wurde aber schon zwei Jahre zuvor bei Kagamé formuliert (Diagne 2000, 50) und bereits 1840 in Trendelenburgs *Logischen Untersuchungen* aufgestellt und später von Brunschvig übernommen. Und sie wurde sogar schon im Jahre 932 in Bagdad diskutiert, in einer Debatte um die Universalität der Aristotelischen Logik und der Relativität von Grammatiken zwischen dem Logiker Abu Bishr Matta und dem Grammatiker Abu Said al-Sirafi, in der letzterer sich gegen die Ansprüche der griechischen Logik und Philosophie wehrte (vgl. Diagne 2008, 39f. sowie Turki 2017, 71f., insb. S. 43: »Il y a une logique greque comme il y a une logique arabe, laquelle n'est autre que la grammaire de l'arabe«)

Und auch Bodmer spricht vom »falschen Glauben [...], dass die Sprachgewohnheiten der europäischen Völker mit universellen Prinzipien der Logik in Einklang stünden.« Doch:

»dieses vollständige System der Logik, das aus den Disputen der mittelalterlichen Scholastiker erwuchs, ging von einem falschen grammatischen Grundbegriff über die einfachste Form einer Aussage aus. Die Scholastiker glaubten nämlich, dass die einfachste Form einer Behauptung das Verb ›sein‹ enthalten müsse und dass ›sein‹ in diesem Zusammenhang ein wirkliches Bestehen ausdrücke« (Bodmer 1955, 121f.).

Und dies ist schon im griechischen Verb *on* und seinen Verwendungsmöglichkeiten angelegt.

3. Gibt es eine universal gültige Grammatik?

Hier schließt sich die heute bekannteste Gegenthese zum linguistischen Relativitätsprinzip an: Chomskys Auffassung einer Universalgrammatik, die allen Sprachen zugrunde liegen und eine Art logisches Gerüst für jede Sprache sein müsse. Für ihn wirkt hinter den Sprachen eine gleiche, sprachunabhängig strukturierte Vernunft mit universalen Regeln. Dann ist natürlich jedes Übersetzen im Rekurs auf sprachunabhängiges Denken über oder unter den Sprachen unproblematisch. Bei Chomsky finden wir in Fortsetzung von Leibniz' Idee einer logischen Universal-sprache (die natürlich auf Descartes' *mathesis universalis* zurückgeht) die Vorstellung einer eingeborenen genetischen Disposition, die er sich als allgemeine Sprachkompetenz vorstellt. Sie ist uns a priori gegeben, analog zu Descartes' eingeborenen Ideen, und hat das »kommunikative Apriori« bei Habermas beeinflusst. Chomsky beruft sich auf die Cartesianische Linguistik, die er bereits im 17., 18. und frühen 19. Jahrhundert in Frankreich ausmacht, zum ersten Mal bei den Grammatikern der Schule von Port Royal, die 1660, bereits 10 Jahre nach dem Tod Descartes', eine »Grammaire générale et raisonnée« entwickelt haben, die zweifellos auch Leibniz beeinflusst hat (Chomsky 1971, 71; siehe aber Karagerogiewa 2017, 121ff.). Hier ist im Unterschied zu den partikulären Grammatiken der verschiedenen Sprachen und Sprachkonventionen die Rede von einer allgemeinen Grammatik, die die Natur des Denkens ausmacht und daher universell und vor aller Sprache ist.

4. Sind relativistische Ansätze passender?

Es streiten sich also Universalist*innen mit Relativist*innen über das Verhältnis von Denken und Sprache und die jeweils aus ihnen entstehenden Prägungen. Für

die Universalist*innen liegen allgemeine und allgemeingültige Denkstrukturen vor allen Sprachen a priori bereit, die uns das Verstehen ermöglichen, da sie angemessene Übersetzungen immer möglich machen, und hier lässt sich von Chomsky aus eine Linie über Leibniz, Descartes, die *Ars Magna* des Raimundus Lullus bis hin zu Platons Vorstellung der apriorischen und objektiven Existenz allgemeiner Ideen zurückverfolgen.

Für die Relativist*innen hingegen ist sprachunabhängiges Denken gar nicht möglich, es entsteht immer mit und in den Sprachstrukturen unserer Muttersprachen, und auch wenn wir später andere Sprachen lernen, bleiben die ersten Prägungen erhalten. Die Verfechter*innen der Besonderheit und Verschiedenheit der Sprachen, die in Verbindung mit einem je anders gearteten Denken stehen sollen, berufen sich einerseits auf Nietzsche (vgl. Diagne 2017, 212ff.), andererseits lässt sich die Whorfsche These von der linguistischen Relativität über seinen nach Amerika ausgewanderten Lehrer Edward Sapir bis zu Herder und Humboldt zurückverfolgen. Und schließlich lässt sich die Wertschätzung des Pluralitätsgedankens, den die Postmoderne wieder aufnimmt, noch bei den von Nietzsche so geschätzten Vorsokratikern u. a. bei Protagoras, festmachen.

Mit anderen Sprachen lernen wir dann auch andere Denkweisen kennen. Und für die Philosophie der Übersetzung folgt, dass es angemessene Übersetzungen zwischen Sprachen meist nur innerhalb von Sprachfamilien mit ähnlichen Strukturen gibt, z. B. innerhalb der indogermanischen Sprachfamilie, die Whorf »Standard Average European Languages« (SAE-Sprachen) nennt. Und auch da gibt es Unübersetzbares, wie Eco aufzeigt (vgl. Eco 2014, 111). Darüber hinaus muss man festhalten, dass z. B. Heideggers ontisch-ontologische Differenz mit der Unterscheidung von Sein und Seiendem im Englischen kaum verstanden werden kann; hier gibt es nur »being«.

Die Kunst des Übersetzens besteht dann darin, in verschiedenen Sprachen bedeutungsgleiche Ausdrücke zu finden (vgl. Ricoeur 2016), und dort, wo Texttreue nicht möglich ist, kreative Ersatzlösungen zu finden, um adressat*innengerecht von Sprecher*innen der Zielsprache auch richtig verstanden zu werden. Dabei kann aber der ursprüngliche Sinn verfälscht werden, wie man am Beispiel von Bibel- und Koranübersetzungen zeigen kann (vgl. Czajka-Cuniko 2017). Übersetzer*innen befinden sich also immer auf einer Gratwanderung, nicht nur zwischen den jeweiligen Sprachen, sondern auch zwischen Texttreue und Adressat*innenorientierung in der Zielsprache und sind durch ihre Sprachkompetenz ein Paradigma für interkulturelles Verstehen, sie sind Mittler*innen und haben Brückenfunktion.

Die linguistische Forschung heute scheint der letztgeschilderten Traditionslinie recht zu geben, doch angesichts der Schwierigkeiten mit und Ängsten vor dem Relativismus, der immer auch Verunsicherung bringt, scheint das Bedürfnis nach zumindest einigen linguistischen Universalien in unserem Geist, quasi als eine Art

universale Software, immens. Zu gerne wollen wir glauben, dass wir immer alles übersetzen und verstehen können, um das uns Vertraute nicht aufgeben zu müssen. Gibt es einen Ausweg aus dem Dilemma? Eine Position, mit der vielleicht beide Seiten leben können?

5. Perspektiven

Eine solche Position finde ich bei Wittgenstein und seiner Theorie der Familienähnlichkeiten (ausführlicher in Münnix 2017, 155-179).

Haben Sprachen ein gemeinsames substanzielles Wesen, z. B. eine hinter ihnen waltende gemeinsame logische oder grammatische Struktur, auf die man nur zurückgehen müsste, um bedeutungsgleiche Ausdrücke übersetzen zu können? Oder sind sie einfach nur Konventionen, die uns veranlassen, die Welt je anders zu sehen? So kann man durchaus vermuten, dass man in subjektlosen Sprachen näher an der Natur ist (vgl. Takayama 2017, 89).

Die Frage verweist auf den mittelalterlichen Universalienstreit, bei dem sich die Positionen Idealismus (Platon), Realismus (Aristoteles) und Nominalismus (Ockham) herausgebildet haben: Die Universalien sind entweder »*ante res*«, »*in rebus*« oder einfach nur willkürliche Bezeichnungen, die sich verfestigt haben, also »*post res*«, irgendein gemeinsames Wesen als Grund für allgemeine Bezeichnungen ist Illusion. Dieser Streit wirkt bis heute nach und wird im englischen Sprachraum als Konflikt zwischen Essentialismus und Konventionalismus gedeutet. Wittgenstein hat hier eine Lösung zwischen beiden Positionen gefunden (vgl. Bambrough 1961), die sich nicht an der Kategorie der Substanz orientiert (die Frage ist also aus seiner Sicht falsch gestellt), sondern an der der Relation.

Die Frage ist falsch gestellt: Sprachen haben kein gemeinsames Wesen, das sie alle untereinander verbindet, sondern sie bilden aufgrund von Ähnlichkeiten, aber auch Unterschieden ein zusammenhängendes Netz, bei dem sich Phänomenbereiche in einigen Gemeinsamkeiten überschneiden, aber auch durchaus auch in anderen Phänomenbereichen sehr fremd sein können. Dazu kommt – nach Wittgensteins Wendung zur Normalsprachentheorie –, dass man Sprachen gar nicht nur morphologisch und unabhängig von ihrer jeweiligen Lebenswelt und den konkreten Sprechkontexten sehen kann, und da bezieht Wittgenstein sich mit seiner Identitätsthese (»Bedeutung = Gebrauch«) durchaus nicht nur auf ganze Sätze, sondern ganz allgemein auf Sprachhandlungen: Ein »Ja« vor dem Richter oder dem Standesbeamten kann durchaus andere Bedeutung haben, wie auch der Begriff »Gruppe« in einer Diskussion von Mathematiker*innen oder Soziolog*innen. Und gar der Begriff »Bild«, um ein komplexeres Beispiel anzuführen, kann nicht nur im Sinne von Bildträger, Bildreferenz oder Bilddarstellung verwendet werden und je anderes meinen (»Das Bild hat einen Riss«, »das Bild zeigt meinen Vater«,

das Bild ist besonders gut ausgeführt«), sondern hat auch noch die in verschiedene kulturell-religiöse Begriffstraditionen verflochtenen Bedeutungen von suggestiver Realpräsenz des Abgebildeten (die unbedingt ausgeschaltet werden muss, bis hin zu radikalen Bilderverboten) und hinweisendem Zeichen, eine Deutung, die Bilder unter Umständen akzeptabel macht, auch wenn sie Verrat am Lebendigen begehen (vgl. Münnix 2019, Teil II). Hier kommt nicht nur der Gedanke der später noch auszuführenden Begriffsgeschichte ins Spiel, sondern auch eine Kontextsensitivität, die sich an die jeweiligen Bedeutung generierenden Lebensformen und »Sprachspiele« bindet. Wittgensteins Relativismus (seine Anhänger diskutieren sogar, ob diese Kontextgebundenheit überhaupt noch als Relativismus bezeichnet werden kann) ist also von anderer Art als der Whorfsche und ist als »Sprachspielrelativismus« bezeichnet worden. Anders als bei Whorf ist es nicht die Grammatik unserer Muttersprachen, die uns bestimmt oder sogar determiniert, so und nicht anders zu denken. Zwar können und müssen wir bestimmten Regeln folgen, um für andere verständlich zu sein. Doch wir können diese Regeln kreativ überschreiten. So hat Heidegger bei der Beschäftigung mit asiatischer Philosophie klar gesehen, dass unsere oft zu nominalen Sprachkonstruktionen neigenden indoeuropäischen Sprachen ein »Andenken *gegen* die Sprache selber« und eine Dekonstruktion eigener Begrifflichkeit erfordern, um dem Prozesshaften Raum zu geben und hat neue Sprachschöpfungen gefunden, um dies zum Ausdruck zu bringen: Das Wesen »west«, die Fuge »fugt«, das Licht »lichtet« usw.

Sprachen sind für Wittgenstein wie Eisenbahngleise, die uns aus der Vergangenheit bis hierhergebracht haben, und an die wir gebunden waren. Doch wir können und müssen sie in die Zukunft selbst weiterbauen und können zu diesem Zweck durchaus auch Strukturen verwenden, die wir in anderen Sprachen finden, denn die Überschneidungen in den Gemeinsamkeiten machen Übergänge des Verstehens in andere Sprachwelten möglich. Bestimmt das Denken die Sprachen, die dann nur Ausdrucksinstrumente sind, oder die jeweilige Sprache die Art des Denkens? Wittgensteins Konzeption macht eine dialektische Position möglich, in der unser Denken natürlich von überkommenen Sprachstrukturen geprägt wird, aber doch die Möglichkeit hat, angesichts anderer Möglichkeiten andere Sprachformen zu generieren, die wiederum auf unser Denken neu einwirken können, um ihm für die Zukunft Richtung zu geben.

Allerdings gibt es, wie Wittgensteins Privatsprachenargument gezeigt hat, kein sprachunabhängiges Denken *vor* aller Sprache: Allein schon, um für uns selber interne Zustände (wie z. B. verschiedene Schmerzzustände) nicht nur für andere, sondern auch für uns selbst nicht nur zu bezeichnen, sondern auch differenziert wahrnehmen zu können, brauchen wir die in unseren Sprachen vorgegebenen begrifflichen Differenzierungen, sodass damit auch die Unterscheidung zwischen Innen und Außen hinfällig bzw. unsinnig wird (vgl. Ter Hark 1990).

Unterschiedliche Sprachen sind unterschiedliche Perspektiven auf die Welt, die unterschiedliche Sichtweisen generieren können, in die wir uns aber durchaus einfühlen können (wie Amo es konnte). So führt Bambrough das Beispiel eines Südseeinsulanerstamms an, der Bäume nicht wie wir nach morphologischen Gesichtspunkten klassifiziert, sondern nach funktionalen Gesichtspunkten: »boat-building trees, house-building trees« etc. »Where we would see a mixed planation, they would not do so«. Ich habe in meinem Konzept der Multiperspektivität gezeigt, dass solcher Perspektivismus der Sichtweisen nicht im Relativismus enden muss, der jedes Verstehen unmöglich machen würde (vgl. Münnix 2020, 180 ff). Andere Perspektiven können uns bereichern und unser Denken ergänzen. Ganz in diesem Sinne hat Walter Benjamin in Bezug auf die Erfahrung von Andersartigkeit und Fremdheit beim Übersetzen anderer Sprachen einer Zukunftshoffung Ausdruck gegeben: »Da es nie möglich ist, in der Zielsprache alle Bedeutungen der Ausgangssprache wiederzugeben« müsse man sich dem Gefühl der Konvergenz aller Sprachen überlassen, insofern »in ihrer jeden als ganzer jeweils eines, und zwar dasselbe gemeint ist, das jedoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist« (Benjamin 1973, 187). Von solcher Zusammenschau sind wir aber noch weit entfernt, wir wissen immer noch viel zu wenig über die kulturell verwurzelten Sprachen der Welt, obwohl die vergleichende linguistische Forschung mit großen Schritten voranschreitet. Und hier erweist sich einmal mehr Robertsons Wort von der »Glokalisierung« als passend. Globalisierungsprozesse unter Maßgabe einer lingua franca, z. B. derzeit des Englischen und auch zunehmend Spanischen, sind zwar nötig zum angemessenen Lösen globaler Probleme, aber völlig ungenügend zum besseren Verständnis der je anderen Weltperspektiven, von denen wir lernen könnten, wenn diese Besonderheiten nicht vorschnell nivelliert werden. Es sind also immer auch Prozesse der Re-Lokalisierung in einzelnen Sprachwelten nötig, um Fremdes nicht bloß von außen, durch Projektion des Eigenen ins Fremde zu beschreiben. Nur durch echte Perspektivwechsel können wir lernen, auch die Spezifität des eigenen Ansatzes besser erfassen und dabei die Erfahrung machen, dass unser eigener kulturell verwurzelter Sprachhintergrund und die damit einhergehenden Weltansichten blinde Flecken aufweisen können. Und nur dadurch sind dann wieder übergeordnete globalere Perspektiven ohne Einebnung von Differenzen sinnvoll möglich.

6. Kommunikation zwischen den Kulturen?

Wie ist nun interkulturelle Kommunikation möglich? Wie können wir uns richtig verstehen?

Im Frühsommer 2016 stellte die deutsche Bundesregierung ein Weißbuch vor, in dem angesichts der russischen Haltung zur Ukraine von »Herausforderung« ge-

sprochen wurde. Die russische Presse übersetzte dies mit dem Wort für »Bedrohung« und berichtete empört von Deutschlands neuer Gegnerschaft. Das führte bei russischen Politiker*innen angesichts der jüngeren Geschichte zu Panikreaktionen, veranlasste sie aber auch zu Verbalaggressionen, was erhebliche Klimaver schlechterungen und diplomatische Schwierigkeiten mit sich brachte (vgl. Eichholz 2016). Absichtliche oder unabsichtliche Übersetzungsfehler können also verfälschen und interkulturelle Kommunikation und Verständnis erschweren. Doch die Schwierigkeiten gehen weit über Übersetzungsfehler hinaus. So berichtete die frühere amerikanische Außenministerin Madeline Albright von einem Gespräch mit dem verstorbenen Kim Jong-Il, in dem sie der Ansicht gewesen sei, man habe nun ein Moratorium für Raketentests vereinbart, während sich später herausstellte, dass Nordkorea damals schon ein Programm zur Herstellung hochangereicherten Urans verfolgte, und sie schlussfolgerte: »Also: sie lügen« (Adorjan 2013 in der FAS). Daran ist bemerkenswert, dass sich eine hochrangige Diplomatin in Unkenntnis der Zwischentöne auf bloße Übersetzung des gesprochenen Worts verlassen zu haben scheint. Man muss jedoch wissen, dass im Koreanischen – wie im Japanischen – das gesprochene Wort durch die Länge der Pausen relativiert wird, was gerade bei Konferenzen den verschiedenen Parteien erlaubt, ihr Gesicht zu wahren und Ausdruck von Höflichkeit ist (vgl. Maletzke 1996, 189–192). Es läuft also neben dem gesprochenen Wort ein nichtverbaler Subtext, den Angehörige einer »Ausdruckskultur« (vgl. Rez et al., 2009, 41ff.) oft gar nicht wahrnehmen, weil sie auf das gesprochene Wort fixiert sind. Was soll dieses Wort von der »Ausdruckskultur« bedeuten?

In dem von Dagmar Kumbier und Friedemann Schulz von Thun herausgegebenen Buch »Interkulturelle Kommunikation« scheint es die Aufgabe der Autor*innen gewesen zu sein, das Modell des inneren Teams und das Kommunikationsquadrat (mit den vier Seiten Selbstkundgabe, Sachinhalt, Beziehungshinweis und Appell) auch für diesen Bereich umzusetzen. Ich bleibe beim Beispiel Japans: der entsprechende Beitrag *Warum Karl und Keizo sich nerven* unterscheidet zwischen zwei unterschiedlichen Handlungskonzepten einer Kommunikation zwischen Deutschen und Japaner*innen, einerseits einer (kontextsensiblen) Situationsorientierung auf der Seite der japanischen Gesprächspartner und einer Ausdrucksorientierung auf deutscher Seite. Die entsprechenden »Kulturquadrate« zum Selbstkonzept diagnostizieren ein »Gemeinschafts-Ich« auf japanischer Seite und ein »Individual-Ich« auf deutscher Seite. Weiter wird die Unterscheidung getrieben durch eine »Beziehungsorientierung« und »Sachorientierung« und durch die Unterscheidung von »impliziter« und »expliziter« Kommunikation, um Sensibilität für wechselseitige Vorwürfe bei misslungener Kommunikation zu wecken (Die Äußerung eines Japaners »Sie üben aber viel Klavier!« kann von der anderen Seite keineswegs als höfliche und implizit verpackte Kritik an übermäßiger Lärmbelastung verstanden werden, sondern als anerkennende Äußerung im Sinne

eines »Weiter so!« aufgefasst werden, vgl. Rez et al. 2009). In einer Höflichkeitskultur mit Beziehungsorientierung und impliziter Kommunikation kann die nackte Wahrheit, anders als bei expliziter Ausdrucksorientierung, oft nachrangig sein (Dabei sieht man von Pervertierungen der *intrakulturellen* Kommunikation durch falsche Behauptungen durchaus ab; hier steht das Unabsichtliche und Unbewusste im Vordergrund.). Im ganzen Buch stehen Verständigungsprobleme aufgrund unterschiedlicher kultureller Traditionen und Prägungen im Vordergrund, niemals – was sonderbar ist – geraten die unterschiedlichen spezifischen Sprachstrukturen und Übersetzungen in den Blick. Doch gerade hier artikulieren sich unterschiedliche kulturelle und geschichtliche Besonderheiten. So macht z. B. Plotnikov über die bereits angesprochene Verschiedenheit begrifflicher Kategorisierungen und der möglicherweise fundamental anderen grammatischen Strukturen zur Erfassung von Wirklichkeit zusätzlich auf die Bedeutung der unterschiedlichen Geschichte von Begriffen in verschiedenen Sprachen aufmerksam: Am Beispiel der Entwicklung des Personenbegriffs in Deutschen und im Russischen zeigt er auf, dass der Ideentransfer zwischen verschiedenen Kulturen nicht 1:1 übertragbar ist. Denn der russische Personenbegriff hat eine andere Begriffsgeschichte und weist nur eine von drei Komponenten auf, die sich mit dem »westlichen« Personenbegriff philosophiegeschichtlich verbinden (vgl. Plotnikov 2017, 241-249). Übersetzer*innen, die von den unterschiedlichen Wortfeldern und begrifflichen Traditionen, die auch noch für je andere Konnotationen sorgen, keine Ahnung haben, können für Missverständnisse sorgen und Irritationen verursachen, und das auch jenseits von Übersetzungen philosophischer Texte, die am besten nur von Philosoph*innen vorgenommen werden, die Kenntnis von solchen Unterscheidungen haben (Wie übersetzt man z. B. Kant oder auch schon Aristoteles ins Chinesische, das mit seiner Prozessorientierung gar keinen Begriff von »Substanz« kennt?).

Wie können wir aber auch nicht nur Texte oder Äußerungen, sondern auch andere Personen aus fremden Kulturen verstehen? Ganz sicher gehört die Kenntnis der Lebenswelt und der jeweiligen sprachlichen Lebensformen hinzu. Ganz sicher sollten wir auch – erforschbare – interne Selbstdeutungen und Selbstbeschreibungen der jeweils in einer Kultur Lebenden zugrunde legen (vgl. Rehbein 2017, 337-352), und keine Deutungen von außen, die aus der Außenperspektive anderes für relevant halten als es intern für wesentlich befunden wird. Denn Fremddeutungen können blinde Flecken aufweisen und am Wesentlichen vorbeigehen. Deshalb schlagen sowohl Koch als auch Rehbein vor, über den Bereich des Rationalen und der nötigen Sprachforschungen auch Einfühlung in andere Lebensformen und Sprachgewohnheiten vor. Denn Unübersetzbares wird bleiben und muss so gut wie möglich angenähert werden (vgl. Cassin 2014).

Und um am Schluss noch einmal auf einen afrikanischen Philosophen zu kommen: In einer dekolonisierten Welt müssen und dürfen, so Diagne, die ehemals Kolonisierten in der Lage sein, sich von den mentalen Mustern und normativen

Denkvorschriften der Kolonialsprachen zu lösen, um sich im eigenen Idiom ausdrücken zu können. Aber Bachir Diagne hat noch einen anderen Rat:

»Let us then imagine a pedagogical utopia. We know that the pediment of Plato's Academy said ›Let no one ignorant of geometry enter here‹. The new academy of the 21st century global world may ask: ›Let no one ignorant of a radically other tongue than her own enter here.‹ Utopia? Really? That is the situation of African philosophers« (Diagne 2017, 218).

Schon Amo hat sich in eine andere Lebens- und Sprachwelt hineindenken müssen, um sich und seine Gedanken in ihr formulieren zu können. Und das wäre auch für uns heute, Jahrhunderte später, jenseits der früheren Zwänge, in Zeiten der Globalisierung eine gute Übung. Die Kenntnis einer radikal anderen Sprache wäre in der Tat eine gute Ignoranzprophylaxe mit erzieherischem Wert und kann tatsächlich als Bildungsziel gesetzt werden: Wir wüssten, dass die Logik und Struktur unserer eigenen Sprache nicht universal ist, und dass wir unsere eigenen Selbstverständlichkeiten keineswegs ins Fremde projizieren und unsere eigenen sprachlichen Deutungsmuster dort nicht wie selbstverständlich voraussetzen können. Das würde jedem Sprachimperialismus vorbeugen und für mehr Verständnis zwischen den Kulturen in einer hoffentlich friedlicheren Welt sorgen.

Literaturverzeichnis

- Bambrough, Renford. 1961. »Universals and Family Resemblances.« In *Proceedings of the Aristotelian Society XII*.
- Benjamin, Walter. 1973. »Die Aufgabe des Übersetzers.« In *Das Problem des Übersetzens*, herausgegeben von Hans-Joachim Störig, 156-169, Darmstadt: WBG.
- Benveniste, Emile. 1977. *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Paul List.
- Bodmer, Frederick. 1989. *Die Sprachen der Welt*. Köln: Parkland.
- Cassin, Barbara. 2014. *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*. Paris: Rue d'Ulm.
- Chomsky, Noam. 1971. *Cartesiansche Linguistik*. Tübingen: De Gruyter.
- Chomsky, Noam. 1973. *Sprache und Geist*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Chumakov, Alexander. 2017. »Concerning Human Understanding: Problems of Language in A Global World.« In *Europa Forum Philosophie 65 (Tra-Duire Über-Setzen Trans-Late)*, herausgegeben von Gabriele Münnix, Bernd Rolf, 68-77. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Czajka-Cunico, Anna. 2017. »Übersetzungsphilosophische Bemerkungen zu einer simultanen Lektüre Großer Schriften.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und inter-*

- kulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 276-295. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Derrida, Jacques. 1988. »Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik.« In *Randgänge der Philosophie*, herausgegeben von dems., 195-227. Wien: Passagen.
- Diagne, Bachir Souleymane. 2008. *Comment philosopher en Islam?* Paris: Philippe Rey.
- Diagne, Bachir Souleymane. 2017. »Grammatical Philosophy versus Philosophical Grammar. Leibniz and Nietzsche on Grammar.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 205-219. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Eco, Umberto. 2014. *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*. München: dtv.
- Eichholz, Axel. 2016. »Übersetzungsfehler: Panikreaktion bei russischen Politikern.« *Neue Osnabrücker Zeitung*, 6. Juni 2016. Letzter Zugriff 16.05.2021. <https://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/724633/ubersetzungsfehler-panikreaktion-bei-russischen-politiker-1>.
- Elberfeld, Rolf. 2012. *Sprache und Sprachen*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Glock, Hans-Johann. 2013. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartmann, Peter. 1952. *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaus, gezeigt an Ausdrücken für das Sehen*. Heidelberg: Winter.
- Kagamé, Alexis. 1970. *La philosophie bantu-Rwandaise de l'Être*. Paris: IsIAO.
- Karageorgieva, Aneta. 2017. »Universal Grammar in Chomsky and the Problem of Translation.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 119-132. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Koch, Anne. 2003. *Das Verstehen des Fremden. Eine Simulationstheorie im Anschluss an W.v.O. Quine*. Darmstadt: WBG.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2017. »Zum Problem der Übersetzung abstrakter Begriffe in eine Bantu-Sprache.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 103-118. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Maletzke, Gerhard. 1996. *Interkulturelle Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Münnix, Gabriele. 2006. »Kontradiktion und Komplementarität. Ist »die« Logik universal?« In *Tradition und Traditionsbruch. Zwischen Skepsis und Dogmatik*, herausgegeben von Claudia Bickmann u. a., 265-280. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Münnix, Gabriele. 2014. »Kategorien und Begriffe in Sprache und Denken.« In *Kultur und Interkulturalität: Interkulturelle Zugänge*, herausgegeben von Elias Jamal, 109-125. Wiesbaden: Springer.

- Münnix, Gabriele. 2017. »Linguistic Relativity in Wittgenstein and Whorf. Is There A Way Out?« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von ders., 154-179. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Münnix, Gabriele. 2017. »Quasi dasselbe mit anderen Worten? Zur Philosophie des Übersetzens im Horizont interkulturellen Verstehens.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von ders., 15-42. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Münnix, Gabriele. 2019. *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildhermeneutik in interkultureller Perspektive*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Münnix, Gabriele. 2020. *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*. Münster: LIT.
- Ohashi, Ryosuke. 1984. »Der Wind als Kulturbegriff in Japan.« In *Kultur. Begriff und Wort in China und Japan*, herausgegeben von Sigrid Paul, 79-94. Berlin: Reimer.
- Plotnikov, Nikolaj. 2017. »Begriffsgeschichte und Übersetzung. Zur Bestimmung der kulturellen Unterschiede in der Philosophie am Beispiel des russischen Personbegriffs« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 233-252. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Preyer, Gerhard. 2017. »Von radikaler Übersetzung zu radikaler Interpretation. Kritik an Quines und Davidsons Theorie des intersprachlichen Verstehens.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 133-153. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Quine, Willard van Orman. 1980. *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Rehbein, Boike. 2017. »Das Verstehen anderer Menschen in anderen Sprachen und Kulturen.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 337-352. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Rez, Helmut, Monika Kraemer und Reiko Kobayashi-Weinszier. 2009. »Warum Karl und Keizo sich nerven.« In *Interkulturelle Kommunikation*, herausgegeben von Dagmar Kumbier u. a., 28-72. Hamburg: Rowohlt.
- Ricoeur, Paul. 2016. *Sur la traduction*. Paris: Belles Lettres.
- Takayama, Mamoru. 2017. »Das Fehlen der ersten und zweiten Person im Japanischen auf dem Hintergrund von Nishidas Überlegungen zur ›Reinen Erfahrung.«« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 77-90. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Ter Hark, Michael. 1990. *Beyond the Inner and the Outer. Wittgensteins Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Turki, Mohamed. 2017. »Über einige Schwierigkeiten des Übersetzens in die arabische Sprache.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 60-76. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- von Humboldt, Wilhelm. 1836. *Über die Verschiedenheit des Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. (Einleitung zum Kawi-Werk). Berlin: Claasen & Roether.

Weisgerber, Leo. 1958. »Der Mensch im Akkusativ.« *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache in Forschung und Lehre*, Nr. 8: 193-205.

Whorf, Benjamin Lee. 1972. *Sprache, Denken, Wirklichkeit*. Hamburg: Rowohlt.

Rassistische Entfremdung und humanistische Anerkennung

Frantz Fanons antikoloniale Theorie und ihre Rezeptionsgeschichte

Daniel Hildebrandt

Im Zuge von Industrialisierung und Kolonisierung der Weltgesellschaft – marxistisch gesprochen, mit den Auswüchsen der ursprünglichen Akkumulation der Kapitalverhältnisse – entwickelte das rassistische Vorurteil seinen ideologischen Gebrauchswert. Während in den von den Ideen der Aufklärung geprägten atlantischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts die Abschaffung der Sklaverei gefordert wurde, verkehrte sich dieser Emanzipationsanspruch zeitgleich durch eine Ausdifferenzierung der Wissenschaften und einen im Age of Empire hegemonial gewordenen Fortschrittsglauben in sein Gegenteil (Hobsbawm 1995, 110f.). Durch Verwissenschaftlichung und Formen hegemonialer Kulturalisierung wurden rationalisierende Grundlagen geschaffen, aus welchen heraus der Rassismus zu einer menschenfeindlichen und anti-universalistischen Ideologie reifen konnte, welche über Jahrhunderte hinweg globale Gesellschaftsstrukturen und Herrschaftsverhältnisse prägen sollte. Trotz vielfältiger Wandlungen in den vorherrschenden sozio-ökonomischen Bedingungen, einer Vielzahl an Revisionen biologistischer Annahmen der zeitgenössischen Forschung, politischen Demokratisierungsprozessen sowie prägenden historischen Zäsuren in der Zivilisationsbildung, zeigt sich bis dato keine Negation des Phänomens. Vielmehr offenbart dieses eine tiefverwurzelte Kontinuität, in welcher sich der Rassismus als stetiger Antihumanismus erweist. Dieser kurze Abriss zeigt das oftmalige Scheitern des Anspruchs der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789. Trotzdem sollten Aufklärer*innen weiter an einer Einheit des Menschengeschlechts festhalten. Das Wirken und die Philosophie Anton Wilhelm Amo, dem dieser Band gewidmet ist, steht am ideengeschichtlichen Beginn dieser universalistischen Denktradition. Insbesondere dessen Biografie ist eng verbunden mit den Auswüchsen des europäischen Kolonialismus.

Etwas mehr als 200 Jahre nach Amo sah sich Frantz Fanon mit demselben Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit konfrontiert. Inmitten der Spätphase der französischen Kolonialmisere entwickelte er ein dialektisches Konzept, welches

den Menschen aus der rassistischen Entzweiung befreien sollte. Fanons Untersuchungsgegenstand ist der Kolonialismus als Totalität, die es nicht bloß zu analysieren, sondern zu zerschlagen gelte. Eben diesen Kampf gegen das rassistische Herrschaftssystem, sei auf politischer, kultureller und psychologischer Ebene zu führen. Mit Jean-Paul Sartre, dessen Wirken prägenden Einfluss auf die Theorie Fanons haben sollte, lässt sich die »innewohnende Zwangsläufigkeit« des kolonialen »Teufelskreis[es]« fassen. Sartre befindet in Hinsicht auf den algerischen Befreiungskrieg:

»[E]s ist nicht wahr, daß es gute Kolonialherren gäbe und andere, die böse sind: es gibt Kolonialherren, das ist alles. Wenn wir das Begriffen haben, werden wir verstehen, warum die Algerier recht haben, zunächst politisch den Kampf gegen dieses wirtschaftliche, soziale und politische System aufzunehmen, und warum ihre Befreiung und die Befreiung Frankreichs nur aus der Zerschlagung der Kolonialherrschaft hervorgehen kann« (Sartre 1956, 6).

Sartre statuiert, wie sich eine universelle Freiheit aller nur über die materielle Aufhebung der konkreten Kolonialherrschaft herbeiführen lässt. Der Rassismusbegriff Fanons entwickelt sich parallel hierzu. Demnach sei »eine Gesellschaft [...] entweder rassistisch oder nicht. [...] Alle Formen der Ausbeutung sind identisch, denn alle finden auf ein und dasselbe ›Objekt‹ Anwendung: den Menschen« (Fanon 1952, 74). In seiner Bestandaufnahme der Gesellschaftsstruktur der 1950er-Jahre sieht er sich jedoch mit einem dynamisierten Kolonialverhältnis konfrontiert, welches sich vom primitiv-sozialdarwinistischen »Vulgärrassismus« der »Vergleichung der Schädelformen« wegentwickelt hat, hin zu einem »kulturellen Rassismus«, dessen »Objekt [...] nicht länger der einzelne Mensch, sondern eine bestimmte Existenzform« ist (Claussen 1994, 186f.). Trotz einer scheinbar historischen Übermacht und enormen Anpassungsfähigkeit des rassistischen Vorurteils hält Fanon an der Vorstellung fest, dass dieses Verhältnis aufzuheben sei und eine Anerkennung zwischen schwarz und weiß realisierbar ist. Diese Annahme, dieser von Fanon geforderte »existentialistische Humanismus« (Wolter 2001, 14f.) gilt es näher zu untersuchen.

Im Folgenden möchte ich dessen theoretischen Zugang mit Hauptfokus auf der Schrift *Schwarze Haut, weiße Masken* (Fanon 1952)¹ herausarbeiten und das von Fanon starkgemachte Begriffspaar Entfremdung und Anerkennung vertiefend betrachten. In einem weiteren Schritt werde ich die meines Erachtens widersprüchliche Rezeptionsgeschichte des Werks nachzeichnen. Dessen Schriften, soviel sei vorweggenommen, betrachte ich als eine wichtige Grundlage zum Verständnis des kolonialen Rassismus an sich sowie als einen kritischen Beitrag zur geisteswissen-

1 Im Folgenden abgekürzt als *SHWM*

schaftlichen Debatte um Subjektivität und Postkolonialität der auf Fanon folgenden Dekaden.

1. Leben und Werk

Die Schriften Fanons sind geprägt durch die Erfahrungen des Autors und die politischen Umstände seiner Zeit. Ein Blick auf dessen Biografie erweist sich demnach als eine rasante Fahrt durch die Mitte des 20. Jahrhunderts. Er verrät jedoch auch, woher Fanons humanistischer Anspruch und der Wunsch nach Anerkennung zeugen. Geboren 1925 in der vormals französischen Kolonie Martinique, schließt er sich im Jugendalter freiwillig der Dissidenz an, um gegen den Nationalsozialismus in den Kampf zu ziehen. Fanons Jugendfreund Marcel Manville gibt dessen Worte wie folgt wieder:

»Jedes Mal, wenn die Würde und die Freiheit des Menschen auf dem Spiel steht, betrifft uns das, ob Weiße, Schwarze oder Gelbe, und jedes Mal, wenn sie bedroht sind, wo immer das auch ist, werde ich mich vorbehaltlos für sie einsetzen« (Cherki 2001, 33).

Diese idealistische Freiheitsethik wird jedoch durch die leibliche Erfahrung mit dem anti-schwarzen Rassismus innerhalb der französischen Armee erschüttert. In einem Brief an seine Mutter schreibt Fanon:

»Vor einem Jahr habe ich Fort-de-France verlassen. Warum? Um ein überholtes Ideal zu verteidigen [...] Ich zweifle an allem, sogar an mir selbst. Falls ich nicht zurückkehren sollte, falls ihr eines Tages von meinem Tod durch den Feind erfahrt, tröstet Euch, doch sagt nie: er ist für die gute Sache gestorben [...]; denn diese falsche Ideologie, das Schutzschild der Laizisten und der dummen Politiker, soll uns nicht mehr zum Vorbild dienen« (Cherki 2001, 36f.).

Diesen gesellschaftlichen Widerspruch, den Detlev Claussen als Fanons »bestürzende algerische Erfahrung«² beschreibt, wird sich in *SHWM* als die Zerrissenheit des schwarzen Subjekts offenbaren. Nach Ende des Kriegs zieht es Fanon nach Lyon, wo er Medizin studiert und sich als Psychiater ausbilden lässt. Im politischen Klima der französischen Studierendenschaft der 1950er-Jahre zeigt er großes Interesse an der Marx'schen Methode und Analyse und beteiligt sich an Demonstrationen gegen die Kolonialherrschaft. Der linken und kommunistischen Parteipolitik

2 Claussen hält fest: »1944 gelangt er [Fanon] nach Nordafrika und macht seine erste bestürzende algerische Erfahrung: Die Kolonisierten lieben einander nicht. Antillaner, Afrikaner, Araber – jeder verachtet den anderen, und alle drei lassen sich von einem vierten – dem Kolonialherrn, verachten« (Claussen 1991).

steht Fanon jedoch mit großer Skepsis gegenüber (vgl. ebd., 39f.). In Frankreich befasst er sich mit der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys und der Ethnologie André Leroi-Gourhans. »Er verschlingt Bücher und liest quer durcheinander Lévi-Strauss, Mauss, Heidegger, Hegel, sowie Lenin und den jungen Marx«, erinnert sich dessen Biografin Alice Cherki. Fanon »kennt auch Trotzki's Schriften, [...] aber er liest nicht *Das Kapital*. [...] Er liest Freud und auch die wenigen Texte, die damals von Lacan veröffentlicht waren« (ebd., 40). Getragen von diesem theoretischen Potpourri und den politischen Umbrüchen seiner Zeit, als auch durch dessen humanistisches Psychiatriekonzept, welches er am Krankenhaus in Saint-Alban erprobt, entsteht 1952 *SHWM*.

Der Einfluss der europäischen Wissenschaftstradition auf Fanons Denken wird hierbei deutlich. Er gewinnt seine Erkenntnis über die fatale Lage der Kolonisierten nicht entgegen der europäischen Ideengeschichte, sondern aus ihrer eigenen geisteswissenschaftlichen Tradition heraus. Hierdurch, das Schlusskapitel zur Hegel'schen Anerkennungsdiagnostik in *SHWM* bezeugt dies, beruft sich Fanon stetig auf ein universalistisches Menschheitsverständnis. Trotz der eigenen Rassismuserfahrungen hält er an seiner französischen Identität fest und sieht sich als Citoyen.

Kurze Zeit nach der Fertigstellung von *SHWM* wird Fanon nach Blida in Algerien berufen, wo er seiner Arbeit als Arzt nachgeht. In Nordafrika wird er politisch aktiv, referiert an der Universität in Tunis, unterstützt den Widerstand gegen das französische Kolonialsystem und schließt sich der algerischen Befreiungsbewegung, der Front Libération de Nationale (FLN) an. Sein politisches Wirken, den Kampf für die Dekolonisation, trägt er im weiteren Verlauf auf Konferenzen und Kongressen für die afrikanische Revolution vor, dessen Verfechtung er in seinem zweiten Hauptwerk *Die Verdammten dieser Erde* (1961)³ niederschreibt, welches nicht zuletzt durch das von Sartre verfasste Vorwort große Beachtung erfährt. Noch im selben Jahr verstirbt Fanon im Alter von nur 36 Jahren an Leukämie und seine Asche wird mit militärischen Ehren in einem bereits befreiten Teil Algeriens beigesetzt (vgl. ebd., 147f.; Wolter 2001, 22f.).

2. Entfremdung und Anerkennung in *Schwarze Haut, weiße Masken*

Der von Fanon ursprünglich angedachte Titel für *SHWM* lautet *Essay über die Entfremdung des Schwarzen*. Das Werk versteht sich als eine Untersuchung der Kolonialverhältnisse, welche die Menschheit in dichotome Gegenüberstellungen wie schwarz – weiß, Kolonisierte – Kolonisierende, Natur – Kultur drängt. Hierin verfestigt sich begrifflich das *einzigste Schicksal* der Schwarzen als ein Komplex von Minderwertigkeit (vgl. Fanon 1952, 11f.). Die im finalen Titel angelegte Maskenme-

3 Im Folgenden abgekürzt als *VdE*.

tapher verdeutlicht jenes spezifische Entfremdungsverhältnis, in welchem weiße und schwarze Menschen zueinanderstehen. Das schwarze Subjekt maskiert sich, es passt sich dem weißen Subjekt an, ordnet sich ihm unter und begehrt etwas, das ihm selbst nicht zusteht: die weiße Haut. Es lässt sich unschwer erkennen, dass in das Weißsein und das Schwarzsein spezifische Eigenschaften eingeschrieben sind, die dazu verleiten, eine scheinbar minder wertvolle oder gar falsche Identität gegen ein weißes Erscheinungsbild einzutauschen, welches frei von einem jenen identitären Mangel zu sein scheint. Die symbolische weiße Maske verspricht wiederum etwas, das die schwarze Haut nicht erfüllen kann; sie versteckt die schwarze Inferiorität. Hierin begründet sich der Manichäismus des Rassismus.

Fanons Analyse des »schwarzen Problems« (vgl. ebd., 10) nimmt dieses sozialpsychologische Verhängnis des Kolonialismus in den Blick. Gleichzeitig ist er im Wissen darüber, dass es sich eben nicht um ein rein subjektives Verhältnis handelt, denn jenes Dilemma erschöpft sich »nicht in den Problemen der Schwarzen, die unter Weißen leben, es ist auch ein Problem der Schwarzen, die von einer kapitalistischen, kolonialistischen, zufällig weißen Gesellschaft ausgebeutet, versklavt und verachtet werden« (ebd., 170). Damit erkennt Fanon die historische Gewordenheit des Phänomens an und verdeutlicht, »dass die Entfremdung des Schwarzen kein individuelles Problem ist. Neben der Phylogenese und der Ontogenese gibt es die Soziogenese« (ebd., 11). Durch Fanons Rückgriff auf die Vergesellschaftungstheorie nach Norbert Elias verdeutlicht sich die sozialhistorische Komplexität der psychopathologischen Entwicklung des kolonialen Rassismus. Um diese geschichtliche Dynamik nachvollziehen zu können, folgt die Bestimmung von zwei sich bedingenden Analysemomenten; einem psychoanalytisch-subjekttheoretischen und einem historisch-gesellschaftstheoretischen. Gleichzeitig bestimmt Fanon die Notwendigkeit eines politischen Handelns. Neben der regressiven Analyse der Ursachen und Auswirkungen der weißen Maske verweist er auf die Aufhebung der kolonialrassistischen Situation als dem politischen Ziel seiner Arbeit. Dieses sei jedoch erst dann offenbar, »wenn die Dinge, im allermaterialistischen Sinn, wieder an ihrem Platz stehen werden« (ebd., 12).

In den ersten Kapiteln aus *SHWM* nähert sich Fanon dem Entfremdungsverhältnis phänomenologisch an, in dem er sich mit der Sprache, den Geschlechterverhältnissen, der Sexualität zwischen Schwarzen und Weißen, diskriminierenden Alltagserfahrungen sowie der Rolle der schwarzen Familie in der bürgerlichen Gesellschaft Frankreichs auseinandersetzt. Hierbei nimmt er Bezug auf unterschiedliche psychoanalytische Ansätze u. a. Anna Freuds Theorie der Ich-Einschränkung (vgl. ebd., 44), Jacques Lacans Untersuchungen zum Spiegelstadium (vgl. ebd., 53, 209f.) und abschließend Alfred Adlers Entfremdungstheorem (vgl. ebd., S. 177f.). Mit Rückgriff auf diese Modelle kommt Fanon zu dem Urteil, dass der Rassismus vom psychologischen Standpunkt her als Neurose zu behandeln sei. Diese mache auf subjektiver Ebene die Kolonisierten zu Sklav*innen ihrer Minderwer-

tigkeit und die Kolonisator*innen zu Sklav*innen ihrer Überlegenheit (vgl. ebd., 52). Gleichsam betont er die politische Relevanz eines Kampfes der Kolonisierten gegen die Entfremdungstendenzen des Kolonialismus auf zwei sich ergänzenden Ebenen: Gegen die *Epidermisierung der Minderwertigkeit*, sprich gegen das in die Haut eingeschriebene Gefühl eines mangelhaften Daseins, und damit einhergehend gegen die ökonomisch-historische Situation der kolonialen Epoche. Der soziogenetischen Entfremdung des kolonisierten Subjekts setzt Fanon begrifflich die Anerkennung entgegen (vgl. ebd., 177f.).

In einer kritischen Auseinandersetzung mit Sartres Seinsethik sowie dessen politischen Schriften⁴ erschließt Fanon das existentialistische Problem, in welches die Kolonisierten geworfen sind. Demnach sei für das schwarze Subjekt »in einer kolonisierten und zivilisierten Gesellschaft [...] jede Ontologie unrealisierbar« (ebd., 93) und somit die Möglichkeit einer authentischen Anerkennung verunmöglicht. Aus der Ich-Perspektive sprechend klagt Fanon an, dass sein Körper nicht in seiner Subjektivität wahrgenommen werde, vielmehr zwingt ihn der *weiße Blick* dazu, sich für seinen Körper, seine Rasse und seine Vorfahren verantworten zu müssen (vgl. ebd., 96f.). Fanon kapituliert vor der Welt der Weißen und erfährt sich nicht länger als Mensch, sondern als etwas Minderwertiges:

»An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstruierte mich als Objekt. [...] Langsam komme ich in einer Welt an, daran gewöhnt, nicht mehr auf ein plötzliches Auftauchen Anspruch zu erheben. Ich bewege mich kriechend fort. Schon sezieren mich die weißen, die einzige wahren Blicke. Ich bin *fixiert*. [...] Ich fühle, ich sehe in diesen weißen Blicken, dass nicht ein neuer Mensch Einzug erhält, sondern ein neuer Typus Mensch, eine neue Gattung. Eben ein Neger!« (ebd., 96, 99).

Mit dieser erniedrigenden Erkenntnis greift die Entfremdung zwischen Körper und Welt vollumfänglich. Die Suche nach einem Ausweg hieraus findet in Auseinandersetzung mit Sartres Existentialphilosophie statt. Deren Grundannahme ist die Verantwortung zur Freiheit einer jeden Existenz und somit die Ablehnung eines jeden Essentialismus des Ichs (vgl. Sartre 1943, 14f.). Daraus ergibt sich eine klare Trennung zwischen Sein und Phänomen, woraus Sartre die Eigenverantwortung des zum Selbstbewusstsein gekommenen Subjekts folgert, die eigenen

4 Fanon setzt sich in *SHWM* vertiefend mit Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* (1944) und *Schwarzer Orpheus* (1948) auseinander. Ersteres dient der Gegenüberstellung von Antisemitismus und Rassismus und der Analyse des antihumanistischen Kerns beider Ideologeme. Letzteres stellt Sartres Lobesrede der Négritude-Bewegung dar. Fanon schließt hieran an, kritisiert jedoch vehement Sartres orthodox marxistische Reduktion des Rassismus auf einen Nebenwiderspruch der kapitalistischen Klassenverhältnisse (vgl. Fanon 1952, 115f.).

Handlungen mit Blick auf das Zukünftige frei bestimmen zu müssen (vgl. ebd., 95f.; 836f.).

Sartres phänomenologische Ontologie aus *Das Sein und das Nichts* (1943) greift kritisch auf die Bewusstseinsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels zurück, betrachtet diese jedoch nicht im Verhältnis eines synthetisierten Geistes, der über den Zustand der Selbstentfremdung wieder zu sich zu finden vermag, sondern über die Absurdität der Freiheit des Seins. Dieser Ansatz Sartres wird in *SHWM* als phänomenologische Ontologie des Rassismus konkret. Was Hegel als *Negation der Negation* bestimmt, um das Subjekt-Objekt-Verhältnis zu versöhnen, ist in Sartres Aufriss die *Nichtung des Nichts*, welche die menschliche Existenz zu bestimmen vermag (vgl. ebd., 84). Die Vermittlung des Subjekts mit der Welt verläuft hiernach über die Freiheit, das *Frei-sein*, welches Sartre als ontologisches Prinzip der Existenz voraussetzt (vgl. ebd.). Seine zentrale Losung, dass der Mensch dazu verurteilt sei, frei zu sein, fasst diesen radikalhumanistischen Ansatz treffend zusammen (vgl. Sartre 1946, 125).

Die Existenz des Bewusstseins für-sich ist somit mit der Absurdität der Welt konfrontiert. An dieser Stelle zeigt sich im Aufriss Sartres die Entfremdung, in der das präreflexive Cogito (die Subjektivität) dazu verdammt ist, sich in der Faktizität dieser kontingenten Konstellation zurechtfinden zu müssen (vgl. Sartre 1943, 119). Diese ist in die Welt geworfen und somit einer Situation ausgeliefert, in der sie stets das Andere (das Nichts) nichten, sprich objektivieren muss (vgl. ebd., 173). Der zur Freiheit seiner eigenen Möglichkeiten verdamnte Mensch kann sich in ihr zu keiner Zeit als Totalität greifen, er steht im ständigen Schatten des Absurden; Entfremdung erweist sich somit bei Sartre als dauerhafter und unüberwindbarer Zustand, in dem das Für-sich immer Mangel an sich selbst als absolutes Für-sich ist (vgl. ebd. 190; Renault 2014, 96). Auch der kolonisierte Mensch folgt dem ontologischen Prinzip der Existenz und ist somit zur Freiheit verdammt, auch wenn ihm diese physisch durch die Kolonialherr*innen geraubt wurde. Fanon begründet hierin die Notwendigkeit des dekolonialen Kampfes. Demnach sei es eines jeden Pflicht, die »Freiheit nicht durch [s]eine Wahlen zu verleugnen« (Fanon 1952, 195). Das schwarze Subjekt wird in eine koloniale Situation, eine weiße Welt geworfen, welche ihm jegliches Sein als solches abspricht. Wenn Sartre nun die Bewegung des Für-sich's als den fortwährenden Entwurf zeichnet, die es ermöglicht, sich selbst als Sein zu begründen, bedeutet dies ein erstes Bewusstwerden über die eigene Existenz.

In *SHWM* beschreibt Fanon, wie er der schmerzlichen Konfrontation mit dem weißen Blick mit einer Flucht in die Vernunft entgegnet. Diese erscheint zunächst als antithetischer Moment, um »dem Weißen [zu] zeigen, dass er im Irrtum war« (ebd., 101f.). Der Versuch, die Welt zu rationalisieren, sollte jedoch an der immmanenten Unvernunft des Rassismus scheitern, da es »dem Weißen oblag [...], irrationaler zu sein als ich« (ebd., 106). Das teuflische Spiel des Rassismus macht dem

schwarzen Subjekt auf seiner Suche nach einer eigenen Existenz stets zu einem »Gefangenen des Höllenkreises«, es »besteh[t] aus Irrationalem; [...] Irrational bis zum Hals« (ebd., 100, 106). Dem setzt Fanon die Notwendigkeit der Herausbildung eines (schwarzen) Bewusstseins in einem Prozess der Selbsterkennung entgegen, womit er die Möglichkeit der Überwindung der Entfremdung in der Anerkennung vorbereitet. In der philosophischen Gegenüberstellung von Sartre und Hegel, versucht Fanon ein Stück weit die Absurdität, die der Kolonialismus ihm entgegenbringt, zu rationalisieren. Das kolonisierte Subjekt habe demnach sein Schwarzsein in einer weißen Welt für-sich zu realisieren, die im Rassismus konstruierte Nähe zur Natur zu akzeptieren und sich dieses als einen Moment existentieller Erkenntnis anzueignen (vgl. ebd., 109). Fanon fordert in seinem dialektischen Aufriss somit zwei sich bedingende Momente ein: Zunächst das Bewusstwerden über die eigene Lage im Kolonialsystem, in dem die eigene Existenz nicht länger geleugnet wird und daraus resultierend die Aufhebung dieses knechtischen Verhältnisses. Er hält fest: »In der Welt, in der ich fortschreite, erschaffe ich mich unaufhörlich. Ich bin solidarisch mit dem Sein, insofern ich es überwinde« (ebd., 195). Die Akzeptanz dieses unfreiwillig gewählten Zustands ist jedoch eine schmerzhaft und zutiefst zerrüttende Erfahrung:

»[I]ch ergreife dieses Negersein und stelle, Tränen in den Augen, seinen Mechanismus wieder her. [...] Ich wollte aufstehen, aber die ausgeweidete Stille floss in mich zurück, mit lahmen Flügeln. Unverantwortlich, zwischen dem Nichts und der Unendlichkeit, begann ich zu weinen« (Fanon 1952, 120f.).

Antirassistischer Rassismus

Eine Möglichkeit zur Verarbeitung dieses traumatischen Schmerzes sieht Fanon in der frankophonen Literaturströmung der Négritude, welche in Poesie, Philosophie und politischen Schriften die koloniale Erfahrung verarbeitet. In Schwarzer Orpheus verdeutlicht Sartre die in der schwarzen Poesie verborgene dialektische Stärke:

»Die Négritude ist wie die Freiheit Ausgangspunkt und letztes Ziel: es geht darum, sie vom Unmittelbaren zum Mittelbaren übergehen zu lassen, sie zu thematisieren. Es geht also für den Schwarzen darum, für die weiße Kultur zu sterben, um für die schwarze Seele wiedergeboren zu werden, wie der platonische Philosoph für seinen Körper stirbt, um für die Wahrheit wiedergeboren zu werden« (Sartre 1948, 57).

Die Strömung erschließt die Welt durch eine explizit schwarze Vernunft.⁵ Dies vollziehe sich in gezwungener Abgrenzung zum technisierten, praktischen Vernunftprinzip der weißen Welt, vermittelt durch Sinnlichkeit und die Wiederaneignung der Sprache durch das Aufbegehren der Poesie (vgl. Fanon 1952, 109). Es ist eine Wiederaneignung, welche die eigene Stimme aus der Tiefe der unterdrückten Seele erklingen lässt (vgl. ebd., 106f.). Die implizierte Versagung der weißen Norm beschreibt Fanon im Sinne Sartres als »antirassischen Rassismus« (Sartre 1948, 45) und verortet die Négritude mit den Worten Aimé Césaires als »den großen Negerschrei, [mit dem] erschüttert wird in ihren Fugen die Welt« (Fanon 1952, 53f.). Ein Fundament des Kampfes um Anerkennung wird deutlich, denn die Poesie und die Dichtkunst entfalten sich als *negrisches Gefühl* und *gefühlsbetonte Sensibilität* und somit als Waffen gegen die weiße Überlegenheit (vgl. ebd., 109f.). Fanon beschreibt den schwarzen Aufschrei als die Vermählung mit der Welt. In den Werken der Négritude findet diese idealistische Vorstellung ihren Ausdruck, worin Fanon die entscheidende Gegenbewegung zur kolonialen Entfremdung sieht: »Ich wurde zum Dichter der Welt. [...] Endlich war ich anerkannt, ich war nicht mehr ein Nichts« (ebd., 111).

In dieser ontologischen Negation setzt Fanon in *SHWM* zur Überwindung des rassistischen Vorurteils an und bestimmt das schwarze Bewusstsein als jene subjektivierende Kraft, welche sich im Absoluten verlieren kann. Daher gebe es sich nicht als Mangel, »[es] ist. Es haftet an sich selbst« (ebd., 117). Durch die Befreiung der Sprache in der Négritude offenbart sich die schwarze Existenz – im Bewusstsein über Körper, Geschichte und Welt – als Antithese zum kolonialen Rassismus. Das kolonisierte Subjekt möchte sich als Absolutes begreifen. Dabei verweist es durch die Transzendierung der eigenen Erfahrungen auf die rassistische Entzweiung der Welt, wodurch es zum schwarzen An-und-für-sich wird, als welches es die Vernunft der weißen Welt in Frage stellen kann (vgl. ebd., 117f.).

Schwarzer Knecht, weißer Herr

Das mit Bezug auf Sartres Freiheitsethik erlangte schwarze Selbstbild möchte ich als einen Moment immanenter Anerkennung beschreiben. Es impliziert die von Fanon geforderte Solidarität mit dem Sein (ebd., 195), die den Kolonisierten ihren Subjektstatus, ihre menschliche Existenz wiederbringt. Im Abschlusskapitel aus *SHWM* schließt Fanon hieran an und sucht in Auseinandersetzung mit der

5 In Abgrenzung zum Begriff der Schwarzen Vernunft, der durch Achille Mbembe in den postkolonialen Diskurs eingeführt wurde (vgl. Mbembe 2014), muss Fanons Trennung zwischen einem allgemeinen menschlichen und einem partikularen, schwarzen Vernunftprinzip als antithetische Notwendigkeit verstanden werden, welche der dem Rassismus immanenten Unvernunft entspringt.

Herr-Knecht-Dialektik aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) nach dem historischen Moment, in dem sich das immanente Anerkennungsverhältnis zwischen schwarzem Knecht und weißem Herrn als ein menschliches transzendieren kann.

In der *Phänomenologie des Geistes* unternimmt Hegel den Versuch, die allgemeine Bewegungstendenz des Geistes in der Weltgeschichte zu bestimmen. Ausgehend von der kleinsten metaphysischen Einheit, dem Bewusstsein, folgert er dessen Entwicklung, über das Selbstbewusstsein und die Vernunft, hin zum Geist, welcher seine Bestimmung in der Synthese des absoluten Wissens findet (vgl. Hegel 1807, 104f.). Es ist davon auszugehen, dass Fanons Hegel-Lesart stark durch die existentialistisch-marxistische Werkinterpretation Alexandre Kojèves geprägt ist (vgl. Descombes 1982, 61f.; Bulhan 1985, 102; Kleinberg 2003). Kojèves Bewertung des Herr-Knecht-Verhältnisses zeichnet sich durch eine starke Historisierung aus. Dieser synthetisierenden Geschichtsdiagnostik (vgl. Fetscher 1958, 8) zufolge, sei die Möglichkeit eines »Ende[s] der Geschichte[,] durch die vollendete soziale Wechselwirkung« bereits gegeben, deren Inhalt »die absolute Vermittlung ist und die bestehende Selbstständigkeit zum Moment hat« (Kojève 1947, 33). Folglich seien die Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft mit der französischen Revolution realisiert und somit eine Grundlage für einen Kampf der Kolonisierten um Anerkennung verwirklicht worden.⁶ Nicht zuletzt die Aufstände auf Haiti 1791 legen ein historisches Zeugnis für diese Interpretation ab (vgl. Buck-Morss 2011).

In *SHWM* verdeutlicht sich das Problem der fehlenden Erfahrung der Schwarzen mit dem Anerkennungskampf für eine menschlichere Welt, da diese eine derartige Auseinandersetzung bisweilen nicht geführt haben (Fanon 1952, 186). Das Ende der Sklaverei (Fanon bezieht sich hier explizit auf die Geschichte Martiniques) sei nicht eigenmächtig erkämpft worden, vielmehr seien die Kolonisierten vom *Herren* befreit worden. »Die Umwälzung hat den Schwarzen von außen erreicht. Der Schwarze ist agiert worden« (ebd., 185). So gestalte sich die Freiheit der Kolonisierten lediglich als ein gnädiges Geschenk der Weißen, die ihren Sklaven

6 Mit Blick auf Hegel folgt Kojève, dass der Kampf – gemeint ist an dieser Stelle der konkrete weltgeschichtliche Kampf zwischen den Klassen wie ihn Karl Marx vor Augen hatte – in der Französischen Revolution zum *lutte finale* gekommen sei. Kojèves Analyse setzt Napoleon Bonaparte als Vollender der Geschichte; er wird zum Gottmensch der Neuzeit und Hegel zu dessen Prophet. Mit diesem Ende der Geschichte kann sich folglich der Arbeiterknecht verwirklichen, wodurch ein Rückzug in die Innerlichkeit stattfinden kann. Ideologische Kämpfe um Religion, Philosophie, Freiheit und letztendlich auch um die Anerkennung, können von nun an, mit der Realisation des Bürgertums als dem herrschenden Konzept, ausgefochten werden. Es sind die objektiven Bedingungen geschaffen worden, in denen der Mensch die Existenz im absoluten Wissen subjektiv verwirklichen kann. Im universellen und homogenen napoleonischen Staat findet die Weltgeschichte ihre Synthese, welche den Kampf von Herren und Knechten zu Ende bringt (vgl. Kojève 1947, 61f.; Ottmann 1977, 96f.).

von nun an gestatten mit ihnen an einer Tafel zu speisen (ebd). In einem andauernden Dilemma der Unfreiheit verfestigte sich, dass die Kolonisierten den Preis der Freiheit nicht kennen, da sie nicht um sie gekämpft haben. Im rassistischen Spiel der europäischen Hegemonie haben sie zwar für die Idee der Freiheit gekämpft, sei es in der Französischen Revolution oder den Weltkriegen, es sollte jedoch stets ein Kampf für eine weiße Freiheit und eine weiße Gerechtigkeit bleiben (vgl. ebd., 186).⁷ Für das kolonisierte Subjekt gibt es keine Gewissheit durch Anerkennung, denn dadurch, dass ihm von der weißen Gesellschaft die Hand gereicht wurde, bleibt es weiterhin als Mythos, als das objektivierte Andere bestehen. Somit verweilen die französischen Schwarzen weiterhin in der Imago der weißen Maske; sie sind in eine unerträgliche Situation geworfen, in der ihnen die Gewissheit der Anerkennung im gegenseitigen Bewusstsein fehlt (vgl. ebd., 187f.).

In einem abschließenden Ausblick rekapituliert Fanon das existentielle Dilemma der Schwarzen im Kolonialismus und knüpft den Ausweg hieraus an die Marx'sche Revolutionstheorie an (vgl. ebd., 189; Marx 1852). Das gegebene Moment immanenter Anerkennung im Status Quo von Schwarzen und Weißen erscheint ihm als unzulänglich; Fanon sucht somit weiter im Begriff der Geschichtlichkeit nach einem Moment transzendentaler Anerkennung. So heißt es: »[Die] Entfremdung aufheben werden diejenigen Neger und Weiße, die sich geweigert haben, sich in den substanzialisierten Turm der Vergangenheit sperren zu lassen« (Fanon 1952, 191). Die kolonial geschaffenen Kategorien, die Einteilung der Welt in den schwarz/weiß-Manichäismus, sollen im historischen Prozess negiert und auf den Scheiterhaufen der Geschichte verbannt werden. Fanons politisches Revolutionsprojekt stellt die Kämpfenden dabei stets in den Anspruch eines universalistischen Prinzips. Es gehe nicht um vereinzelte Kämpfe, in denen die Vergangenheit zurückerobert werden soll, sondern um eine Revision der ganzen Vergangenheit der Welt sowie um Solidarität mit jedem Kampf gegen die menschliche Unterjochung (vgl. ebd., 192). Das revolutionäre Subjekt dieser Fortschrittshoffnung liegt dabei im mündigen Menschen. Fanon erläutert:

»Meine schwarze Haut besitzt keine besonderen Werte. [...] Als Mensch verpflichte ich mich, der Gefahr der Vernichtung ins Auge zu sehen, damit zwei oder drei Wahrheiten ihr Licht auf die Welt werfen. [...] Es gibt keine schwarze Mission; es

7 In einer Fußnote expliziert Fanon das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft und weist deutlich auf die Differenz der Hegel'schen Dialektik zur kolonialen Situation: »Bei Hegel geht es um Gegenseitigkeit, hier pfeift der Herr auf das Bewusstsein des Sklaven. Er will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit. Ebenso wenig lässt sich hier der Sklave mit demjenigen vergleichen, der, sich im Objekt verlierend, in der Arbeit die Quelle seiner Befreiung findet. Der Neger will sein wie der Herr. Daher ist er weniger selbstständig als der Hegel'sche Sklave. Bei Hegel wendet sich der Sklave vom Herren ab und dem Objekt zu. Hier wendet sich der Sklave dem Herren zu und gibt das Objekt auf« (Fanon 1952, 215).

gibt keine weiße Bürde. [...] Ich bin kein Gefangener der Geschichte. Nicht in ihr darf ich nach dem Sinn meines Schicksals suchen« (ebd., 193ff.).

Der »wahre *Sprung*« hin zu einer transzendentalen Anerkennung liege demgegenüber darin, »die Erfindung in die Existenz einzuführen« (ebd. 195). Der Erkenntnisgewinn über die eigene historische Lage liegt in der Eigenverantwortlichkeit eines jeden existentialistischen Imperativs.

3. Die Rezeptionsgeschichte Fanons

Aus der Biografie Fanons lässt sich dessen Verhältnis zur Epoche bestimmen. Sein Werk begleitet das Ende des Kolonialismus und ist geprägt durch die Phase der Dekolonisierung, die nach dem Ende des zweiten Weltkriegs global um sich greift. Insbesondere *VdE* zeugt hiervon (vgl. Wolter 2001, 24). Die geisteswissenschaftliche Reflektion von dessen Arbeiten, als auch die aus der dekolonialen Erfahrung gereifte Postkoloniale Theorie verselbstständigten sich posthum, denn Fanon sollte weder die Befreiung Algeriens von der französischen Kolonialherrschaft noch das realpolitische Scheitern seiner in *VdE* formulierten Hoffnung auf nationale Souveränität und sozialistische Demokratisierung der afrikanischen Staaten miterleben (vgl. Fanon 1961, 226f.). In diesem Klima gestaltete sich die Rezeption seiner Werke in widersprüchlicher Art und Weise. Auch wenn Fanon seine in *SHWM* formulierten Ansätze in der algerischen Zeit ab 1953 weitestgehend unbeachtet lassen sollte, zeigt sich insbesondere hierin sein humanistischer Anspruch vollumfänglich. Die historische Transformationsphase, in der beide Werke entstehen, wirkt sich in unterschiedlicher Weise auf die Rezipient*innen Fanons aus (vgl. Gordon 1996, 1f.). In der 2001 erschienen Untersuchung von Udo Wolters, dessen Buch *Das obscure Subjekt der Begierde* die bisweilen einzige umfangreiche Analyse von Fanons Gesamtwerk im deutschsprachigen Raum darstellt, werden entsprechend zwei Stränge der Rezeption unterschieden: ein traditionsmarxistisch-materialistischer und ein kulturtheoretisch-postkolonialer Ansatz. Wolter wirft hierbei die Frage auf, wie Fanon zu einem Begründer des klassischen Antikolonialismus der nationalen Befreiungsbewegungen und eines anti-foundationalist Postkolonialismus zugleich werden konnte und hinterfragt die jeweilige Lesart kritisch (vgl. Wolter 2001, 14).

Fanon als Klassenkämpfer?

Was beide Zugänge zunächst eint und was unmittelbar ins Zentrum der Kritik zu rücken hat, ist die partikulare Fokussierung auf einzelne Anteile von Fanons Wirken, verbunden mit einer jeweiligen theoretischen Zielvermittlung. Bei der Zusammenführung der Inhalte der von Wolter bestimmten Schwerpunktlegungen zeigt sich, dass die politische Fanon-Lesart der antiimperialistischen Linken sich vor

allem auf die Lektüre von *VdE* beschränkt und den materialistischen Schwerpunkt in dessen Analyse verfolgt.⁸ In den Fokus der marxistischen Theoretiker*innen der 1960/70er-Jahre rücken dabei Begriffe wie Gewalt, Kampf und nationale Befreiung, sprich jene Kategorien, welche in *VdE* anhand zeithistorisch aktueller Befreiungskämpfe entwickelt werden (vgl. Fanon 1961, 27f.). In dieser politischen Wendung werden die hegelianische Anerkennungsdiagnostik sowie die psychoanalytische Subjekttheorie weitestgehend ausgeklammert und somit die Methodologie aus *SHWM* aufgegeben. Vielmehr begibt sich die marxistische Bewegungslinke verbissen auf die Suche nach einem revolutionären Subjekt, welches sie in den sprichwörtlichen Verdammten dieser Erde zu finden hofft. Für Fanon lässt sich ein solches revolutionäres Subjekt konkret in den bäuerlichen Massen der kolonisierten Staaten verorten. In *VdE* wird diese Vorreiterrolle der subproletarischen Landarbeiter*innen als die »[g]egenseitige Begründung von Nationalkultur und Befreiungskampf« vertiefend ausgeführt (ebd., 181f.). Der klassenkämpferische Impetus verweist jedoch zugleich auf einen theoretischen Widerspruch zu der Forderung nach humanistischer Gleichheit, wie sie noch in *SHWM* eingefordert wurde. Wolters folgend, hier schließe ich mich an, erweist sich die Portraitierung eines Fanons der bloßen Klassenkämpfe als unzureichend. Die politische Darstellung verweilt als eine partikuläre Ideologisierung von dessen phänomenologischer Mehrebenenanalyse entfernt.

... oder als postkolonialer Denker?

Die Rezeption der poststrukturalistisch geprägten Wissenschaften, die an Fanon anzuknüpfen vermag und sich mit dem *cultural turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften ab den 1980er-Jahren verselbstständigte, legt ihren Interessenschwerpunkt wiederum auf die subjekttheoretischen Anteile, die primär in *SHWM* gezeichnet werden. Darin findet ein Rückgriff auf Begriffe wie Kultur, Sprache und Identität statt (vgl. Said 1994; Hall 1996; Mbembe 2014). Diese zusammenfassende Darstellung wird zugegebenermaßen nicht volllängst den umfangreichen Zugängen der Autor*innen der Postcolonial Critique gerecht, jedoch zeichnet sich eine Tendenz ab, die Fanons scheinbar überholten Universalismus und seine dialektische Methode durch Konzepte wie Hybridität, Differentialität und Dekonstruktion zu ersetzen versucht. Während in der traditionsmarxistischen Rezeption der 1960er/70er die Rolle des Kampfes um Anerkennung zur Rolle des dekolonialen Befreiungskampfes überhöht wurde, vollzieht sich im postkolonialen Verständnis eine völlige Abkehr von dessen Bestreben, die Totalität ökonomischer und dauerhafter Entfremdung der Kolonisierten und die dem zu Grunde liegenden histori-

8 Zu nennen sind u. a. die analytischen Schriften von Hussein M. Adam, Renate Zahar, Cedric Robinson und gegenwärtig Peter Hudis, in denen eine politische Begriffsgeschichte der dekolonialen Kategorien Fanons verfolgt wird.

schen Widersprüche aufzuheben. Beim Blick auf das vielzitierte, von Homi Bhabha verfasste Vorwort zur englischen Ausgabe von *SHWM* wird dies deutlich. Darin formuliert Bhabha Kritik an Fanons Festhalten an der Hegel'schen Herr-Knecht-Dialektik und verwirft demgegenüber die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung zu Gunsten eines Differenzdenkens, aus welchem heraus er den Begriff der Kultur in den Mittelpunkt möglicher politischer Interventionen stellt (Bhabha 1986, XXXIIIff.). Bhabha fragt sich: »Can there be life without transcendence? Politics without the dream of perfectibility?« Und argumentiert wider Fanon: »Unlike Fanon, I think the *non-dialectical* moment of Manicheanism suggests an answer. [...] it is possible, I believe, to redeem the pathos of cultural confusion into a strategy of political subversion« (ebd., XXXIII).

Hierin bestätigt sich Bhabhas Abkehr von der Notwendigkeit einer Negation der Negation als historisches Ziel dekolonialer Politik, vielmehr verlagert er den Fokus der Kritik auf die Machtverhältnisse von Repräsentation, Identität und Autorität. Dies bedeutet jedoch die Abkehr von einer Gesellschafts- und vor allem von einer konkreten Herrschaftskritik des Kolonialismus. Das subversive Potential, die *strategy of subversion* wird indessen an Körper und Subjektivität des*der Einzelnen gebunden und somit die von Fanon angestrebte Anerkennungsdiialektik zu einer Art *positiven* und mystischen Rückgewinnung einer schwarzen Authentizität erklärt. Die poststrukturalistische Interpretation von *SHWM*, und damit die scheinbare Aufgabe des marxistisch-existentialistischen Zugangs des Werks, steht jedoch im Widerspruch zu der von Fanon formulierten Kritik, bspw. dessen Abarbeitung an den Inhalten der Négritude-Bewegung (vgl. Wolter 2001, 39; Fanon 1952, 53f.).

Die gegenläufige Lesart Bhabhas lässt sich am Beispiel von dessen Verweis auf Fanons Essay *Algeria Unveiled* (1959) (dt: *Der Schleier*) weiterführend verdeutlichen. In diesem Text zeigt sich Fanons dialektische Argumentationsweise vollumfänglich. Er untersucht darin die Rolle des islamischen Schleiers, dem Haïk, in der algerischen Revolution und beschreibt wie die algerischen Frauen durch ihre Mitarbeit am antikolonialen Widerstand gegen die französischen Besatzer*innen gleichsam mit der patriarchalen Unterdrückung der autochthonen Kultur brechen konnten. Fanon schreibt:

»Es besteht [...] im Verlauf der Kolonisierung in Algerien eine sehr konkrete, wahrnehmbare historische Dynamik des Schleiers. Zu Anfang ist der Schleier ein Widerstandsmechanismus, sein Wert bleibt jedoch für die soziale Gruppe sehr hoch. Man verschleierte sich aus Tradition, wegen der strengen Geschlechtertrennung, aber auch, weil der *Besitzer Algerien entschleiern will*. In einem zweiten Schritt ergibt sich der Umbruch anlässlich der Revolution und unter ganz bestimmten Umständen. Der Schleier wird im Zuge der revolutionären Aktion abgelegt. Das Bedürfnis, den psychologischen oder politischen Offensiven der Besatzer eine Niederlage zu bereiten, wandelt sich nun zu einem Mittel zum Zweck, einem Werk-

zeug. Der Schleier hilft Algerien, die neuen Probleme zu bewältigen, mit denen sie der Kampf konfrontiert« (Fanon 1959, 66).

Durch den aktiven Eintritt in den Widerstandskampf sind die algerischen Frauen dazu gezwungen, die objektivierende Uniform (vgl. ebd., 8) des Schleiers abzu-legen, gleichzeitig ermöglicht dies den Ausbruch aus der patriarchalen Familienstruktur in die öffentliche Sphäre, in welcher die Frauen unverschleiert ein neues Körpergefühl erfahren können als auch aktiv agieren müssen (vgl. ebd., 34f.). Am Ende dieses Prozesses hat sich, so Fanon, durch die Teilhabe am Kampf ein Bewusstsein über das eigene Sein, aber auch ein neuer Blick auf die familiären Herrschaftsbeziehungen postulieren können. »Es sind die Erfordernisse des Kampfes, die in der algerischen Gesellschaft neue Haltungen, neuen Verhaltensweisen, neue Erscheinungsformen bewirken« (ebd., 66).

Bhabha bezieht sich im Vorwort zu *SHWM* ebenfalls auf das Schleier-Essay und schreibt:

»In Fanon's essay *Algeria Unveiled* the colonizer's attempt to unveil the Algerian woman does not simply turn the veil into a symbol of resistance; it becomes a technique of camouflage, a means of struggle – the veil conceals bombs. [...] As the ›veil‹ is liberated in the public sphere, circulating between and beyond cultural and social norms and spaces, it becomes the object of paranoid surveillance and interrogation« (Bhabha, 1986, XXXIV).

Erstaunlicherweise verfehlt Bhabha es, die von Fanon stark gemachte Rolle des Kampfes und die der vergesellschaftenden Wirkmacht des Haik in den Fokus zu nehmen; vielmehr kulturalisiert er die Bedeutung des Schleiers und schreibt diese diskurstheoretisch in die symbolische (Neu-)Ordnung der algerischen Traditionen ein. Bhabha bestreitet keineswegs das emanzipatorische Potential des revolutionären Kampfes, jedoch scheint er die soziohistorische Dimension und die patriarchalen Zwänge, welche Fanon durchaus zu betonen weiß, weitestgehend auszublen- den und spricht primär von kulturellen und sozialen Normierungen, die durch die Symbolik der Entschleierung neu verhandelt werden müssen, anstatt von den materiellen Verhältnissen der kolonialen Herrschaftsbeziehungen.

Der Verweis auf Bhabhas Interpretation des Schleier-Essays zielt nicht darauf ab, dessen Anliegen als durch und durch fehlerhaft zu skizzieren und auch nicht darauf, die postkoloniale Lesart Fanons von vornherein als abwegig zu diskreditieren. Jedoch gilt es die argumentativen Leerstellen aufzuzeigen, bspw. das Übergehen des hegelianisch-existentialistischen Kerns der Fanon'schen Argumentation, der Möglichkeit, durch den aktiven Kampf zum Bewusstsein über die Möglichkeit der Befreiung voranzuschreiten (vgl. Wolter 2001, 216f.). Eben diese Leerstellen ergeben sich aus der partikularen Anwendung bzw. dem bewussten Zurückstellen ganzer Denklinien, welche die Elementaridee aus *SHWM* mittragen. So hat sich

gezeigt, dass sowohl die traditionsmarxistische als auch die kulturtheoretische Rezeption Fanon von seinem eigentlichen Denken entfernt, in dem sie ihn lediglich interpretieren anstatt zu analysieren; der Autor wird zur ideellen Projektionsfläche. Mit Ania Loomba lässt sich die Kritik an beiden Traditionslinien treffend zusammenführen. Sie hält fest: »Both these Fanons – the one who embodies post-structuralist angst, and the one who embodies revolutionary fervour – are cast in the very images that the critics would like to project of themselves« (Loomba 1998, 147).

Wie weiter mit Fanon?

Auch mit dem formalen Ende des Kolonialismus zeigen sich die gesellschaftlichen und ökonomischen Nachwirkungen bis heute in weitreichender, teils gewaltvoller Form. Ein Moment gegenseitiger Anerkennung, wie ihn sich Fanon erhofft hat, ist bei weitem nicht in Sicht. Aktuelle Geschehnisse wie der Mord an George Floyd in den USA und die dadurch neuentflammte globale *Black Lives Matter* Protestbewegung weisen eindrucksvoll darauf hin. Fanons Konzept, vor allem seine in *SHWM* stark gemachte Anerkennungstheorie, können einen Beitrag zu der Debatte um die gesellschaftliche Stellung von schwarzen Menschen leisten.

In meinem Beitrag konnte ich aufzeigen, wie mit Fanon eine antirassistische Dialektik hin zu einem humanistischen Ideal ermöglicht wird, in dem einerseits eine schwarze Identitätsbildung stattfinden und zeitgleich ein Kampf gegen die entmenslichende schwarz/weiß-Dichotomie geführt werden kann. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, inwiefern eine kritische Einordnung, als auch eine vollständige Durchdringung des Werks notwendig sind. Die Stärke von *SHWM* liegt in der interdisziplinären Analyse, an welche es meines Erachtens anzuknüpfen gilt. Den Kolonialrassismus als eine gesellschaftliche Neurose zu fassen und bekämpfen zu wollen bedeutet, Subjekt- als auch Gesellschaftsanalyse vollumfänglich zu betreiben. Die kritische Bewertung der Rezeption fordert demnach ein, Fanon weder auf- noch abzuwerten, sondern ihn kritisch-reflexiv auf seine Anwendbarkeit für weitere geisteswissenschaftliche Analysen zu prüfen (Gordon 1996, 5). Demnach schlage ich vor, *SHWM* ideengeschichtlich als einen Grundlagentext zu verstehen, dessen Bedeutung darin besteht, psychiatrische Praxiserfahrungen, Psychoanalyse und gesellschaftstheoretische Erkenntnis miteinander zu verknüpfen, um somit die Totalität des kolonialen Herrschaftsverhältnis überwinden zu können. Eine derartige Anwendung Fanons lässt sich exemplarisch in der psychoanalytisch-feministischen Kritik Rey Chows als auch in der Wertkritik des Kolonialismus nach Peter Schmitt-Egener finden (vgl. Chow 1999; Schmitt-Egener 1976). In diesem Sinne gilt es an Fanons Imperativ anzuschließen, uns nicht »in den substantialisierten Turm der Vergangenheit sperren zu lassen« (Fanon 1952, 191) und dafür zu sorgen, »immer ein Mensch zu sein, der fragt« (ebd., 197).

Literaturverzeichnis

- Adler, Alfred. 1912. *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*. Paderborn: Outlook.
- Bhabha, Homi K. 1986. »Forward.« In *Frantz Fanon, 1952. Black Skin, White Masks*, herausgegeben von Homi K. Bhabha, xxi-xxxvii. London: Pluto Press.
- Buck-Morss, Susan. 2011. *Hegel und Haiti – Für eine neue Universalgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bulhan, Hussein Abdilahi. 1985. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. Boston: Plenum Press.
- Cherki, Alice. 2001. *Frantz Fanon – Ein Portrait*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Chow, Rey. 1999. »The politics of admittance: female sexual agency, miscegenation and the formation of community.« In *Frantz Fanon – Critical Perspectives*, herausgegeben von Anthony Alessandri, 34-56. New York: Routledge.
- Claussen, Detlev. 1994. »Ein Signal für die Verdammten. Frantz Fanons Kritik des kulturellen Rassismus. + Kommentar.« In *Claussen, Detlev. Was heißt Rassismus?*, 185-202. Darmstadt: WBG.
- Descombes, Vincent. 1982. *Das Selbe und das Andere*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz. 1952. 2013. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz. 1959. 2018. *Der Schleier*. Wien: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz. 1961. 1969. *Die Verdammten dieser Erde*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Fetscher, Iring. 1975. »Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe/Vorwort zur Neuauflage.« In *Kojève, Alexandre. 1975. Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, 7-19. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Anna. 1964. 1984. *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Frankfurt: Fischer.
- Gordon, Lewis. 1996. *Fanon – A Critical Reader*, herausgegeben von dems. Oxford: Blackwell.
- Hall, Stuart. 1996. »The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Maskes?« In *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, herausgegeben von Alan Read, 12-37. London, Seattle: Bay-Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. 1978. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- Hobsbawn, Eric. 1998. *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München: dtv.
- Hudis, Peter. 2015. *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. Chicago: Pluto Press.
- Kleinberg, Ethan. 2003. »Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness.« In *French Civilisation and its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race (After the Empire)*, herausgegeben von Tyler Stovall, Georges van den Abbeele, 115-128. Lanham: Lexington Books.

- Kojève, Alexandre. 1947. 1975. »Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der Phänomenologie des Geistes.« In *ders. Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, 48-89. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Loomba, Ania. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. Abingdon: Routledge.
- Marx, Karl. 1852. 2016. »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.« In *Karl Marx, Friedrich Engels – Gesammelte Werke*, 327-448. Köln: Anaconda.
- Mbembe, Achille. 2014. *Kritik der schwarzen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ottmann, Henning. 1977. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd. I – Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin: De Gruyter.
- Renault, Alain. 2014. »Von der Subjektivität ausgehen. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre.« In *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, herausgegeben von Bernard Schumacher, 163-215. Berlin: De Gruyter.
- Said, Edward. 1994. *Kultur und Imperialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. 1993. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1944. 1994. *Überlegungen zur Judenfrage*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1946. 1994. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. 1965. »Schwarzer Orpheus.« In *Schwarze und weiße Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, 39-85, Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1957. 1968. »Der Kolonialismus ist ein System.« In *Kolonialismus und Neokolonialismus. Sieben Essays*, 5-21, Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1961. 1969. »Vorwort von Jean-Paul Sartre.« In *Franz Fanon. Die Verdammten dieser Erde*, 7-26. Hamburg: Rowohlt.
- Schmitt-Egener, Peter. 1976. »Wertgesetz und Rassismus. Zur begrifflichen Genesis kolonialer und faschistischer Bewußtseinsformen.« In *Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Bd. 8/9*, herausgegeben von Hans-Georg Backhaus, 350-404. Berlin: Suhrkamp.
- Schumacher, Bernhard. 2014. »Philosophie der Freiheit: Einführung in Das ›Sein und das Nichts‹.« In *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, herausgegeben von dems., 1-19. Berlin: De Gruyter.
- Wolter, Udo. 2001. *Das obskure Subjekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung*. Münster: Unrast.
- Zahar, Renate. 1969. *Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Zur Dekolonialisierung der eurozentrisch-philosophischen Historiographie¹

Grundlegende Überlegungen zu einer interkulturell orientierten Philosophie

Ram A. Mall

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

»Why Philosophy Must Go Global« A Manifesto – Jonardon Ganeri²

»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 »Orthafitigkeit« 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 der 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 Kompassse zu diesem einen Leuchtturm hin. Es ist eine hausgemachte, je selbstverschuldete Anmaßung der westlichen Philosophie gewesen, sich zu singularisieren und in einem Atemzug zu universalisieren. Dieser selbstverschuldete 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 rechtens 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 »orthaften 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 abstößt.
8. Interkulturelle Philosophie ist auch kein Ableger der Postmodernität, auch wenn diese jene bejaht und unterstützt. Es ist freilich richtig, dass ein gewisser Zusammenhang besteht zwischen interkulturell-philosophischer Dekolonisierung 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 prototo«.

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-europäischen 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, wobei 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 Leistung 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 Aufklärung, verbunden mit so großen Namen wie z. B. Locke, Voltaire, Kant, Montesquieu, Smith und Hume war philosophisch zutiefst fundamentalistisch, undemokratisch, 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 Vater der Toleranzphilosophie, ein Aktionär in einer Sklavenhandelsfirma?³ Für diese viel zu eurozentrischen *Mainstream*-aufklärer war Vernunft ausschließlich europäisch. Freilich gab es auch eine radikal humanistische, demokratische 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 Gleichheitsrechte plädierte und für die Emanzipation schwarzer Menschen eintrat (vgl. Israel 2001).
7. Interkulturelle Philosophie ist dann die Einsicht in die Notwendigkeit, Philosophiehistorie 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 Philosophie‹ ist eine großartige Leistung und ist eine der wenigen umfassenden Einleitungen in die ›Geschichte der Weltphilosophie‹. Sie ist jedoch heute zu eng, zu eurozentrisch. Es muss heute vielmehr darum gehen, eine ›weltphilosophische 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 Begründungen 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 partem 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 Phi-

losophie unter legitimer Anerkennung der Vielfalt der philosophischen Zentren wie Ursprünge bejaht.

15. Interkulturelle Philosophie deckt den historischen, eurozentrischen Kontingenzcharakter 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 okzidentalen oder orientalen Geistes. Sehr zu Recht spricht daher Plessner von einem »schöpferischen Verzicht«, ohne die universale Sinnsuche 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 übersetzbar.
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 analogen 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 Selbsthermeneutik 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 Europäer*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 selbstverschuldete 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 Stammelnen, 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, ›transzendentes 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 beging und begeht das westliche Denken, wenn es für sich die westliche Art zu philosophieren als die einzig 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 einzig 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 jedwedem 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*nija 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 einformig 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 principii« 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 Ortlosigkeit« 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 lateinamerikanische, 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 ›Kopernikanische 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 eurozentrischen Historiographie beschreiben (und zu bekämpfen versuchen): Dekolonisierung, Dekonstruktion, Interkulturalisierung, Rekontextualisierung, Dekonzep-tualisierung. 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 keine bestimmte 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 vergewaltige ich die Philosophien, wenn ich sie in dieses Prokrustesbett hineinzwingen« (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 Kolkata 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

transzendentalphilosophisch 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 schief läuft. 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 einzig 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 Gadammers 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 jedweden 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 Philosophy* (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 *Ethnozentismus*, herausgegeben von Manfred Brocker, 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 Delhi: Motilal Banarsidass.
- 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.

Probleme fiktiver mittelalterlicher Religionsgespräche (Abélard, Lull, Cusanus) als Probleme Interkultureller Philosophie (Yousefi, Mall, Wimmer)

Arne Moritz

We have just Religion enough to make us
hate, but not enough to make us love one
another
(Swift 1768, 415).

Jonathan Swifts Beobachtung, dass Religion zwar Ursachen für Konflikte, nicht aber Mittel für deren Überwindung zur Verfügung stelle, scheint in ähnlicher Weise auch die Autoren einiger fiktiver mittelalterlicher Religionsdialoge beschäftigt zu haben, die im Folgenden näher betrachtet werden sollen. Jene christlichen Theologen des Mittelalters (Peter Abélard, Ramon Lull und Nicolaus Cusanus) und die fiktiven Dialoge, in denen sie Angehörige unterschiedlicher Religionen aufeinandertreffen ließen, sollen in Beziehung zu einigen programmatischen Grundpositionen der neueren philosophischen Richtung der Interkulturellen Philosophie gesetzt werden, wie sie insbesondere von Hamid Reza Yousefi, Ram Adhar Mall und Franz Martin Wimmer artikuliert wurden.¹

Dabei soll den christlichen Theologen des Mittelalters nicht unterstellt werden, Sie hätten *avant la lettre* bereits interkulturelle Philosophie betrieben. Es sollen jedoch Ähnlichkeiten in der Struktur des Umgangs mit Differenz auf Seiten der mittelalterlichen Theologie wie der Interkulturellen Philosophie aufgezeigt werden. Diese Ähnlichkeiten sollen auf die Annahme zurückgeführt werden, man habe mit denjenigen, die man in gewisser Hinsicht als grundsätzlich anders begreift, doch gemeinsam, philosophisch zu denken oder jedenfalls denken zu können. Dass man zudem glaubt, genau darin ein Mittel der Überwindung von Konflikt zu besitzen,

1 Hier und im Folgenden wird durch die Großschreibung von »Interkultureller Philosophie« die Bezugnahme auf die durch die genannten Autoren geprägte Denkrichtung markiert. Durch das kleingeschriebene Adjektiv »interkulturell« wird hingegen eine entsprechende inhaltliche Charakterisierung ausgedrückt.

soll ebenfalls gezeigt werden. Man erwartet – wenn auch nicht unmittelbar, so doch nach philosophischem Dialog – in vernünftigen Überzeugungen übereinstimmen zu können, um daraufhin Praxis in Orientierung an jenen vernünftigen Überzeugungen konvergent und konfliktfrei zu gestalten. Insoweit aber solche strukturellen Ähnlichkeiten zwischen fiktiven mittelalterlichen Religionsdialogen und Interkultureller Philosophie bestehen, teilen beide auch strukturell ähnliche Probleme, wie abschließend gezeigt werden soll.

1. Kontext und Reichweite der folgenden Überlegungen

In dem Maße, in dem das Interesse des vorliegenden Beitrags solchen eher grundsätzlichen Zusammenhängen zwischen mittelalterlicher Theologie und einer Richtung der Gegenwartsphilosophie gilt, werden sich die folgenden Überlegungen vielfach als indifferent gegenüber Unterschieden erweisen, die man in anderen Zusammenhängen genauer zur Kenntnis nehmen würde. Sowohl die behandelten mittelalterlichen Quellen als auch die hier einbezogenen Grundpositionen der Interkulturellen Philosophie sind unter einander jeweils weitaus verschiedener als dies hier ausführlicher gewürdigt werden kann. Und auch wenn im Folgenden über historische Differenzen hinweg Übereinstimmungen auf einer recht allgemeinen Ebene aufgezeigt werden sollen, so ist der vorliegende Beitrag mit seinem beschränkten Rahmen doch nicht der Ort, um die hier erwiesenen Strukturähnlichkeiten für jegliche Form der mittelalterlichen Bewältigung religiöser Differenz in fiktiven Dialogen zu behaupten und auch nicht für jegliche Variante der programmatischen Selbstbestimmung innerhalb der philosophischen Richtung der Interkulturellen Philosophie. In welchem beschränkten (und zudem in sich heterogenen) Kontext werden also die folgenden Überlegungen entwickelt?

Mit den *Collationes* von Peter Abélard (1079–1142) wird ein im 12. Jahrhundert verfasster Text aufgegriffen. Er stellt ein Gespräch zwischen einem Juden, einem Christen und einem, jedenfalls in Andeutungen, einem muslimischen Hintergrund zugeordneten Philosophen dar. Genau genommen handelt es sich um zwei Zwiegespräche, in denen sich nacheinander Christ und Jude und Christ und Philosoph/Muslim über die Vorzüge des jeweiligen Gesetzes (*lex*) streiten, dem sie folgen, um sich anschließend dem – im Text letztlich ausbleibenden – Urteil eines Richters (*iudex*) über die Vorzüge der jeweiligen Lehren zu unterwerfen. In dem letztlich nicht urteilenden, den Leser*innen das Urteil überlassenden Richter hat man bisweilen ein *alter ego* Abélards gesehen. Der vermutlich als Spätwerk Abélards entstandene Dialog ist jedenfalls im Zusammenhang einer im 12. Jahrhundert allmählich einsetzenden, sich an antiken Bildungsgängen und klassischen Quellen orientierenden Verwissenschaftlichung der christlichen Theologie des Mittelalters zu sehen. Als Motor dieser Entwicklung können die Einrichtungen teils kirchli-

cher, teils privater Lehrbetriebe (Schulen) gelten, in deren Kontext Abélard lehrte und schrieb und aus deren Strukturen später die europäischen Universitäten hervorgehen sollten. Unter der Oberfläche des interreligiösen Dialogs bezieht sich Abélard in seinem Werk auf die intrareligiösen Spannungen, die sich innerhalb des Christentums aus den neuen Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Theologie und der stärker ins Bewusstsein tretenden Alternative einer säkularen Ethik ergaben. Jude, Christ und Philosoph/Muslim stehen als Kunstfiguren somit nicht nur für die Auseinandersetzung um die jeweiligen Glaubensüberzeugungen, sondern auch für den Konflikt um bestimmte Realisierungsmöglichkeiten des Christentums (vgl. Abaelard 1996, 12f.).

Der Katalane bzw. Mallorquiner Raimundus Lullus bzw. Ramon Lull (1232/3-1316) schrieb fast zwei Jahrhunderte später bereits im Kontext einer entwickelten, an Universitäten intensiv betriebenen, christlichen Theologie. Trotz einiger Berührungspunkte mit dieser scholastischen Kultur in entsprechenden Ausbildungsstadien, blieb Lull ein origineller, scholastischen Lehrtraditionen nicht leicht zuzuordnender Autodidakt. Mallorca als Lebensmittelpunkt des ansonsten ausgedehnt reisenden Lulls war zudem durch einen großen muslimischen Bevölkerungsanteil geprägt. Lull pflegte auf dieser Grundlage auch den Austausch mit muslimisch bzw. durch arabische Kultur geprägten wissenschaftlichen Lehrern. Anders als in Abélards Fall weiß man außerdem, dass Lull nicht allein literarische Quellen der unterschiedlichen religiösen Traditionen verarbeitete. Es ist bekannt, dass Lull auf Reisen im Mittelmeerraum, insbesondere in Nordafrika auch ganz praktisch versuchte, in der Begegnung mit Nicht-Christen ein ambitioniertes Programm der Missionierung umzusetzen.

Lulls Interesse galt seit einer Reihe entsprechender Bekehrungserlebnisse der Idee, religiöse Fragen mit den Mitteln einer von ihm selbst zu entwickelnden logischen Kunst möglichst allgemeinverbindlich und allgemein akzeptabel zu beantworten, um auf diese Weise Konflikte zwischen den Religionen nachhaltig zu überwinden. Diesem Programm folgt auch das im Folgenden aufgegriffene, zwischen 1274 und 1276 verfasste *Buch vom Heiden und den drei Weisen* (Liber de gentili et tribus sapientibus). Unter Anleitung der allegorischen Darstellung der Intelligenz versuchen in diesem Buch ein Christ, ein Jude und ein Sarazene, einen nicht religiösen Gesprächspartner mit den Mitteln der konsistenten Bestimmung von Begriffsbeziehungen bzw. einer besonderen Art von Begriffsanalyse von der Existenz Gottes, der Auferstehung der Seele nach dem Tod und den divergierenden Inhalten ihrer jeweiligen Glaubensrichtungen zu überzeugen. Auch hier bleibt ein zunächst erwartetes Urteil der Dame Intelligenz über die Vorzüge der konkurrierenden Glaubensrichtungen aus. Lull nutzt dies, um in einem originellen Epilog zu schildern, dass der Heide nunmehr zwar nicht mehr über die Ungewissheit der Existenz eines Gottes und des Lebens nach dem Tode trauern müsse – denn diese haben die Weisen einmütig bewiesen – dass aber darüber hinaus nicht geteilte Glaubens-

überzeugungen verblieben sind, zwischen denen der Heide zu seinem Bedauern nun doch selbst rational wählen müsse. Die Leser*innen werden, ähnlich wie bei Abélard, und zwar explizit, vor dieselbe Wahl gestellt (vgl. Lull 1998, 248).

Das dritte fiktive Religionsgespräch, der *Dialog über den Frieden im Glauben* (De pace fidei) des Nicolaus Cusanus (1401-1464) entstand 1453 im zeitlichen Umfeld der Eroberung Konstantinopels durch den osmanischen Sultan Mehmed II. Das Religionsgespräch wird als Vision eines weisen Mannes präsentiert, der sich entsetzt über die Grausamkeiten des Krieges in Konstantinopel, den er als Auseinandersetzung um religiöse Glaubensüberzeugungen begreift, mit der Möglichkeit eines dauerhaften Religionsfriedens beschäftigt habe. Auch in dieser Figur hat man ein *alter ego* des Autors Cusanus vermutet. Bei den Akteuren des Religionsdialoges handelt es sich um Vertreter unterschiedlicher Völker (nationes),² die auf Gott den Vater, das göttliche Wort Christus und die christlichen Apostel Petrus und Paulus treffen. Der Dialog des Cusanus endet in gewisser Hinsicht weniger offen als die beiden bereits präsentierten Religionsgespräche. In der beschriebenen Konstellation kann man sich nämlich recht gut darauf einigen, wie der Friede in Glaubensdingen erreicht werden kann. Man könne Unterschiede in den religiösen Riten zulassen, solange die unterschiedlichen äußeren Handlungen jeweils auf übereinstimmende geistige Gehalte verweisen (religio una in rituum varietate; Nikolaus von Kues 2003, 10). Der Text nimmt allerdings am Ende – dahingehend doch durchaus offen – in den Blick, dass mit dieser Übereinkunft erst ein Anfang erreicht ist. Über die bereits durchaus vielfältigen Untersuchungen im Dialog selbst hinaus sei anhand geeigneten Quellenmaterials noch weitaus differenzierter aufzuzeigen, dass die Religionen sich nur in den Riten, nicht aber in ihren Glaubensüberzeugungen unterscheiden – und dann seien anschließend auch noch die Gläubigen vom Ergebnis einer solchen Untersuchung praktisch zu überzeugen.

Der fast zweihundert Jahre nach Lull schreibende Cusanus war wie jener kein Universitätstheologe (und übrigens einer der wenigen intensiven Lull-Leser seiner Zeit). Intra- und interreligiöse Konflikte waren für ihn, von der primären Ausbildung her Kirchenrechtler und seit jungen Jahren in unterschiedlichen kirchlichen Funktionen und Ämtern tätig, auch Teil beruflicher Erfahrung und Praxis. Dieser Erfahrungshintergrund umfasste neben dem Krieg um Konstantinopel insbesondere Konfliktthemen, die ab 1431 auf dem Basler Konzil verhandelt wurden. Dies betraf vor allem die innerkirchliche Auseinandersetzung um die Theologie und Religionspraxis der Hussiten in Böhmen, interreligiöse Begegnungen im Rahmen einer Mission nach Konstantinopel während des Konzils von Ferrara/Florenz (1438/39) und später auch Konflikte um die Glaubens- und Ordenspraxis, in die

2 Nedermann hat darauf hingewiesen, dass Cusanus' Bezug auf Völker ihm erlaube, über rein dogmatische Unterschiede hinaus auch die soziokulturelle Ausformung von Religion und somit Aspekte kultureller Differenz in den Blick zu nehmen (vgl. Nedermann 2000, 85-97).

Cusanus als päpstlicher Visitor und als Bischof von Brixen verwickelt wurde. Die Verarbeitung dieser unterschiedlichen Konflikt Erfahrungen im Dialog *De pace fidei* erfolgt allerdings keineswegs aus rein pragmatischer Perspektive. Vielmehr gestaltete Cusanus diesen Dialog vor dem Hintergrund seiner höchst originellen, durch unterschiedliche eher unorthodoxe theologische und philosophische Positionen geprägten Theologie (neben Lullismus, italienischem Humanismus, und Albertismus, können Mystik, Hermetik und Neuplatonismus als Einflüsse genannt werden). Cusanus geht dabei zentral von einem durch seine Unendlichkeit ausgezeichneten Gott aus, auf den nur in einem Wissen um das Nichtwissenkönnen (*docta ignorantia*) adäquat Bezug genommen werden kann (vgl. Nikolaus von Kues 2010, 1, 5, 10).

Die drei beschriebenen mittelalterlichen Religionsgespräche sollen im Folgenden in Bezug zu programmatischen Darstellungen der Richtung der Interkulturellen Philosophie gesetzt werden wie man sie in einschlägigen Publikationen zur Einführung vorfindet. Dass dieses Verfahren nicht jeder internen Differenzierung Interkultureller Philosophie gerecht werden kann, ist Teil der bereits oben angesprochenen Unschärfe der vorliegenden Überlegungen. Mit den Einführungswerken Hamid Reza Yousefi (geb. 1967), Ram Adhar Malls (geb. 1937) und Franz Martin Wimmers (geb. 1942) wird jedoch Bezug auf Positionen genommen, die für die Entwicklung der Richtung der Interkulturellen Philosophie im deutschen Sprachraum – und über diesen hinaus – von grundlegender Bedeutung waren und die entsprechende Diskurse immer noch erheblich beeinflussen. Insbesondere Mall kann geradezu als Begründer der Denkrichtung angesehen werden und hat neben Yousefi und Wimmer nicht nur zur inhaltlichen Fundierung wichtige Beiträge geleistet, sondern auch zur Institutionalisierung einer entsprechenden akademischen Forschung und Lehre Grundlegendes beigetragen. Mit Yousefi und Malls eher hermeneutisch und pragmatistisch geprägter Position und Wimmers eher diskurstheoretisch beeinflusster Variante interkultureller Philosophie wird zudem auch eine gewisse systematische Weite der Positionen eröffnet, an denen sich die folgenden Überlegungen zu Zusammenhängen mit dem, was in fiktiven mittelalterlichen Religionsdialogen verhandelt wird, zu bewähren haben. Die Hoffnung ist, dass diese Auswahl an Positionen aus der Interkulturellen Philosophie zwar nicht Vollständigkeit beanspruchen kann, aber doch Exemplarisches aufgreift. An geeigneter Stelle werden jeweils zudem Bezüge zu weiteren Positionen der Interkulturellen Philosophie hergestellt.

2. Dialog als Gegenstand und Vollzugsform Interkultureller Philosophie und mittelalterliche Dialogfiktionen

Es mag zunächst insofern nicht abwegig erscheinen, fiktive Religionsgespräche des Mittelalters auf die philosophische Richtung der Interkulturellen Philosophie zu beziehen, als dem Dialog als Form des Philosophierens eine wichtige Stellung innerhalb der Programmatik dieser Denkrichtung zukommt. Die folgende Aussage Yousefis und Malls zeigt dies exemplarisch. Sie nimmt zugleich Bezug auf den in dieser Hinsicht von seinem diskurstheoretischen Hintergrund her noch entschiedeneren Ansatz Wimmers:

»Dialoge haben sich als die angemessene Form der interkulturellen Philosophie erwiesen. Gleichrangigkeit, Achtung voreinander, Offenheit im Blick auf die zu erwartenden Ergebnisse, Einbeziehung nicht-verbalen Kommunikationsformen, Einsicht in die Grenzen des gegenseitigen Verstehens kennzeichnen solche Dialoge. [...] Das Wort »Dialoge« wird hier bewußt in der Mehrzahl gebraucht. Denn es geht um eine Vielzahl von Gesprächen in und mit den Philosophien verschiedener Kulturen. Franz Martin Wimmer hat hierfür den Begriff des »Polylogs« in die interkulturell philosophische Arbeit eingeführt« (Yousefi und Mall 2005, 49).

In einer zugespitzten, an Kants Unterscheidung von Schul- und Weltbegriff der Philosophie anschließenden Formulierung werden die in obigem Zitat bereits anklingenden normativen Erwartungen an die Teilnehmer derartiger Dialoge stärker terminologisch expliziert:

»Philosophie dem Weltbegriff nach, [...], verfährt stets dialogisch. Sie hat zum Ziel, die Kommunikation »theoretisch« zu begründen und »praktisch« zu ermöglichen. [...] Ein Schritt in Richtung auf eine Verbesserung ist getan, wenn Vorbehalte gegenüber fremden Kulturen einer kritischen Diagnose unterzogen werden. Im Endeffekt ist eine Haltung anzustreben, welche dem Fremden eine Existenzberechtigung zugesteht, die auf der Grundlage einer toleranten Haltung zur Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit führt. Interkulturelle Philosophie ist darauf aus, globale Zusammenhänge der Philosophie in ihren geographischen Dimensionen sichtbar zu machen [...]« (ebd., 35).

Die Dialogkonzeption Interkultureller Philosophie zeigt sich hier als eng bezogen auf normative Konzepte, deren Akzeptanz üblicherweise *innerhalb* politischer Gemeinschaften als funktional notwendig für die Möglichkeit von Kommunikation angesehen werden.³ Insofern ist es konsequent, dass die theoretische und praktische Ermöglichung dialogischer Kommunikation als das Ziel Interkultureller Phi-

3 Otfried Höffe spricht im Rahmen einer ethikdidaktischen Beschäftigung mit gesellschaftlicher Pluralität von Normen, deren Anerkennung »die Voraussetzungen von Kommunikation

losophie formuliert wird und ein globaler Zusammenhang in den Blick genommen wird. Dieser wird allerdings nicht – wie vom Kontext des Zitats her zu erwarten – kosmopolitisch, mit Blick auf die Akteure verstanden, sondern als inhaltlicher Zusammenhang philosophischen Denkens angesprochen.

Tatsächlich umfasst die Dialogkonzeption der Interkulturellen Philosophie auch Vorstellungen darüber, wie philosophische Inhalte in globalen Zusammenhängen generiert werden sollen. Wimmer entwickelt in dieser Hinsicht das Kriterium einer gleichmäßigen Beteiligung von Akteuren mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen an philosophischen Dialogen. Dieses Kriterium ist deutlich an diskursethische Überlegungen zur Begründung von Geltungsansprüchen durch symmetrische Kommunikationsbedingungen angelehnt:

»Thematische Fragen der Philosophie – also: Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung Dialoge oder Polyloge möglichst differenter Traditionen vorangehen. Dies setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nicht zentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit. Und es setzt drittens das Interesse von vielen Seiten voraus, einander nicht nur kennen zu lernen, sondern in gemeinsamer Bemühung philosophierend weiterzukommen« (Wimmer 2004, 51).

An anderer Stelle wird dies regelförmig wie folgt formuliert, wobei als Wahrheitskriterium die pragmatische Bewährung in unterschiedlichen kulturellen Kontexten deutlich wird:

»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 transkultureller Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt werden sind« (ebd., 67).⁴

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zum Dialog als Vollzugsform Interkultureller Philosophie und zu mit ihm verbundenen normativen Erwartungen an die Genese philosophischer Inhalte mag es naheliegend erscheinen, Bezüge zur

und die Basisbedingungen einer vernünftigen Konfliktbewältigung betreffen« (Höffe 1979, 475).

4 Der Dialog als Medium interkultureller Philosophie wird gegenüber einer monologischen Methode des Vergleichs auch von Kimmerle (vgl. Kimmerle 2002, 80-87) vorgezogen, wobei das Kriterium für die Aufnahme entsprechender Dialogpartner nicht durch einen engen Philosophie-, sondern durch einen eher weiten Vernunftbegriff gegeben ist (vgl. ebd., 52-55).

mittelalterlichen Tradition fingierter Dialoge zwischen Vertretern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften herzustellen. Der fiktive Charakter der mittelalterlichen Dialoge stellt allerdings offensichtlich einen wichtigen Unterschied gegenüber demjenigen dar, was die Interkulturelle Philosophie als real stattfindendes Dialoggeschehen ins Auge fasst.

Zum einen darf man sich jedoch in diesem Zusammenhang fragen, ob jenes realistische Projekt interkultureller philosophischer Dialoge im Sinne weithin etablierter internationaler wissenschaftlicher Kommunikationsmedien, wie akademischer Konferenzen, Journals, Austauschprogrammen etc., nicht schon länger als realisiert angesehen werden sollte.⁵ Zum anderen stellt gerade die literarische Gattung des fiktiven Dialogs möglicherweise ein innerhalb der Interkulturellen Philosophie noch zu wenig beachtetes Mittel zur Verfügung, interkulturelle Kommunikationssituationen im Sinne der eben erläuterten Ansprüche auch für die Fälle quasi »advokatorisch« zu gestalten (vgl. Habermas 1991, 155-158), in denen reale Dialoge aufgrund kontingenter Rahmenbedingungen (räumliche oder zeitliche Distanz, Sprachbarrieren, Beschränkungen freier Äußerungsmöglichkeiten etc.) nicht möglich sind und nachhaltig unmöglich bleiben. Die Gattung des fingierten Dialogs, die für mittelalterliche Autoren aufgrund ganz ähnlicher Umstände attraktiv war, bietet über ihre literarischen Gestaltungsmöglichkeiten hinaus das Potenzial, wirklich geäußerte, aber auch möglich erscheinende Gehalte realer Gespräche in inhaltlich verdichteter, von den Kontingenzen, die Äußerungskontexte prägen, befreiter Weise zur Darstellung zu bringen und mithin auch genauer und besser zu verstehen. Derartige inhaltliche Verdichtungen müssen dabei nicht als Konkurrenz realer Dialoge begriffen werden. Sie lassen sich vielmehr in fruchtbarer Weise in reale Kommunikationssituationen einbringen und vermögen diese dann selbst inhaltlich zu orientieren und zusätzlich zu stimulieren. Die Tradition fiktiver mittelalterlicher Religionsdialoge steht der dialogförmigen Konzeption von Philosophie durch die Interkulturelle Philosophie somit also nicht nur einfach formal nahe, sondern vermag mit ihrer Orientierung am Fingieren von Dialogen – die sie mit anderen Traditionen der Geistesgeschichte teilt – möglicherweise auch wichtige Impulse für die literarische Gestaltung interkulturellen Philosophierens in einer durch Kontingenzen bestimmten Welt zu bieten.

5 Dem internationalen akademischen Betrieb gegenüber scheint innerhalb der Richtung der Interkulturellen Philosophie aber eher das Vorurteil zu bestehen, er verhindere durch eurozentrische Strukturen den intendierten Austausch von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen im Medium einer gemeinsamen Arbeit an philosophischen Problemen. Vgl. etwa Weidtmann 2016, 120, der allerdings auch optimistischer einen Austausch kulturell eigenständiger Philosophien in den Blick nimmt, wie sie sich in der Rezeption der abendländischen Philosophie in unterschiedlichen Kulturräumen, vor dem Hintergrund von deren je eigenständigen »Grunderfahrungen«, entwickelt haben (vgl. ebd., 220-224).

Umgekehrt bietet die oben erwähnte, theoretische Beschäftigung Interkultureller Philosophie mit dialogischer Kommunikation unter den Bedingungen von Interkulturalität wiederum wichtige Anregungen für ein besseres Verständnis formaler Strukturen, die innerhalb der fingierten mittelalterlichen Religionsgespräche gar nicht ausdrücklich reflektiert werden. So analysieren beispielsweise Yousefi und Mall, dass »ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Selbst- und Fremdverstehen« bestehe, sodass in interkulturellen Kontexten die Aufmerksamkeit nicht nur der »inneren Dynamik der beiden Verstehensarten gelten solle, sondern auch der Art und Weise, in der das »Selbstverstehen von A [...] zum Gegenstand hermeneutischen Verstehens von B« wird (Yousefi und Mall 2005, 112). Mit Blick auf derartige formale Strukturen lassen sich Zugänge zur Interpretation der mittelalterlichen Dialoge anbahnen, die ansonsten mit Blick auf inhaltliche Aspekte leicht in den Hintergrund gedrängt werden. Es lässt sich dann beispielsweise herausarbeiten, inwiefern bereits die fingierte Kommunikationssituation dazu führt, dass ein mittelalterlicher Christ (Cusanus, bzw. das von ihm fingierte göttliche Wort), konfrontiert mit dem Fremdverstehen seiner interkulturellen Dialogpartner, konkreter im Versuch, diesen die eigenen Überzeugungen verständlich zu machen, also in einem Verstehen, das deren Verstehen antizipiert, mit der Notwendigkeit einer Revision des Selbstverstehens seiner eigenen Überzeugungen (etwa von der trinitarischen Struktur Gottes) konfrontiert wird.⁶

Nimmt man die Möglichkeit ernst, formale Strukturen, denen auf theoretischer Ebene das Interesse Interkultureller Philosophie gilt, in fiktiven mittelalterlichen Dialogen aufdecken zu können, dann sind diese Dialoge jedoch nicht nur potenzielles Anwendungsfeld für in der Interkulturellen Philosophie formulierte Überlegungen. Vielmehr können die fiktiven Dialoge dann auch als ein potenzielles Forschungsfeld betrachtet werden, in dem auch neue Erkenntnisse mit Blick auf eine Theorie interkultureller Dialogkonstellationen möglich sind. Die in diesem Beitrag versuchte Relektüre mittelalterlicher Religionsgespräche soll denn auch weniger bestehende Überlegungen Interkultureller Philosophie in einen neuen Anwendungskontext bringen als einen neuen Kontext für eine weitergehende Reflexion der Konzeption Interkultureller Philosophie gewinnen.

Einem derartigen Vorhaben kommt entgegen, dass der Philosophiebegriff der Interkulturellen Philosophie ohnehin in programmatischer Art und Weise gegenüber philosophischen Traditionen offen ist, in denen das philosophische Denken in enger Verbindung mit religiösen Überzeugungen und Vollzügen besteht. Yousefi und Mall sprechen in diesem Zusammenhang davon, die Rolle von Philosophie

6 Vgl. Nikolaus von Kues 2010, 8, 24–29, die den Gesprächspartnern vorgelegte Konzeption von Trinität als bezogen auf göttliche Fruchtbarkeit und Selbstentfaltung, die entlang des Vergleichs mit bestimmten Phänomenen des Geistes und des göttlichen Schöpfungsakts entwickelt wird; sowie unten Abschnitt IV.3.

nicht im positivistischen Sinn auf die Rolle einer »Magd der Wissenschaften« engzuführen (Yousefi und Mall 2005, 104). Auch wenn sie nicht zum Verständnis von Philosophie als Magd der Theologie zurückkehren wollen, das sie dem Mittelalter zuschreiben, propagieren Sie doch einen weiten Philosophiebegriff, in dem religiöse Spiritualität und Philosophie als komplementäre Ergänzungen erscheinen, deren Verhältnis dem von Anschauung und Begriff bei Kant ähnelt:

»Ein Leitgedanke der Interkulturalität ist die Berücksichtigung der religiös-spirituellen Dimension, die seit der Aufklärung vernachlässigt worden war. [...] Interkulturelles Denken berücksichtigt beide Dimensionen aufgrund der Erkenntnis, daß eine Ausklammerung des Religiösen eine Denkart abstrakt macht, eine Vernachlässigung der Vernunft sie blind bleiben läßt« (ebd., 28).

Während dieser weite Philosophiebegriff die folgenden Überlegungen zu Zusammenhängen zwischen fiktiven mittelalterlichen Religionsdialogen und Interkultureller Philosophie zusätzlich plausibel erscheinen lassen mag, besteht in einer anderen Hinsicht ein struktureller Unterschied zwischen den Dialogkonzeptionen in beiden Feldern: Die hier ausgewählten mittelalterlichen Dialoge zeichnen sich zwar gegenüber weniger friedlichen Tendenzen ihrer jeweiligen Entstehungszeit dadurch aus, dass sie den interkulturellen Gesprächspartnern durchaus Respekt im Sinne der eingangs in diesem Abschnitt angesprochenen normativen Erwartungen entgegen bringen. Dabei scheint den christlichen Autoren der Dialoge jedoch stets gewiss, dass sie sich mit ihren eigenen religiösen Überzeugungen im Besitz einer absoluten Wahrheit befinden, zu der sie mit dem Ziel der Aufhebung des Konflikts die anderen überzeugen möchten. Friedrich Niewöhner hat in einer Rezension eines Sammelbandes zur Gattung der fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche diesen Umstand pointiert wie folgt formuliert:

»Der Titel des Buchs müsste eigentlich lauten: ›Wie sich einige Christen im Mittelalter ein Gespräch mit Juden und Muslimen mit dem Zweck vorstellten, sie von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen‹« (Niewöhner 2004, 16).

Dass diese Formulierung keineswegs übertrieben ist, lässt sich beispielhaft leicht an Ramon Lull ausweisen, der seine dies betreffende Motivation am ausdrücklichsten äußert, wenn er seine oben angesprochenen Bekehrungserlebnisse u. a. wie folgt wiedergibt:

»ein klar bestimmter, überstarker, ihm völlig überzeugender Befehl des Geistes: er selbst würde später ein Buch gegen die Irrlehren der Ungläubigen verfassen, das das beste der Welt sein würde« (Platzeck 1964, 35; =Vita coëtana, VI).

Diese Haltung Lulls ist offensichtlich nicht gut verträglich mit der oben angesprochenen Vorstellung Wimmers, Wahrheitsansprüche an pragmatische Bewährungen in interkulturellen Kontexten zurück zu binden. Auch ist sie nur schwer an-

schlussfähig an die von Yousefi und Mall vorgetragene Vorstellung einer *philosophia perennis*, die in kooperativer Arbeitsteilung zwischen den Kulturen gesucht, aber »niemals endgültig Gefundenes« werden könne (Yousefi und Mall 2005, 33).⁷ Nicht einmal Cusanus, bei dem man dies vielleicht aufgrund seiner Lehre vom nichtwissenden Wissen des unendlichen Gottes erwarten würde, hat Wahrheit als »Limesgestalt« philosophischer Erkenntnis bezeichnet, wie Yousefi und Mall dies an anderer Stelle tun, um Absolutheits- und Letztbegründungsansprüchen eine endgültige Absage zu erteilen und an deren Stelle eine fortgesetzte, interkulturell arbeitsteilige Annäherungsbewegung an die Wahrheit zu setzen (vgl. ebd., 117).

Vor dem Hintergrund dieses offenkundigen Unterschieds im Wahrheitsverständnis der hier in Zusammenhang gebrachten Autoren der mittelalterlichen Tradition und der Interkulturellen Philosophie muss allerdings daran erinnert werden, dass in dem Maße, in dem – mit den Worten Lulls – »das beste Buch der Welt«, also den anderen vorgelegte rationale Argumente, das Mittel der Überzeugung der »Ungläubigen« darstellen sollten, doch wiederum strukturelle Übereinstimmungen bestehen. Ihr Bewusstsein, in gewisser Weise im Besitz absoluter Wahrheit zu sein, hat die mittelalterlichen Autoren bewogen, die auch von der Interkulturellen Philosophie bevorzugten Mittel der rationalen Auseinandersetzung zu gebrauchen und nicht deren Gebrauch zu verweigern.

3. Strukturentsprechungen

Auf der Grundlage der eben angestellten Überlegungen zur Dialogform als in mehrfacher Weise verbindendem Element von Interkultureller Philosophie und fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen sollen im Folgenden drei Entsprechungen in der Struktur beider genauer herausgearbeitet werden: die Verbindung des philosophischen Erkenntnisinteresses mit einem praktischen Interesse, die Einklammerung nicht philosophischer Erkenntnisquellen und nicht philosophisch begründeter Geltungsansprüche und schließlich die Wahrnehmung der Ausgangssituation als einer kulturellen.

Philosophisches Erkenntnisinteresse im Zusammenhang praktischer Interessen

Der Verzicht auf Gewaltmittel zu Gunsten einer an rationaler Argumentation orientierten Form des interkulturellen Austauschs war auf Seiten der Autoren der hier betrachteten mittelalterlichen Religionsgespräche nicht nur durch ihr Bewusstsein motiviert, in gewisser Weise über die Wahrheit zu verfügen. Alle drei verstanden ihre jeweiligen Bemühungen um eine Verbreitung desjenigen, was sie für die

7 Zur Rezeption des frühneuzeitlich geprägten Begriffs bei Mall vgl. Mall 1995, 159–166.

Wahrheit hielten, als Beitrag zu einer Befriedung menschlichen Lebens in einem praktischen Sinn. In einem als übermäßig gewaltsam empfundenen Umfeld zielten sie auf ein Ende der Gewalt ab und passten offenbar diesem Ziel die von ihnen gebrauchten Mittel an. Eine erste wichtige Strukturähnlichkeit zwischen den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen und Interkultureller Philosophie besteht in dieser Kopplung eines praktischen Interesses an einer gesellschaftlichen Befriedung mit dem philosophischen Erkenntnisinteresse.

Yousefi und Mall verleihen in diesem Sinn der Hoffnung Ausdruck, dass das Modell des egalitär gestalteten philosophischen Diskurses zwischen den Kulturen, das sie vertreten, auf andere Domänen der globalisierten Welt ausstrahlen und die interkulturellen Begegnungen auch dort wenigstens graduell im Sinne einer Egalisierung der Kommunikationsbedingungen und eines Ausgleichs zwischen den Interessen verändern könne:

»Im Prozeß der Globalisierung sind vielfältige Interessen und Machtverhältnisse im Spiel. Wenn es gelingt, im Bereich der Philosophie interkulturelle Dialoge zu führen, die diesen Namen verdienen, wirkt sich dies auch auf andere Bereiche aus, in denen Dialoge auf der Grundlage der Gleichrangigkeit nicht möglich sind, um diese wenigstens ein Stück weit ›dialogischer‹ sein zu lassen« (Yousefi und Mall 2005, 49).

Dabei wird Globalisierung als konfliktauslösendes Aufeinandertreffen unterschiedlicher »Weltbilder und Wertesysteme in einem nie zuvor gekannten Ausmaß« verstanden, welches es notwendig macht, »über Wege des friedlichen Miteinanders zwischen dem Eigenen und dem Fremden nachzudenken« (ebd., 27). Interkultureller Philosophie kommt dabei eben nicht nur die eben herausgestellte Funktion einer kooperativen Wahrheitssuche zu, sondern auch die Funktion, im Medium der gemeinsamen philosophischen Verständigung

»die Mauer intrakulturellen, rein kulturgebundenen Denkens zu durchbrechen, um den Weg für eine interkulturelle Orientierung und die Harmonisierung der Begegnung verschiedener Kulturen, Religionen und Weltphilosophien zu ebnen« (ebd., 12; vgl. entsprechend Paul 2008, 25-28).

In ähnlicher Weise geht es auch Cusanus nicht nur darum, eine philosophische Einsicht in die Tatsache zu bewirken, dass Unterschiede zwischen den Religionen eher auf rituell-äußerlicher als auf der Ebene der Glaubensinhalte bestehen. Er zielt mittelbar auch darauf ab, dass diese Einsicht eine Harmonisierung menschlicher Praxis mit sich bringe. Dies soll geschehen, indem sich die Vollzüge der unterschiedlichen religiösen Riten nunmehr in einen gemeinsamen inhaltlichen Verweisungszusammenhang bringen lassen, der ihre mögliche Anstößigkeit beseitigt. Gleich zu Beginn von *De pace fidei* wird diese Absicht in der folgenden Passage

zum Ausdruck gebracht, indem der allmächtige Gott entsprechend diesem Anliegen adressiert wird:

»Niemand weicht nämlich von Dir ab, es sei denn, er kennt Dich nicht. Wenn es Dir so zu handeln gefällt, werden Schwert und blanker Haß und jegliches Unheil aufhören, und alle werden erkennen, wie es nur eine einzige Religion in der Riten-Mannigfaltigkeit gibt (et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate). Wenn aber diese Riten-Verschiedenheit vielleicht nicht abzuschaffen sein wird oder (deren Beseitigung) nicht sinnvoll ist, dann soll wenigstens, wie Du einer bist, (auch) die Religion [hier im Sinne der kultischen Gottesverehrung, A. M.] eine und die anbetende Verehrung eine sein« (Nikolaus von Kues 2010, 1,6, 7).

Biweilen schiebt sich bei Cusanus das praktische Interesse an einer solchen Befriedung, die mit der philosophischen Einsicht in die Einheit des Glaubens bei bestehender Vielfalt der Riten verbunden wird, sogar gänzlich in den Vordergrund. Etwa wenn in einer besonderen Art von *sacrificium intellectus*, gepaart mit stereotypen Vorstellungen, festgestellt wird, dass man die dem buchstäblichen Sinn ihrer heiligen Schrift verhafteten und somit der philosophischen Überzeugung nicht besonders zugewandten Juden ignorieren könne, insoweit ihre bekannte Ohnmacht keine Gefährdung des Friedens mit sich bringe:

»In ihren Schriften haben sie dies alles über Christus. Doch dem Wortsinn (litteralem sensum) folgend wollen sie nicht verstehen (intelligere). Dieser Widerstand der Juden wird aber die Eintracht nicht verhindern. Denn sie sind wenige und werden nicht die ganze Welt mit Waffen durcheinanderbringen (turbare) können« (ebd., 12,41, 38f.).

Bei Abélard wird wie bei Cusanus die formale Gemeinsamkeit der Gottesverehrung als Voraussetzung für die Möglichkeit einer zukünftigen friedlichen Übereinkunft verstanden. Anders als bei Cusanus soll der Weg zu dieser aber nicht über eine Einsicht in gemeinsame Inhalte des Glaubens verlaufen, auf welche die unterschiedlichen religiösen Praxen verweisen. Abélard folgt vielmehr der Vorstellung, dass die Streitigkeiten im formalen Rahmen eines quasi prozessmäßig gestalteten und per Richterspruch abgeschlossenen Verfahrens philosophischer Auseinandersetzung beigelegt werden können:

»Menschen sind wir«, sagen sie, »die sich auf unterschiedliche Glaubensrichtungen stützen. Eines einzigen Gottes Verehrer zu sein, bekennen wir nämlich alle gleichermaßen, obwohl wir ihm mit einem unterschiedlichen Glauben und Leben dienen. [...] Weil wir indes schon lange über die unterschiedlichen Richtungen unseres Glaubens miteinander Vergleiche anstellen und streiten, haben wir uns schließlich deinem Richterspruch anheimgegeben« (Abaelard 1996, 9).

Die Annahme der Möglichkeit eines Abschlusses der philosophischen Untersuchung durch Richterspruch bei Abélard entspricht sicherlich nicht der zuvor dargestellten Orientierung innerhalb der Interkulturellen Philosophie an einem fortwährend zu betreibenden philosophischen Diskurs, welcher Wahrheit eher als Annäherungsgröße versteht bzw. von fortgesetzter praktischer Bewährung abhängig macht. Hinzu kommt, dass das angestrebte Urteil in Abélards Dialog zwar letztlich ausbleibt, aber der Dialog durchaus nahelegt, dass diesbezüglich dem philosophierenden Christen der Vorzug zu geben sei.⁸ Von diesen Einschränkungen abgesehen, lässt sich aber dennoch feststellen, dass Abélards prozedural geprägte Vorstellung von der Beilegung religiöser Streitigkeiten durch die Integration in einen gemeinsamen Prozess philosophischen Argumentierens und Urteilens noch eher den Annahmen der Interkulturellen Philosophie entspricht als die diesbezüglichen Vorstellungen von Cusanus. Dieser erwartet ja den Erfolg im Sinne des praktischen Interesses am Frieden nicht als Wirkung des prozeduralen Rahmens des philosophischen Austauschs, sondern als Wirkungen einer bestimmten, inhaltlich von allen Gesprächsteilnehmern zu erreichenden Einsicht.

Hinsichtlich dieser Unterscheidung steht Lull sicherlich näher bei Abélard als bei Cusanus. Lull brachte im Sinne seiner besonderen Bemühungen um die Entwicklung origineller logisch-formaler Mittel rationaler Überzeugung ohnehin ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für die prozeduralen Aspekte interreligiöser Kommunikation auf. Der gemeinschaftliche Gebrauch dieser Argumentationsmittel soll letztlich dem auch bei Lull deutlich werdenden praktischen Interesse am Frieden dienlich sein, insofern er eine Übereinstimmung in Überzeugungen mit sich zu bringen verspricht:

»Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen« (Lull 1998, 249).

Ganz ähnlich wie bei Abélard legt Lulls Dialog zwar außerdem indirekt durchaus ein Einstimmen in die Argumente des philosophierenden Christen nahe. Aber auch bei ihm wird, wie bei Abélard und anders als bei Cusanus, die befriedende Wirkung des philosophischen Diskurses nicht an bestimmte inhaltliche Übereinkünfte gebunden. Das praktische Interesse, welches das philosophische Erkenntnisinteresse begleitet, soll vielmehr auch bei Lull dahingehend erfüllt werden, dass der prozedurale Rahmen der Untersuchung und Beratung philosophischer Gründe die Mög-

8 Vgl. etwa das wohlwollende Urteil, das dem Philosophen als Kontrahenten des Christen gegen Ende in den Mund gelegt wird (vgl. ebd., 271).

lichkeit einer Übereinkunft im philosophischen Urteil und einer an dieser Übereinkunft orientierten Praxis bietet.

Enthaltung gegenüber nicht philosophischen Erkenntnisquellen und Geltungsansprüchen

In beiden Varianten der praktisch interessierten Bemühung um philosophische Erkenntnis, der stärker inhaltlich akzentuierten des Cusanus und der stärker prozedural akzentuierten Abélards und Lulls, kommt bezogen auf das praktische Interesse entscheidende Bedeutung einer Enthaltung gegenüber Erkenntnisquellen zu, die außerhalb der gemeinsamen, auf – wie man heute vielleicht sagen würde – für jeden rational nachvollziehbare Gründe bezogenen Diskussion liegen. Natürlich enthalten die Dialoge jeweils eine ganze Reihe von Bezügen zu den präsenten religiösen Traditionen und deren autoritativen Texten (man denke nur an das geschilderte Personal in Cusanus' *De pace fidei*). Geltungsansprüche hinsichtlich Wahrheit und Falschheit sollen aber gerade nicht aus Tradition und Autorität abgeleitet, sondern auf dem Wege des dialogischen Nachdenkens entwickelt und an der Bewährung in diesem Prozess gemeinsamer Prüfung festgemacht werden. »Wir sollten die Streitfrage diskutieren, wer von uns sich in der Wahrheit und wer sich im Irrtum befindet!« (Lull 1998, 247), sagt Lull in diesem Sinn und verankert die Hoffnung auf Erfolg in jenem Bemühen in der Natur des menschlichen Geistes:

»Es gehört zur Natur der Wahrheit, daß sie stärker im Geist verwurzelt ist als die Falschheit, da Wahrheit und Sein in Einklang miteinander stehen, genauso wie Falschheit und Nicht-Sein. Deswegen müßte notwendigerweise, wenn die Falschheit hartnäckig von der Wahrheit und von vielen Menschen bekämpft wird, die Wahrheit über die Falschheit siegen« (ebd.).

In dem Maße, in dem gerade die außerhalb des gemeinsamen philosophischen Diskurses liegenden Erkenntnisquellen zu Glaubensüberzeugungen geführt haben, die für den nun zu überwindenden Konflikt als ursächlich verstanden werden (ebd.), liegt der – zumindest temporäre – Verzicht darauf, sich dieser nicht-philosophischen Erkenntnisquellen zu bedienen, nahe: »Denn da wir mit Hilfe von Autoritätsbeweisen zu keiner Übereinstimmung gelangen können, sollten wir durch zwingende Vernunftgründe eine Übereinstimmung versuchen.« (ebd., 17) – so wird das durch die Intelligenz inspirierte Gespräch der drei Weisen entsprechend eingeleitet.

Auch bei Cusanus wird in Verbindung mit demselben Ziel einer Überwindung der gewaltsamen Auseinandersetzung der Religionen als ausschließliche Erkenntnisquelle der im Gespräch zu erreichende, einmütige Konsens installiert:

»Der Herr, König des Himmels und der Erde, hat das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten und der in Knechtschaft Geführten gehört, die um der Verschieden-

heit ihrer Religionen willen leiden. Und da alle, die solche Verfolgung ausüben oder erleiden, aus keinem anderen Grund dazu bewegt werden als dem, daß sie so ihr Heil zu fördern und ihrem Schöpfer zu gefallen glauben, hat sich der Herr des Volkes erbarmt. Es ist Ihm recht (contentatur), daß alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung (consensu) aller Menschen einmütig auf eine einzige Religion zurückgeführt werde, die fortan unverletzlich sein soll« (Nikolaus von Kues 2010, 3,9, 13).

Dieser Konsens soll jedoch nicht im Sinne bloßer Übereinkunft durch beliebige Mittel erreicht werden, etwa durch Überredung, sondern indem durch die gemeinsame Anstrengung der zusammengerufenen Weisen die allen Menschen gegebene »freie Vernunft« die »eine« Wahrheit erfasst und vorausliegende Irrtümer tilgt (vgl. ebd., 3,8, 12f.).

Abélards Dialog reflektiert zudem die Notwendigkeit, nicht nur Erkenntnisquellen wie Autorität und Tradition jedenfalls temporär außer Kraft zu setzen, sondern auch andere Störungen der an Vernunftgründen orientierten Untersuchung auszuschließen, auf sehr sensible Weise. Das Gespräch solle »der Erforschung der Wahrheit« dienen und in gleichem Maße eben nicht »einem Schaugefecht der Genialität«, »unpassender Deklamation«, dem Zank »nach der Art von Kindern« – und so müsse etwa immer auch Gelegenheit bleiben »schlecht Gesagtes zu berichtigen«, ohne dass der Betroffene in Scham versetzt werde (Abaelard 1996, 147). Den Hintergrund dieser Überlegungen bildet auch hier die Festlegung des Gesprächs darauf, »mit Vernunftgründen die Wahrheit zu erforschen und in allem nicht der Meinung der Menschen, sondern der Führung der Vernunft zu folgen«, um den Zustand andauernder Streitigkeiten über das religiös Geglaubte zu überwinden (ebd., 9).

Es ist nicht schwer, dieser Beschränkung der fiktiven mittelalterlichen Religionsdialoge auf den Gebrauch philosophischer Gründe zu entgegnen, dass es eine mit den Mitteln der Vernunft gar nicht leicht zu entscheidende Frage sei, was letztlich als philosophischer Grund zähle und was nicht, auch wenn die genannten Negativformulierungen sicherlich plausibel seien. Im vorliegenden Zusammenhang lässt sich diese Entgegnung sogar bekräftigen. Bereits die drei hier untersuchten fiktiven Religionsdialoge handeln die Frage danach, was als einer der gesuchten Vernunftgründe gelten könne, mit recht unterschiedlichem Ergebnis aus und präsentieren entsprechend auch recht unterschiedliche Vollzüge des philosophischen Vernunftgebrauchs. Im Kontext dieses Beitrags kommt es aber auf derartige Differenzen weniger an als auf die Gemeinsamkeit der Enthaltung gegenüber nicht philosophischen Erkenntnisquellen und Geltungsansprüchen. Diese bildet nämlich eine zweite Strukturentsprechung zur philosophischen Richtung der Interkulturellen Philosophie.

Trotz der zuvor erwähnten Offenheit dieser Richtung für die Einbettung philosophischer Vernunft in heterogene Zusammenhänge wie unter anderem Religion, begreift die Interkulturelle Philosophie den philosophischen Diskurs als das Medium der von ihr propagierten interkulturellen Verständigung. Dabei soll »im strikten Sinn überall in der Welt als Philosophie gelten [...], wenn sich das Denken nur auf sich selbst stellt« (Yousefi und Mall 2005, 54f.).⁹ Nicht nur diese Bestimmung des Philosophiebegriffs im Sinne einer reinen, autonomen Vernunft steht den eben präsentierten Konzeptionen des Mittelalters nahe. Entsprechungen lassen sich auch hinsichtlich der Annahme finden, dass es eine »überlappende Universalität vernünftigen Denkens« gebe, die trotz aller »lokalen kulturellen Differenzen« im Medium von Vergleichen und Versuchen der Analogiebildung einen vernünftigen Austausch über Kulturgrenzen hinweg ermögliche (vgl. ebd., 32). Und noch die bereits vorgetragenen Erwartungen, dass ein solches interkulturelles Philosophieren zu einer stärker egalitär geprägten und dem Ausgleich konfligierender Interessen angemesseneren Kommunikation zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen beitragen könne, scheint den praxisbezogenen Erwartungen zu entsprechen, welche die mittelalterlichen Autoren mit einer sich auf philosophische Erkenntnisquellen und Geltungsansprüche beschränkenden Kommunikation verbunden.

Wahrnehmung der Ausgangssituation als kulturelle

In Reaktion auf die bislang hervorgehobenen strukturellen Entsprechungen von Interkultureller Philosophie und fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen mag man vielleicht kritisch einwenden, dass trotz alledem ein basaler Unterschied zwischen beiden bestehe, also trotz dem Übereinkommen in bestimmten praktischen Erwartungen und in der geübten Enthaltensamkeit hinsichtlich nicht philosophischer Erkenntnisquellen. Den mittelalterlichen Autoren gehe es eben um die Differenz von Religionen und nicht von Kulturen und somit unterscheide sich auch ihr gesamter Blick auf die in Rede stehenden Differenzen und die Möglichkeiten sie im philosophierenden Dialog in Beziehung zu einander zu bringen.

Dieser Einwand ist nicht leicht von der Hand zu weisen. Es wäre auch erstaunlich, wenn die mittelalterlichen Autoren Differenz vornehmlich aus der besonderen Perspektive wahrgenommen hätten, die sich als Kulturtheorie oder Kulturphilosophie in der europäischen Neuzeit erst allmählich entwickelte. Umgekehrt vermag der Einwand jedoch auch daran zu erinnern, dass auch die Perspektive der Kulturen und ihrer Begegnung in gewisser Weise historisch kontingent und keineswegs absolut zwingend ist. Einmal angenommen, philosophische Rationalität lasse sich

9 Zum übereinstimmendem Bezug auf Philosophie als »Denkzusammenhang, der sich in jeder Hinsicht nur der eigenen Mittel des Denkens bedient«, bei gleichzeitiger Öffnung gegenüber literarischen und künstlerischen Ausdrucksformen solchen Denkens vgl. Kimmerle 2002, 54f.

tatsächlich in mannigfaltigen Varianten auf dem Globus antreffen, so ist damit eben noch nicht ausgemacht, dass es sich bei diesen variierenden Erscheinungen philosophischer Vernunft um differente Erscheinungen von Kulturen handelt.¹⁰

Im vorliegenden Zusammenhang liegt es allerdings näher, der Entgegensetzung von religionsbezogenen mittelalterlichen Dialogen und dem Kulturbefugnis der Interkulturellen Philosophie auf andere Weise zu begegnen. Es lässt sich nämlich durchaus dafür argumentieren, dass die hier betrachteten Autoren, eine gewisse Aufmerksamkeit dafür aufbrachten, dass der religiöse Konflikt, von dem sie ausgingen, in gewisser Weise kulturell bestimmt war. Dies wird ausdrücklich nicht in dem Sinn in Anspruch genommen, dass ein entsprechender, entwickelter Kulturbegriff schon geprägt war.¹¹ Aber es lässt sich doch zeigen, dass die Ausgangssituation auf eine Weise verstanden wird, die der Tatsache Rechnung trägt, dass sich individuelle Vernunft im Zusammenhang vorgängiger Objektivationen und Institutionalisierungen intellektueller Tätigkeit ausbildet, weiterentwickelt und ausdrückt, sodass der in den Religionsdialogen fingierte Prozess der Verständigung dieser – mit den Worten Yousefis und Malls – »orthaft ortlosen Rationalität« Rechnung zu tragen hat (Yousefi und Mall 2005, 32).

Aus der umfassenderen Menge diesbezüglicher Beispiele in den mittelalterlichen Dialogen ragt eine Gruppe thematisch sehr ähnlich gelagerter Überlegungen heraus, auf die deshalb hier ausführlicher Bezug genommen werden soll: Lulls Dialog artikuliert die Bedeutung der Tradierung der in dem Religionsgespräch zur Debatte stehenden religiösen Überzeugungen innerhalb von Familie und primärer Sozialisation und die Resistenz entsprechender Überzeugungen gegenüber rationalen Infragestellungen:

»Als der Weise diese Worte gesprochen hatte, ergriff ein anderer das Wort und sagte, daß der Glaube, den die Menschen von ihren Eltern und Vorfahren übernommen haben, so tief in ihnen verwurzelt sei, daß es völlig unmöglich sei, sie durch Predigt oder Disputation noch sonst etwas Menschenmögliches von ihm abzubringen. Deswegen würden sie, wenn man mit ihnen diskutieren wollte und ihnen den Irrtum zeigen möchte, in dem sie sich befinden, sofort alles, was man ihnen sagt, verächtlich abtun und sagen, in demjenigen Glauben bleiben und sterben zu wollen, den sie von ihren Eltern und ihren Vorfahren überliefert bekommen haben« (Lull 1998, 247).

10 Zweifel an der in der Interkulturellen Philosophie, jedenfalls heuristisch, vorausgesetzten Homogenität von Kulturen und entsprechender homogener Prägungen ihrer Vertreter, hat mit Blick auf das Gegenmodell der Transkulturalität seit den 1990er Jahren Wolfgang Welsch entwickelt (vgl. u. a. Welsch 2017). Vgl. auch o. Fn. 2.

11 Vgl. den Gebrauch von »cultura« im Sinne von Gottesverehrung, im Einklang mit der mittelalterlichen Verwendung, noch bei Nikolaus von Kues 2010, 6,18, 20; 19,68, 62.

Abélard greift diesen Gesichtspunkt ebenfalls auf, fügt aber noch den Aspekt der Habitualisierung während des Erwachsenenalters und der affektiven Bindung an entsprechende Überzeugungen hinzu:

»Denn so ist einzelnen Menschen die Liebe zu ihrer eigenen Herkunft und zu denen, mit denen sie erzogen werden, eingepflanzt worden, daß sie vor allem, was gegen deren Glauben gesagt werden mag, zurückschrecken. Und indem sie ›Gewohnheit in Anlage umwandeln‹, halten sie an dem, was immer sie als Kinder gelernt haben, als Erwachsene beharrlich fest; und bevor sie das, was man sagt, zu begreifen vermögen, behaupten sie, daß sie es glauben« (Abaelard 1996, 17).

Und auch Cusanus teilt diese kulturbezogene Wahrnehmung der Ausgangssituation, beschreibt diese jedoch eher von institutionalisierten Formen des religiösen Kultes und entsprechenden Habitualisierungen her, die irrtümlich als unmittelbare Erscheinungen des Göttlichen verstanden werden und auf diese Weise der vernunftorientierten Untersuchung entgegenstehen:

»Deshalb hast Du [Gott, A. M.] deinem Volk verschiedene Könige vorgesetzt und ihm Seher (videntes), die man Propheten nennt, gegeben. Von diesen haben viele (plerique) der Sendung durch Dich entsprechend in Deinem Namen Kulte und Gesetze eingerichtet und so das ungebildete Volk unterwiesen. Diese Gesetze akzeptierten sie demgemäß so, als hättest Du, der König der Könige, von Angesicht zu Angesicht mit ihnen gesprochen; [...] Doch es gehört mit zum irdischen Menschen, daß lange Gewohnheit, die wie etwas in die Natur Übergegangenes gilt, als Wahrheit verteidigt wird. Daraus entstehen nicht geringe Meinungsverschiedenheiten, wenn eine jede Gemeinschaft ihren Glauben dem der anderen vorzieht»¹² (Nikolaus von Kues 2010, 1,4, 9).

Diese Reihe von Beispielen mag im vorliegenden Zusammenhang genügen, um die Annahme zu plausibilisieren, dass eine strukturelle Entsprechung zwischen fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen und Interkultureller Philosophie auch insofern besteht, dass bis zu einem gewissen Grad in beiden Feldern die kulturelle Bedingtheit des angestrebten vernünftigen Diskurses in Betracht gezogen wird.

12 Darüber hinaus betont Cusanus aber auch in besonderer Weise die Abhängigkeit von Überzeugungen (und Irrtümern) von den zu einer bestimmten Zeit zur Verfügung stehenden und stetem Wandel unterliegenden Sprachen (vgl. Nikolaus von Kues 2010, 3,8, 12f.). Vgl. entsprechend auch Platzek 1964, 35-37 (= *Vita coëтана*, VII-VIII), wo Lull das beste Buch der Welt, das er zur Bekehrung der »Ungläubigen« verfassen will, durch Maßnahmen zum Fremdspracherwerb ergänzt sehen möchte, und Lulls »Kauf« eines Sarazenen, »mit dem er die arabische Sprache lernte« (ebd., XI, 37).

4. Probleme Interkultureller Philosophie in fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen

Nachdem bislang der Dialog als formale Gestalt von fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen und Interkultureller Philosophie untersucht und auf die Orientierung an praktischen Interessen, die Enthaltung gegenüber nicht-philosophischen Erkenntnisquellen und auf die Reflexion kultureller Bedingtheit als Entsprechungen in beiden Feldern hingewiesen wurde, sollen abschließend eine Reihe von Problemen herausgearbeitet werden, die sich vor dem bislang erarbeiteten Hintergrund als gemeinsame Probleme der Interkulturellen Philosophie und der fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche darstellen. Letztere stehen dabei jeweils im Fokus der Darstellung, im Sinne der oben entwickelten Annahme, dass neue Perspektiven auf entsprechende Probleme sich gerade in dem historisch ferner stehenden Kontext entwickeln lassen.

Interkulturelle Philosophiepräsumption ist weder normativ geboten noch hermeneutisch sinnvoll

In den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen wird wie innerhalb der Interkulturellen Philosophie bis zum Erweis des Gegenteils angenommen, die anderen Gesprächspartner würden philosophieren oder seien jedenfalls in der Lage dazu, ihre Überzeugungen in die Form des reinen, nicht durch Autorität und Tradition und andere Einflüsse getrübbten Denkens zu überführen, welches aus den oben genannten Gründen das Medium des gemeinsamen dialogischen Austauschs bilden soll. Mall spricht in diesem Sinn auf optimistische Weise davon, dass Philosophie ohne »Heimat« sei, also ihr Habitat nicht in einer bestimmten Weltregion besäße (vgl. Yousefi und Mall 2005, 108).

Dabei wird in der Interkulturellen Philosophie reflektiert, dass entsprechende philosophische Überzeugungen sich gerade auch in der Interaktion des philosophischen Gesprächs noch formieren können und nicht unbedingt bereits vorweg in der Weise vorliegen müssen wie sie dann im interkulturellen Dialog zum Ausdruck kommen. Yousefi und Mall betonen mit Bezug auf die Vorsilbe »inter« in diesem Sinn das »Erlebnis eines Zwischen« das eintritt, »wenn sich philosophische Fragen und Lösungsansätze im Vergleich der welt-philosophischen Traditionen begegnen« (Yousefi und Mall 2005, 107). Wimmers Kriterium für die Begründung philosophischer Thesen, das oben bereits zitiert wurde, weist in eine ähnliche Richtung, insofern es nach einer arbeitsteiligen Kooperation von Menschen unterschiedlicher kultureller Traditionen im »Zustandekommen« solcher Thesen verlangt (vgl. Wimmer 2009, 67).

Trotz zahlreicher Beglaubigungen der Präsumption¹³ eines kulturübergreifenden Philosophierens oder einer kulturübergreifenden Fähigkeit zu philosophieren in der Interkulturellen Philosophie und trotz der möglichen egalisierenden und emanzipatorischen Wirkungen dieser Philosophiepräsumption, was den Zugang von Akteuren nicht europäischer und nicht nordamerikanischer Herkunft zur Sphäre akademischen Philosophierens betrifft (Mall und Yousefi 2005, 12-26; 55), soll die interkulturelle Philosophiepräsumption anhand zweier Beobachtungen zu den mittelalterlichen Religionsgesprächen im Folgenden problematisiert werden.

Im Kern soll dabei zunächst darauf abgehoben werden, dass ein universeller Respekt für den anderen Menschen als Gleichen – dem insbesondere in der Sphäre der interkulturellen Begegnung unbestritten hohe Bedeutung zukommt, weil hier der entsprechende moralische Anspruch umstrittener sein mag als anderswo (vgl. ebd., 35, 47, 83) – nicht unbedingt auf die Präsumption eines faktisch vorliegenden Philosophierens bzw. Philosophierenkönnens zu verpflichten scheint. Jedenfalls lässt sich dies bezweifeln, wenn gleicher Respekt nicht metaphysisch über die Teilhabe an bestimmten, ausgezeichneten Fähigkeiten des Menschen begründet werden soll, sondern sparsamer, mit Blick auf gemeinsame Zugehörigkeit zu einer politischen, in diesem Fall kosmopolitischen Gemeinschaft. Jemandem nicht zuzuschreiben, er philosophiere oder er könne jedenfalls philosophieren, verletzt gemäß dieser Überlegungen keine normativen Verpflichtungen, die dem Anderen als Gleichem geschuldet werden. Entsprechend erwarten wir auch intrakulturell keineswegs, dass andere den uns diesbezüglich geschuldeten gleichen Respekt dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie uns zuschreiben, wir würden philosophieren oder könnten dies tun. Respekt gegenüber dem anderen als Gleichen zeigt sich vielmehr intrakulturell gewöhnlich in ganz anderer Weise, in der Gewährleistung rechtlicher Gleichheit, der Möglichkeit zur Partizipation in politischen Entscheidungsprozessen, Toleranz gegenüber der Konzeption des Guten, die der oder die Andere verfolgt, und in einem gewissen Maß an Solidarität mit ihr oder ihm.

Aber auch rein pragmatisch bewährt sich gewöhnlich die gegenteilige Annahme, dass der Andere nicht philosophiere, und der Verzicht auf die Unterstellung einer entsprechenden Fähigkeit im intrakulturellen Verhältnis zum Anderen recht gut. Dies hängt mit einem zweiten, Aspekt der Philosophiepräsumption zusammen, der hier problematisiert werden soll: Es scheint auch in hermeneutischer Hinsicht auf das Verstehen des Anderen keineswegs gerechtfertigt dem Anderen mit dem Vorverständnis gegenüber zu treten, dass er philosophiere bzw. zumindest mit einer entsprechenden Fähigkeit ausgestattet sei. Wir verstehen gewöhn-

13 Der Begriff erscheint passend, sofern er Annahmen bezeichnet, welche ohne zureichenden Grund im Vorgriff auf eine noch ausstehende Bewährung erfolgen. Vgl. zur Bedeutung entsprechender Annahmen (Rationalitätspräsumptionen) im Bereich der Hermeneutik Scholz 1999.

lich jedenfalls im intrakulturellen Zusammenhang den Anderen nicht besser, wenn wir ihm mit einem solchen Vorverständnis gegenüberreten, sondern machen derartige Annahmen vom eindeutigen Gegebensein bestimmter Selbstzuschreibungen dieser Art des Denkens abhängig, die sich nicht immer im Gebrauch des Begriffs Philosophie, aber doch in einer Familie gewisser charakteristischer Merkmale solcher Rationalität zeigen. Es ist in diesem Zusammenhang entscheidend, darauf hinzuweisen, dass die Philosophiepräsumption eben nicht die dem Verstehen zuträgliche Unterstellung von Rationalität schlechthin, also eine Form des *principle of charity* bildet – weil eben Rationalität gegenüber Philosophie ein weiterer Begriff ist und wir andere zwar aufgrund der Annahme der Rationalität ihrer sprachlichen Ausdrücke verstehen, aber nicht aufgrund der generellen Annahme eines philosophischen Sprechens.¹⁴ Man kann im Sinne dieser zweiten Problematisierung im negativen Sinn davon sprechen, dass Philosophie keine Heimat besitze, also nicht von vorne herein überall als heimisch angesehen werden sollte. Anderslautende Annahmen müssten sich jedenfalls dem Verdacht aussetzen lassen, von einem gewissen Philosophenhochmut geleitet zu sein.

Zusammen genommen entfalten die beiden Einwände solchem Hochmut gegenüber jedoch besonderes kritisches Potential: denn die Philosophiepräsumption kann demnach auch auf interkultureller Ebene weder beanspruchen, dem Anderen dasjenige zu geben, was ihm normativ geschuldet wird, und scheint ihm auf der Ebene angemessenen Verstehens sogar weniger entgegenzubringen als angemessen wäre. Mit Blick auf die oben genannte Vorstellung, dass gleicher Respekt sich auch als Respekt gegenüber der Konzeption des Guten, die der oder die Andere verfolgt, und in Ermöglichung einer gewissen Partizipation an Entscheidungsprozessen zeigen sollte, mag man in der hermeneutischen Problematik sogar mehr als bloß ein Verstehensproblem sehen – in dem Maße, in dem angemessenes Verständnis eine Bedingung dafür darstellt, jene genannten Arten des Respekts gegenüber dem Anderen zu zeigen. In diesen Hinsichten ist eine Reihe von Beispielen aus den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen aufschlussreich, in denen sich zeigt, wie die Philosophiepräsumption einem angemessenen Verständnis des Anderen und mithin auch seiner Berücksichtigung in einem praktischen Diskurs entgegensteht.

14 Vgl. Scholz 1999, sowie die diesem Problem jedenfalls implizit entgegenkommenden Redeweisen von »interkultureller Vernunft« und »überlappender universal Vernunft« (nicht Philosophie) bei Yousefi und Mall 2005, 32, und ähnlich Weidtmann 2016, 167f., die Rede von einer interkulturellen Begegnung der abendländischen Philosophie mit anderen »Grunderfahrungen« mit »Weltcharakter« (die ebenfalls nicht Philosophien, sondern allenfalls, ebd. 223, »Grundphilosophien« genannt werden, und nicht notwendig in Form von Philosophie, sondern in unterschiedlichen Formen der »Universalisierung« bewältigt werden, ebd., 229).

Bei Abélard etwa zeigt sich recht deutlich, dass der Philosoph genau deshalb sich nicht in der Lage erweist mit dem Juden in einen Diskurs über dessen rationale Rechtfertigung bestimmter Praxen und normativer Vorstellungen einzutreten, weil er dem Anderen unterstellt, er müsse statt der Rechtfertigung aus der überlieferten geschichtlichen Begegnung von Gott und jüdischem Volk (so die im Dialog vorgeführte Rationalität des jüdischen Gesprächspartners) einen Zugang zur philosophischen, auf universelle Geltung ausgerichteten Form praktischer Gründe besitzen und dieser im Verkehr mit Nicht-Juden den Vorrang einräumen. In diesem Sinn bemerkt der Philosoph im Verlauf des Dialogs, der Andere müsse erkennen, dass dessen praktische Gründe für ihn nicht nur keine Geltung entfalten könnten, sondern gegenüber den natürlichen Morallehren auch obsolet seien:

»Bei dieser Abwägung unserer Befragung stelle ich fest, daß gewiß dies erreicht worden ist: du kannst erkennen – auch wenn du es so auffassen magst, als ob das Gesetz dir von Gott gegeben worden sei –, daß ich allein auf Grund der Autorität deines Gesetzes nicht verpflichtet bin, mich unter dessen Bürde zu begeben, als ob es notwendig wäre, jenem Gesetz, das uns Hiob durch sein Vorbild vorzeichnete, noch irgend etwas hinzuzufügen, oder jener Morallehre, die unsere Philosophen über die Tugenden, die für die Glückseligkeit ausreichen, der Nachwelt hinterlassen haben« (Abaelard 1996, 97).

In anderer Weise zeigt der Dialog über den Religionsfrieden des Cusanus solch praktisch relevantes, auf der Philosophiepräsumption beruhendes Missverstehen auf. Cusanus' innovative, auf den Frieden zwischen den Religionen zielende Methode, besteht in einer sukzessiven Umformung religiöser Glaubensüberzeugungen im Gespräch. Es wird durch philosophierende, nur die natürliche Vernunft gebrauchende Reflexion im Einzelfall gezeigt, dass unterschiedlichen religiösen Überzeugungen jeweils gemeinsame Voraussetzungen vorausgehen, auf deren gemeinsamer Grundlage dann die eine Religion behauptet werden kann, die sich nur in unterschiedlichen Riten ausdrücke und eine künftige friedliche Koexistenz begründen könne. Cusanus' Verfahren ist in diesem Sinn als »Präsuppositionsdiagnostik« bezeichnet worden, als der Versuch durch dialektische Verfahren gemeinsam Präsupponiertes herauszuarbeiten.

Cusanus führt in seinem Dialog etwa vor, inwiefern sogar Polytheisten sich nicht der philosophischen Einsicht verschließen können, dass sie in der Benennung der Vielheit ihrer Götter als Götter den Allgemeinbegriff der Gottheit, und somit ein einziges Prinzip des Göttlichen voraussetzen, auf welches sie sich künftig in Eintracht mit Anhängern monotheistischer Religionen beziehen können:

»Alle, die jemals mehrere Götter verehrten, setzten dabei voraus, daß es Gottheit gibt. Diese beten sie nämlich in allen Göttern als solche, die an Gottheit teilhaben, an. Wie es nämlich ohne Weißsein nichts Weißes gibt, so gibt es auch ohne Gott-

heit keine Götter. Der Kult von Göttern schließt mithin das Bekenntnis zu Gottheit ein. [...] Wenn also alle, die mehrere Götter verehren, auf das blickten, was sie voraussetzen, auf die Gottheit nämlich, die der Grund von allem ist, und diese – wie der Verstand (ratio) selbst es gebietet – in ihr religiöses Bekenntnis (in religionem manifestam) aufnehmen, so wie sie dies implizit bei allen, die sie Götter nennen, tun, ist der Streit aufgehoben« (Nikolaus von Kues 2010, 6, 17-6, 18ff.).

Auch hier scheint dem Bemühen um Verständnis dessen, was polytheistische Überzeugungen inhaltlich umfassen und einer Berücksichtigung dieses Gehalts und seiner rationalen Form im gemeinsamen Diskurs die Präsumption entgegenzustehen, dass der Andere philosophieren könne und zwar gemäß einer platonisch inspirierten, auf ein göttliches Prinzip hin orientierte Teilhabelehre, auf die man zudem auch die eigenen religiösen Überzeugungen zurückführen könne.

In der Konsequenz derartiger Beobachtungen scheint statt einer interkulturellen Philosophiepräsumption tatsächlich die sparsamere Annahme einer grundsätzlich gegebenen Rationalität des Anderen, eines Verfügens über Gründe, die aber eben auch nicht philosophischer Natur sein können, und in der Regel auch nicht philosophischer Natur sind, als angebracht. Dem Anderen in einer Sphäre, die durch grundsätzlich kommunikationsermöglichende Normen bestimmt ist (vgl. Yousefi und Mall 2005, 35), dialogisch gegenüber zu treten, aber den Gründen, durch welche die seiner Konzeption des Guten zugehörige Rationalität geprägt ist, nicht prima facie einen philosophischen Charakter zu unterstellen, erscheint vor dem Hintergrund der beiden aus der mittelalterlichen Tradition angeführten Beispiele als Bedingung dafür, dass jene Gründe und deren Gehalt überhaupt in den interkulturellen Diskurs eingehen können und ein entsprechender Respekt vor dem Anderen als Gleichen überhaupt zur Entfaltung kommen kann.¹⁵

Interkulturelle Philosophiepräsumption verleitet zu semantischer Idealisierung

Aufbauend auf der eben dargelegten Kritik an einer normativen und hermeneutischen Unangemessenheit einer interkulturellen Philosophiepräsumption lassen sich Beobachtungen formulieren, welche die Problematisierung Interkultureller Philosophie als Kritik an einer idealisierenden Theorie der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke weiterentwickeln.

Sicherlich ist dabei zu betonen, dass Interkulturelle Philosophie mit Blick auf ihren Ausgang von der Annahme kultureller Differenz durchaus sensibel dafür ist,

15 Entsprechende Alternativen zu philosophischen Ansprüchen darauf, die Rationalität politischer Kommunikation nach den eigenen Maßstäben quasi totalitär bestimmen zu wollen, hat Hannah Arendt formuliert (vgl. u. a. Arendt, 1967, 44-92: insbes. 61f.)

vorschnelle kulturübergreifende Gleichsetzungen zu vermeiden. So betonen Yousefi und Mall, dass Vergleichsgesichtspunkte nicht von einer insofern privilegierten Kultur her zu gewinnen seien, sondern eher im kulturvergleichenden Prozess zu konstituieren seien:

»Vergleiche hat es seit Menschengedenken gegeben. Vergleiche, die aus dem eigenen kulturellen Selbstverständnis heraus praktiziert werden, führen oft zu Verzerrungen und interkulturellen Mißverständnissen. Deshalb gilt folgendes Prinzip: Das tertium comparationis darf in keine Kultur hineinfixiert werden. Komparatistik ohne interkulturelle Grundüberzeugung macht keinen Sinn« (Yousefi und Mall 2005, 29).

In ähnlicher Weise spricht Wimmer im bereits oben zitierten Zusammenhang nicht von begrifflichen Übereinstimmungen, sondern von »Überlappungen« (vgl. Wimmer 2004, 51), eine Redeweise derer sich auch Yousefi und Mall gelegentlich bedienen (vgl. Yousefi und Mall 2005, 32, 116). In stärker terminologischer Ausdrucksweise ist vom Erfassen einer »analogischen Rationalität« die Rede, die einen umspannenden Rahmen bilde, aber durch lokale kulturelle Differenzen gekennzeichnet sei (vgl. ebd., 32). Sowohl Yousefi und Mall wie Wimmer entwerfen entsprechend Modelle des Kulturvergleichs bzw. der Kommunikation im interkulturellen Diskurs, welche tatsächlich formal Analogiebildungen vorsehen. Aussagen über Gleichartiges sollen mit Aussagen über Ungleichartiges verbunden werden, durch welches jenes Gleichartige begleitet wird – etwa indem in interkultureller Perspektive »Begriffskonkordanzen« erstellt, aber auch unterschiedliche Begriffs-Konnotationen festgehalten werden, oder indem philosophische Positionen unterschiedlicher kultureller Herkunft über ihre unterschiedliche Positionierung innerhalb der Spannung grundlegender und von ihnen – so die Annahme – insofern vorausgesetzter begrifflicher Oppositionen (z. B. materiell-immateriell) rekonstruiert werden (vgl. Wimmer 2004, 110-114; Yousefi und Mall 2005, 73, 97, 111, 115; vgl. entsprechend auch Paul 2008, 29-41).¹⁶

Diese durchaus vorsichtige Annäherung unterschiedlicher kultureller Traditionen enthält jedoch offenbar nicht ausreichende Vorkehrungen gegen eine bestimmte Form der idealisierenden Angleichung hinsichtlich der Bedeutung kultureller Ausdrucksleistungen. Dies lässt sich besonders plastisch daran zeigen, dass Yousefi und Mall etwa auf folgende Parabel zurückgreifen, um die Übersetzbarkeit bzw. Übertragbarkeit – auch philosophischer – Terminologie über Kulturgrenzen hinweg zu illustrieren:

16 Wimmer zeigt jedoch deutliche Skrupel, was bestimmte Begriffe betrifft, die sich »als kaum übertragbar« erwiesen haben (vgl. ebd., 110).

»Ein Inder, ein Chinese, ein Grieche und ein Araber, stritten darüber, was sie als Nachtmisch zum Käse kaufen wollten. Der Inder wollte *angur* kaufen; der Chinese hingegen *pú táó*; während der Grieche auf dem Kauf von *stafil* bestand, wollte der Araber nicht auf *lnab* verzichten. Weil sie sich nicht verständigen konnten, gingen sie zu einem Übersetzer, der aller vier Sprachen mächtig war. Er wird damit beauftragt, »Angur«, »pú táó«, »stafil« und »lnab« zu kaufen. Nachdem der Übersetzer zurückkam, freuten sich die Streitparteien; jeder hatte das, was er wollte, nämlich Weintrauben. Daß die Streitparteien nun wissen, daß Weintrauben in jeder Sprache anders heißt, braucht nicht besonders erwähnt zu werden« (Yousefi und Mall 2005, 33f.).

Übersetzbarkeit wird hier dadurch gewährleistet, dass Differenz sich auf die Ebene des Ausdrucks zu beschränken scheint und überdies eine Sphäre des »überlappenden Konsenses« besteht, im Sinne geteilter Überzeugungen und Praxen hinsichtlich der Beschaffenheit der Gegenstände des sprachlichen Bezugs und des geeigneten Umgangs mit ihnen. Hinsichtlich solcher Konsense hoffen die Autoren – nicht nur im Falle der Weintrauben und des Abendessens – auf das Bestehen gemeinsamer »Anlagen und Bedürfnisse« der Menschen in unterschiedlichen Kulturen, die nahelegen, dass über Differenzen auf der Ausdrucksebene hinaus, die Bezeichnungen auf etwas gehen, was zumindest in gemeinsam koordinierter Praxis als dasselbe vorausgesetzt wird (vgl. ebd., 27, 116f.). Eine verwandte, für abstraktere Gegenstände noch geeignetere Variante dieses Umgangs mit kultureller Differenz besteht darin, kulturelle Ausdrucksleistungen als durchaus divergierend wahrzunehmen, aber doch als Antworten auf ein und dieselbe grundlegende, von Menschen über Kulturgrenzen hinweg geteilte Fragestellung, die dann das *tertium comparationis* bildet (vgl. ebd., 27; Weidtmann 2016, 53–66).

Bei der geschilderten Form der Bewältigung kultureller Differenz handelt es sich aber offenbar, wie man mit Rücksicht auf die fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche sagen kann, um die Reaktivierung einer Art Archetyp, der nicht erst in der gegenwärtigen Epoche attraktiv erschien sondern bereits den hier betrachteten mittelalterlichen Autoren. So suggeriert etwa Lulls Dialog, dass das von Christen angenommene Weiterleben von Menschen nach ihrem Tod, nicht eine Erscheinung sei, die auf besondere geschichtliche Ereignisse und Traditionen zurückgeht, denen allein oder jedenfalls insbesondere im Kontext der christlichen Tradition Bedeutung zukommt. Vielmehr charakterisiert der Dialog die Frage nach dem ewigen Leben als unausweichlich für die natürliche menschliche Vernunft, weil es in ihr letztlich um eine philosophisch konsistente Rekonstruktion des Gottesbegriffs hinsichtlich der Art und Weise gehe, wie sich göttliche Vollkommenheit in ihren Handlungsprodukten zeige. Auf Grundlage dieser Rekonstruktion einer für die Vernunft quasi unausweichlichen Fragestellung vermag der Text denn ent-

sprechende Beschäftigungen mit derselben Frage etwa auch in der nicht-christlichen, jüdischen Tradition zu verorten (vgl. Lull 1998, 9, 30f.).

Während dies ein Beispiel aus der mittelalterlichen Tradition für die Annahme der Universalität von Fragen ist, denen dann kulturell divergierende Antworten zugeordnet werden, lässt sich in den hier betrachteten Religionsgesprächen auch der analogisierende Vergleich nachweisen, der Differenz eher auf der Ebene des Ausdrucks, nicht aber im Gemeinten, jedenfalls nicht im praktisch Intendierten sieht. Abélard setzt in dieser Weise etwa die epikuräische Ethik und die christliche Rede vom Himmelreich über das gemeinsame Gemeinte des philosophischen Glücksbegriffs zu einander in Beziehung:

»Dieses Glück nennt, wie ich glaube, Epikur Lust, euer Christus Himmelreich. Was kommt es aber darauf an, mit welchem Namen es benannt wird, solange nur die Sache dieselbe bleibt und weder das Glück verschieden ist noch bei den Philosophen eine andere Absicht als bei den Christen vorausgesetzt wird, um gerecht zu leben? Denn wie ihr, so nehmen auch wir uns hier vor, gerecht zu leben, damit wir dort verherrlicht werden, und wir kämpfen hier gegen die Laster, damit wir durch die Verdienste unserer Tugenden dort gekrönt werden und dadurch offenbar jenes höchste Gut als Lohn errungen haben« (Abaelard 1996, 143).

Bei Cusanus ruhen derartige Analogiebildungen auf der im vorigen Abschnitt geschilderten Präsuppositionsdiagnostik auf. Der dort jeweils herauspräparierte allgemeine Voraussetzungsgehalt religiöser Überzeugungen wird als das über die Ausdrucksdifferenzen hinweg gemeinsame Bezeichnete präsentiert. Insofern bildet die bereits geschilderte Umdeutung des Polytheismus ein Beispiel für diese Variante semantischer Idealisierung. Polytheistische Äußerungen können auf Grundlage der Präsuppositionsdiagnostik nicht weniger als monotheistische Äußerungen im Sinne der Bezeichnung eines ersten göttlichen Prinzips verstanden werden. Auf dieselbe Weise kann Cusanus auch hinsichtlich der Aussagen über Jesus Christus in Neuem Testament und Koran nur Ausdrucksdifferenzen sehen, darüber hinaus aber dasselbe Gemeinte, einen größten Menschen, der in seiner Größtheit mit dem göttlichen Wort zusammenfällt:

»Die Araber sagen nämlich, Christus allein sei der Höchste in dieser und in der künftigen Welt und das Wort Gottes. Auch die, die Christus als Gott und Menschen bezeichnen, sagen nichts anderes, als daß Christus allein der erhabenste Mensch und das Wort Gottes ist« (Nikolaus von Kues 2010, 12,39, 38).

Das Prinzip, dass derartigen, über die Präsuppositionsdiagnostik ermöglichten Analogiebildungen zu Grunde liegt, spricht Cusanus klar aus, wenn er festhält: »Die Zeichen (signa) nehmen die Veränderung an, nicht das, das bezeichnet wird (signatum)« (ebd., 16,55, 51f.) bzw. an anderer Stelle: »Auch wenn in der Sprechweise

Verschiedenheit (*diversitas in dictione*) erscheint, ist es dem Sinn nach dasselbe (*idem in sententia*).« (ebd., 5,13, 16)

Der Blick auf die Art und Weise, in der die interkulturelle Philosophiepräsump-tion in den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen mit der Idealisierung ge-meinsamer, kulturübergreifender Ausdrucksgehalte bzw. Ausdruckskontexte (Fragen) einhergeht, eröffnet möglicherweise besser als der unmittelbare Blick auf die Interkulturelle Philosophie das Problematische dieser idealisierenden Bezugnahmen auf kulturelle Differenz. Man kann sicherlich in beiden fraglichen Zusammenhängen die Absicht wertschätzen, über derartige Bedeutungszuschreibungen potentielle Konflikte zu unterbinden, die ohne Divergenzen in der Sphäre des Gemeinten scheinbar gar nicht mehr aufbrechen müssen. Man muss zudem die Annahme, dass bestimmte Fragen aufgrund relativ stabiler anthropologischer Konstanten bzw. Grundherausforderungen sich kulturübergreifend stellen könnten, und dass entsprechende Antworten sich ähneln könnten, gar nicht vollständig ablehnen. Und doch wirken die angeführten idealisierenden Zusammenführungen der Bedeutungsgehalte von Ausdrücken unterschiedlicher kultureller Herkunft eigenwillig naiv. Sie scheinen einen Universalismus geistiger Gehalte vorauszusetzen, der nicht ausreichend sensibel dafür ist, wie sich semantische Differenzen aus der jeweils unterschiedlichen Einbettung des Sprechens in das Ganze unterschiedlicher Lebensformen – im Sinne Wittgensteins – und in das Ganze unterschiedlicher Überzeugungssysteme – im Sinne des Überzeugungsholismus – ergeben.

Es ist hier sicherlich nicht der Ort, an dem die damit angegebenen Umrisse einer angemesseneren, weniger idealistischen Semantik genauer auszumalen wären. Eine Replik auf die oben angeführte Parabel der Weintrauben mag aber andeuten, worum es bei der Kritik an der idealisierenden Semantik geht, die auf der interkulturellen Philosophiepräsump-tion aufruht. »Käse« und »fromage« mögen sich durchaus auf den scheinbar selben geistigen Gehalt beziehen oder jedenfalls im Sinne einer konsentierenden Praxis der menschlichen Verarbeitung tierischer Produkte und einer gleichartigen Beantwortung der Frage nach der Sicherstellung menschlicher Proteinversorgung auf einander beziehen lassen. Wer aber durch die Partizipation an den differenten Kulturen deutschen und französischen Gebrauchs von Käse bzw. fromage genauer über die unterschiedlichen Lebensformen und Überzeugungssysteme Bescheid weiß, in die die Reden von »Käse« und »fromage« eingebettet sind, mag von der Idee einer universellen Ebene der Identität innerhalb der Differenz hier eher abkommen. Zurück bleibt dann allenfalls noch eine Verbindung der entsprechenden Gegenstände des Sprechens, die über einige Eigenschaften, eher partiell gebildet wird, nach dem Modell familienähnlicher Beziehungen, wie sie Wittgenstein einer essentialistischen Semantik kritisch gegenüber gestellt hat.¹⁷ Dass interkulturelle Philosophiepräsump-tion – in der neuzeitlichen wie in

17 Diese wird durchaus positiv gewürdigt in Mall 2005, 43-46.

der mittelalterlichen Variante – die Rekonstruktion derartiger Differenzen bzw. Diskontinuitäten zwischen kulturellen Ausdrücken unmöglich macht, indem sie den Gehalt und Aussagekontext dieser kulturellen Ausdrücke im Sinne philosophischer Universalisierungen zu reduzieren versucht, bildet den Kern der in diesem Abschnitt entfalteten Kritik und führt weiter zu einer dritten Problematisierung.

Interkulturelle Philosophiepräsumption wirkt als Kontingenzbeseitigung

In einem abschließenden problematisierenden Zugriff soll es darum gehen, dasjenige genauer zu thematisieren, das im Rahmen jener im vorigen Abschnitt betrachteten Universalisierungen verloren geht, wenn Ausdrücke unterschiedlicher kultureller Kontexte auf ein umfassenderes Allgemeines philosophischer Gehalte bzw. Aussagekontexte (Fragen) bezogen werden. Die eben bereits angesprochene Einbettung kultureller Äußerungen in Lebensformen und Überzeugungssysteme soll dabei als kontingenter, d. h. nicht notwendiger Kontext gewürdigt werden, in dem sich etwa die historische Entstehung in der Zeit und in mehr oder weniger abgegrenzten bzw. mehr oder weniger für einander durchlässigen geographischen Räumen und menschlichen Gruppen objektiviert hat. Die Präsumption es handle sich bei derartig Entstandenem um Philosophie oder jedenfalls um etwas mit Bezug zum Allgemeinen der Philosophie oder jedenfalls um etwas, dessen Konflikthaftigkeit sich durch den Bezug zu einem Allgemeinen der Philosophie abmildern lässt, bringt es mit sich, dass darauf gezielt wird, die genannten Kontingenzen zu eliminieren. Philosophie, insoweit sie Notwendiges thematisiert, auf der Ebene konsistenter inhaltlicher Bestimmungen von Begriffen, der logischen Bestimmung begrifflicher Beziehungen und der formalen Beziehungen der Elemente von Argumenten usw., wirkt sich dabei als Beseitigung des bloß Historischen, bloß lokal Entstandenen, bloß Partikularen aus.

Auch zu dieser Problematik mag der Blick auf die fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche möglicherweise eher einen Zugang zu ermöglichen als der unmittelbare Blick auf die Interkulturelle Philosophie. Beispiele lassen sich in den hier genauer betrachteten mittelalterlichen Texten leicht finden. Bei Abélard etwa wird der Glaube an den christlichen Gott in einem Gespräch, das in Orientierung am Maßstab philosophischen Denkens geführt wird, letztlich zum für alle Gesprächspartner akzeptablen Glauben an ein ethisches höchstes Gut, auf dessen Genuss die tugendhaften Akte instrumentell zielen – ohne dass etwa das Erscheinen Gottes als Mensch in der Geschichte, die Kontingenzen seines Lebens und Leidens, die Möglichkeit ihn nach dem Tod zu schauen, und anderes Nicht-Notwendiges, was gewöhnlich in Abélards Umfeld zum Gehalt christlichen Glaubens gezählt wird, über das Aufgehen in der Abstraktion des teleologischen Letztziels hinaus noch eine gewichtige Rolle spielen kann (oder nur noch so, dass eine transzendente Sphäre der Erreichung jenes Letztziels angenommen wird):

»Siehe da, unsere Disputation ist bis dahin geführt worden, daß wir als das höchste Gut des Menschen oder, wie gesagt, als das Ziel selbst des Guten das Glück des künftigen Lebens und als den Weg, auf dem man dorthin gelangt, die Tugenden ansetzen« (Abaelard 1996, 139).

In ähnlicher Weise verlieren sich die Kontingenzen der christlichen Dreifaltigkeitslehre in den Allgemeinheiten der philosophischen Rekonstruktion, welche im cusanischen Dialog über den Religionsfrieden erarbeitet und den Vertretern der anderen Religionen zur friedensstiftenden Übernahme angesonnen wird. Die Trinität Gottes wird hier mit Bezug auf drei grundlegende Eigenschaften der von allen Gesprächspartnern wahrnehmbaren Wirklichkeit (Vielheit, Ungleichheit und Abgetrenntheit) rekonstruiert. Erneut orientiert an Vorbildern der platonischen Tradition wird zu diesen Eigenschaften jeweils ein ihnen gegenüber gegensätzliches Prinzip angegeben, das einerseits als ontologisch vorgängig verstanden wird, und in den drei – trinitarischen – Aspekten von Einheit, Gleichheit und Verbindung als einheitlicher Ursprung der wahrnehmbaren Wirklichkeit vorliegen soll:

»Jene, welche Gott verehren, sollen Ihn als den Ursprung des Universums anbeten; in diesem einen Gesamt (universum) gibt es jedoch eine Vielheit, Ungleichheit und Trennung von Teilen – die Vielzahl von Sternen, Bäumen, Menschen, Steinen ist dem Sinn offenkundig –, der Ursprung aller Vielheit aber ist die Einheit; darum ist der Ursprung der Vielheit die ewige Einheit. In dem einen Universum findet man die Ungleichheit der Teile, da kein Teil dem andern ähnlich ist. Die Ungleichheit aber weicht von der Gleichheit der Einheit ab. Vor jeder Ungleichheit ist demnach die ewige Gleichheit. In dem einen Gesamt findet sich die Unterscheidung oder Trennung von Teilen. Vor aller Unterscheidung ist aber die Verknüpfung von Einheit und Gleichheit. Von ihr weicht die Trennung oder Unterscheidung ab. Die Verknüpfung ist also ewig« (Nikolaus von Kues 2010, 7,21, 22f.).

Auch in dieser prinzipientheoretischen Rekonstruktion von Trinität bleibt wenig Raum für die Kontingenzen, an die in Cusanus' Umfeld geglaubt wurde hinsichtlich des geschichtlichen Hervorbringens und Handelns des Schöpfergottes und des Wirkens des göttlichen Geistes oder des inkarnierten göttlichen Sohnes in der geschaffenen Wirklichkeit. Cusanus hat an anderer Stelle konsequenterweise auch die Rede von Vater, Sohn und Geist als eher metaphorische bezeichnet, und man hat ihm diesbezüglich einen »trinitätsphilosophischen« Ansatz zugeschrieben, eine Begriffsverbindung, welche die in diesem Abschnitt thematisierte Problematik der Eliminierung von Kontingenz durch philosophische Universalisierung treffend anzeigt (vgl. Flasch 1998, 352–357).

Das Problematische an derartigen Kontingenzbeseitigungen besteht darin, dass sie im Sinne der intendierten Lösung eines praktischen Problems dasjenige eliminieren, für das sie sich in der Wahrnehmung der praktischen Ausgangssitua-

tion zunächst besonders sensibel gezeigt hatten und was nach der hier vertretenen Auffassung für die fraglichen kulturellen Ausdrucksformen von elementarer Bedeutung ist. Sie der kontingenten Einbettung zu berauben, die zuvor insbesondere als Lebensformen und Überzeugungssysteme angesprochen wurden, heißt sie selbst als kulturelle Erscheinungen zunichte zu machen. In dieser Gefahr steht aber auch eine Interkulturelle Philosophie, die kulturelle Ausdrucksformen auf die im vorigen Abschnitt beschriebene Weise auf philosophisch Allgemeines zurückführen will. Auch bezogen auf sie wäre es problematisch, wenn sie dasjenige, wofür sie sich in der Wahrnehmung der Ausgangssituation zunächst als sensibel gezeigt hat, dann prozedural beseitigen würde: das Kulturelle der anderen Kulturen, das sie zunächst in seiner Besonderheit und Differenz in den Blick genommen hatte. Dies wäre nicht zuletzt auch in der praktischen Absicht relevant, die Interkulturelle Philosophie bewegt: Ein stärker egalitäres und friedlicheres Kooperieren von Kulturen dürfte sicher nicht erfolgreich durch die Beseitigung dessen, was sie als Kulturen auszeichnet und differenziert, erreicht werden. Die friedliche Kooperation wäre dann jedenfalls nicht mehr eine in kultureller Differenz.¹⁸

5. Alternativen

Wenn die vorausgegangenen Überlegungen überzeugend gezeigt haben sollten, dass Interkulturelle Philosophie droht in eine Reihe von Problemen zu führen, die nicht zuletzt ihren eigenen Ausgangswahrnehmungen und praktischen Ambitionen entgegenstehen, scheint es angemessen, über Alternativen nachzudenken. Sowohl die praktischen Ziele wie wichtige Erkenntnisinteressen dieser philosophischen Richtung könnten möglicherweise durch Formen der interkulturellen Kooperation besser verfolgt werden, die auf die in diesem Beitrag problematisierte Engführung auf den Philosophiebegriff und die damit verbundenen Probleme verzichten würden.

Im Kern ginge es dabei darum im Sinne moderner liberaler und kosmopolitischer Modelle eine Sphäre zu verwirklichen, in der Akteuren mit unterschiedlichem, zum Teil ja auch mutmaßlich gar nicht homogen geprägtem kulturellem Hintergrund ausreichende Freiheitsspielräume und Ressourcen zur Verfügung stehen, um sie zu kooperativer Arbeit an selbst gewählten bzw. kooperativ verein-

18 Ähnliche Überlegungen bezogen auf Cusanus finden sich hinsichtlich einer Beseitigung der Form religiösen Glaubens und der Missachtung der Bedeutung religiöser Riten im Religionsfrieden in: Moritz 2006, 1-17: bes. 10-17. Mit Blick auf die Unterscheidung »einheitstheoretischer« und »differenztheoretischer« Ansätze bei Weidtmann (vgl. Weidtmann 2016, 52-98), lässt sich das in diesem Abschnitt präsentierte Problem so beschreiben, dass differenztheoretische Ausgangsannahmen nicht vor einheitstheoretischen Bewältigungsstrategien bewahren.

barten intellektuellen Projekten in die Lage zu versetzen. In diese Arbeit würden die kulturellen Objektivationen intellektueller Aktivität und insbesondere auch damit verbundene intellektuelle Fähigkeiten aus unterschiedlichsten Kulturräumen, vermittelt über das freie Zusammenwirken der beteiligten Individuen, eingehen. Dabei würde nicht grundsätzlich vorausgesetzt, dass man gemeinsam Philosophie betreibt – auch wenn natürlich auch derart bestimmte Kooperationen durchaus denkbar wären. Im Allgemeinen würde es aber darum gehen, über die Kooperation und Arbeit an den gemeinsam bestimmten Zielen, einen dynamischen Prozess der wechselseitigen Aneignung kultureller Objektivationen in Gang zu setzen, der für deren jeweilige Einbettungen in unterschiedliche Lebensformen und Überzeugungssysteme sensibel bleibt – anders als unter den hier problematisierten Bedingungen einer interkulturellen Philosophiepräsumption. Philosophen unterschiedlichster kultureller Herkunft könnten in derartigen Projekten mitarbeiten, um sich selbst und anderen die Vermittlung philosophischen Denkens mit anderen Formen der Rationalität zur Aufgabe zu machen, nicht aber die Reduktion der kulturellen Vielfalt auf das Universelle von Philosophie.¹⁹ Philosophie im interkulturellen Kontext würde so selbst zu einem Teil von Kultur im Sinne des Begriffsverständnisses bei Klassikern der Kulturphilosophie (vgl. Cassirer 2007, 462-468; Simmel 1996, 385-416), nämlich zum Teil eines Bildungsprozesses, in dem unterschiedlichste kulturelle Objektivationen in der Individualität der Auseinandersetzung ihrer Rezipienten eine einheitliche, neue Form gewinnen und in dieser objektiviert werden. Vielleicht sollte man – unabhängig von deren eigenen Ansprüchen – auch die Versuche innerhalb der Interkulturellen Philosophie, abendländische Philosophie-tradition mit anderen intellektuellen Traditionen ins interkulturelle Gespräch zu bringen, eher auf diese Weise deuten als im Sinne eines Wiederfindens von Philosophie außerhalb ihrer Heimaten.

Literaturverzeichnis

- Abaelard, Peter. 1996 *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Lat.-Dt. herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt a. M.: Insel.
- Arendt, Hannah. 1967. »Wahrheit und Politik.« In dies., *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*, 44-92. München, Zürich: Piper.

19 Außerdem könnte der Philosophie sicherlich die wichtige Aufgabe zukommen, mit den ihr eigenen Mitteln Bedingungen einer solchen interkulturellen Kommunikation zu klären, ohne darüber hinaus in interkultureller Perspektive Philosophie zu präsupponieren (vgl. als entsprechende Ansätze Fornet-Betancourt 1998, 38-53; Jammal 2012, 5-21 und Weidtmann 2016, insbes. 167f.).

- Cassirer, Ernst. 2007. »Die Tragödie der Kultur.« In ders., *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, herausgegeben von Birgit Recki, Bd. 24, 462-486. Hamburg: Meiner.
- Flasch, Kurt. 1998. *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fornet-Betancourt, Raul. 1998. »Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs.« *Polylog* 1: 38-53.
- Habermas, Jürgen. 1991. »Erläuterungen zur Diskursethik.« In ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, 119-226. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried. 1979. »Ethikunterricht in pluralistischer Gesellschaft.« In ders., *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme praktischer Philosophie*, 453-481. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jammal, Elias. 2012. »Interkulturelle Philosophie und Interkulturalität.« *interculture journal* 11, 16: 5-21.
- Kimmerle, Heinz. 2002. *Interkulturelle Philosophie: zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lull, Ramon. 1998. *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl. Stuttgart: Reclam.
- Mall, Ram Adhar. 1995. *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Primus.
- Mall, Ram Adhar. 2005. *Ludwig Wittgensteins Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Moritz, Arne. 2006. »Die Andersheit des Anderen – noch einmal zum Problem der Toleranz in Nikolaus von Kues' Dialog De pace fidei.« *Litterae Cusanae* 6, 1: 1-17.
- Nederman, Cary N. 2000. *Worlds of Difference: European Discourses on Toleration C. 1100-C. 1550*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Niewöhner, Friedrich. 2004. »Arme Heiden!: Rezension zu Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter.« In *Süddeutsche Zeitung*, 13./14. November 2004, 16.
- Nikolaus von Kues. 2003. *De pace fidei/Der Friede im Glauben*. Dt. Übers. v. Rudolf Haubst. Trier: Paulinus.
- Paul, Gregor. 2008. *Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Platzeck, Erhard W. 1964. *Das Leben des seligen Raimund Lull: Die ›Vita coëтана‹ und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten*. Düsseldorf: Patmos.
- Scholz, Oliver R. 1999. *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Simmel, Georg. 1996. »Der Begriff und die Tragödie der Kultur.« In ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 14, herausgegeben von Otthein Rammstedt, 385-416. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Swift, Jonathan. 1768. »Thoughts on Various Subjects.« In *The works of the Reverend Dr. Jonathan Swift, Dean of St. Patrick's, Dublin in Nineteen Volumes*, vol. X, 415-431. Dublin: George Faulkner.
- Weidtmann, Niels. 2016. *Interkulturelle Philosophie: Aufgaben, Dimensionen, Wege*. Tübingen: Narr (UTB).
- Welsch, Wolfgang. 2017. *Transkulturalität: Realität-Geschichte-Aufgaben*. Wien: nap: new academic press.
- Wimmer, Franz Martin. 2004. *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung*. Wien: Facultas (UTB).
- Yousefi, Hamid Reza und Ram Adhar Mall. 2005. *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Atmosphären-Ästhetik und interkulturelle Studien

Zhuofei Wang

1. Fragestellung

Seit dem 18. Jahrhundert ist die Ästhetik vor allem als ein Arbeitsgebiet europäischer Philosophen bekannt. Dabei wurde der ästhetische Entwurf maßgeblich von Kants auf transzendentalphilosophischer Grundlage beruhendem Ansatz des ästhetischen Urteils beeinflusst, der den Fokus auf die Erfahrung des Schönen eines urteilenden Subjektes legte. Seit dem 19. Jahrhundert breitete sich das europäische Modell der Ästhetik, das das Schöne als Zentralphänomen thematisierte, auf andere Kulturkreise aus, und damit übte sein Begründungsansatz dort einen tiefgreifenden Einfluss aus. In China, Japan und Indien beispielsweise wurde das Ästhetische primär als Schönheit (mei, bi, saundarya) interpretiert. Dementsprechend wurde die Ästhetik als Lehre der Schönheit (meixue, bigaku, saundarya-sastra) bezeichnet. Diese Übertragung führte dazu, dass die ursprüngliche Bedeutung der Ästhetik, nämlich aisthesis, die die sinnliche Wahrnehmung bezeichnet, im Verständnis dieses Konzepts nicht enthalten war (vgl. Elberfeld 2000, 11f.). So entstand in mehreren außereuropäischen Kulturkreisen »eine klare Trennung zwischen den Bedeutungen ›Lehre vom Schönen‹ und ›Sinnlichkeit‹, die im deutschen Wort *Ästhetik* ja nach der Definition betont oder ausgeblendet werden können« (ebd., 12). Die Rezeption der Ästhetik als Schönheitslehre führte dazu, dass jene ästhetischen Phänomene, die über die Grenze des Schönen hinausgehen, größtenteils vernachlässigt oder ausgeschlossen wurden. Diese Phänomene können jedoch in engem Zusammenhang mit den eigenen Traditionen stehen und heutzutage in den jeweiligen Kulturkreisen nach wie vor eine prominente Stellung einnehmen.

Um einen zeitgemäßen Ansatz für eine interkulturelle Ästhetik finden zu können, muss zunächst einmal die Grundfrage behandelt werden: Kann der Begriff *Schönheit* die zentralen ästhetischen Phänomene jedes Kulturkreises zutreffend zum Ausdruck bringen? Wenn nein, dann bestünde die Gefahr, das Ästhetische in das Schöne zu übersetzen, darin, dass eigentliche ästhetische Felder eher verdeckt oder ignoriert werden. Insofern stellt sich eine weitere Frage, mit der sich Ästhetiker*innen konfrontiert sehen: Wie können neue Themenfelder und Fragestellungen der Ästhetik, die als Zweig der Philosophie ursprünglich aus

Europa eingeführt wurde, gemäß der jeweiligen Traditionen weiterentwickelt werden? Auf der Grundlage dieser Überlegungen wäre es sinnvoll und notwendig, den ursprünglich aus der europäischen Denktradition stammenden ästhetischen Ansatz zu transformieren, um die außereuropäischen Traditionen mit einbeziehen zu können.

Im Folgenden werde ich darauf eingehen, was das ästhetische Konzept der Atmosphäre zur Entwicklung einer zeitgemäßen, interkulturell orientierten Ästhetik beitragen würde.

2. Das ästhetische Konzept *Atmosphäre*

In den letzten Jahrzehnten entwickelte sich das Konzept *Atmosphäre* über den physio-meteorologischen Bereich hinaus und ist zu einer Kategorie der Ästhetik geworden. Zu verstehen ist der hier ins Auge gefasste Begriff *Ästhetik* nicht im Sinne der kantischen Urteilsästhetik oder einer auf Kunst ausgerichteten Lehre. Vielmehr handelt es sich um die Aisthetik, nämlich die Theorie der Sinnlichkeit im weiteren Sinne, die weitgehend an die Renaissance der ursprünglichen Bedeutung der Ästhetik als einer Lehre von sinnlicher Wahrnehmung knüpft, die im 18. Jahrhundert erstmals von Alexander Gottlieb Baumgarten entwickelt wurde.

Als primär wahrgenommener Gegenstand betrifft Atmosphäre kein Einzelding und auch kein rein subjektives Empfinden, sondern eine von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem gemeinsam konstruierte Sphäre, in der menschliche Befindlichkeit und Umgebungsqualitäten leiblich-sinnlich zusammengeführt und von einer bestimmten emotionalen Qualität durchdrungen sind. Hier gebe ich einen kurzen Überblick über zwei Grundansätze der Atmosphären-Ästhetik.

Atmosphäre als überpersönliches Gefühl

Hermann Schmitz widmet sich der Integration des Begriffs Atmosphäre in das von ihm seit den 1960er Jahren entwickelte System der Neuen Phänomenologie. Seine Untersuchung hat eine leiblich orientierte phänomenologische Grundlage für die ästhetische Betrachtung der Atmosphäre geliefert. Ausgehend von der Kritik an der Subjektivierung der Gefühle in der europäischen Denktradition legt Schmitz den Schwerpunkt auf die Assoziation von Atmosphäre und Gefühl. Seiner Ansicht nach sind Gefühle nicht die Projektionen der inneren Gefühlszustände auf die Außenwelt, sondern atmosphärisch ausstrahlende Mächte, die in affektiver Betroffenheit spürbar sind. So sind Atmosphären ergreifende Gefühlskräfte, »die einen Leib, den sie einbetten, in der Weise des [...] affektiven Betroffenseins heimsuchen« (Schmitz 1969, 343). Insofern manifestieren sich Atmosphären im Schmitz'schen Kontext als Phänomene, die ein hohes Maß an Unabhängigkeit aufweisen. Der

Einfluss leiblich-geistiger Faktoren auf die Entstehung der Atmosphäre wird jedoch etwas unterschätzt.

Atmosphäre als Zwischensein

Auf der Grundlage der Neuen Phänomenologie widmet sich Gernot Böhme seit den 1990er Jahren der Integration des Konzepts von Atmosphäre in die Ästhetik im Sinne einer allgemeinen Wahrnehmungslehre. Seine Studie gilt als der fundamentale Beitrag in diesem Bereich. Bei Böhme wird der Schwerpunkt darauf gelegt, wie die Atmosphäre die Umgebungsqualitäten mit dem menschlichen Befinden integriert. Ausgehend davon widmet er sich der Beziehung zwischen Alltagsgegenständen, Kunstwerken oder natürlichen Elementen und den von ihnen ausgestrahlten Atmosphären. Im Gegensatz zu Schmitz, der Atmosphäre als ein weitgehend eigenständiges, freischwebendes Phänomen begreift, arbeitet Böhme Atmosphäre als einen »Zwischenstatus [...] zwischen Subjekt und Objekt« (Böhme 2013, 22) heraus. Auf der einen Seite enthält Atmosphäre Merkmale der äußeren Umgebung, die objektiv identifizierbar sind. Auf der anderen Seite erscheint Atmosphäre immer im Moment der Aufmerksamkeit des Wahrnehmenden. Atmosphäre betrifft daher eine Wirklichkeit, die in unserer leiblichen Präsenz erzeugt wird.

Wenn man ausgehend von einer allgemeinen Wahrnehmungslehre zur Ästhetik gelangt, liegt der Fokus der Aufmerksamkeit entsprechend darauf, die den Menschen umgebende Welt primär als das sinnlich Gegebene zu begreifen und zu reflektieren. Innerhalb einer solchen Konzeption von Ästhetik ist die Leiblichkeit des Menschen von entscheidender Bedeutung, da sie den Menschen samt seiner vielfältigen Wahrnehmungsweisen und Sinnesleistungen in die Umgebung einbettet. Aus dieser Sichtweise liefert Böhmers Untersuchung von Atmosphäre eine entscheidende Anregung für die Entwicklung einer zeitgemäßen Ästhetik im globalen Kontext. Die Atmosphäre als Zwischen legt Wert auf die gegenseitige Abhängigkeit und Verflochtenheit zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem. In der Atmosphäre ist der Mensch kein außerweltliches, rationales Wesen, sondern ein leibliches In-der-Welt-Sein und ist von vornherein untrennbar mit seiner Umgebung verbunden. Hier geht die ästhetische Diskussion über den zumeist auf die Erfahrung und Reflexion von Schönheit fixierten Blickwinkel herkömmlicher Urteilsästhetiken hinaus, der immer die kritische Distanz zum Ästhetischen voraussetzt, und stellt die Wechselwirkung zwischen dem ganzheitlichen Spüren und den Umgebungsqualitäten in den Vordergrund. Der Fokus der Ästhetik liegt nun nicht auf der Frage, ob die Umgebung schön ist oder uns ein Gefühl von Schönheit gibt, sondern darauf: In welcher Umgebung befinden wir uns und wie erleben wir durch Sinnlichkeit ihre stimmungsvollen ausstrahlenden Eigenschaften?

3. Traditionen des Außersichens

Die Komplexität der Atmosphäre und die entsprechenden Wahrnehmungszugänge eröffnen Horizonte für die ästhetischen Traditionen, die von der Lehre der Schönheit ignoriert oder unterschätzt wurden. Die Grenze des Ästhetischen würde sich daher enorm erweitern. Hier werden nur einige Phänomene in Indien, China und Japan, die vor allem nicht auf Schönheit ausgerichtet sind, jedoch eine zentrale Position in der Ästhetik dieser Kulturen einnehmen, exemplarisch behandelt.

Rāsa

Im *System der einzelnen Künste* legte Hegel die Ordnung der Kunst wie folgt fest: Architektur → Skulptur → Malerei → Musik → Poesie → dramatische Poesie. Entsprechend der Hegelschen Kunstklassifikation teilte Pramod Kumar Pandey in seinem Buch *Comparative Aesthetic* (Pandey 1959) die indische Kunst in drei Klassen ein: Architektur → Musik → Poesie → Drama → Tanzdrama (dramatische Poesie). Aufgrund des Einflusses religiöser Traditionen gilt die indische ästhetische und künstlerische Erfahrung als ein Weg, die Befreiung des Menschen aus dem Leidenskreislauf zu verwirklichen, um Ruhe und Frieden zu genießen. Im Gegensatz zur Hegelschen Ästhetik, die sich keinen konkreten Wahrnehmungsformen, sondern vor allem der Idee der Kunst widmete, sind in der indischen Ästhetik die Ideen der Kunst und konkrete Wahrnehmungsformen untrennbar miteinander verbunden (vgl. Elberfeld 2000, 14f.).

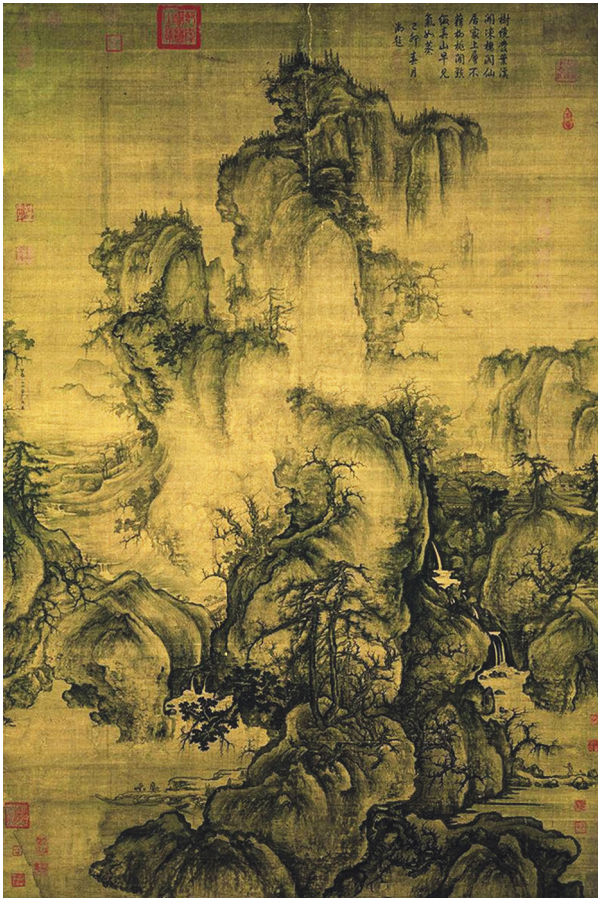
Der Sanskrit-Begriff *Rāsa* ist ein Kernkonzept der klassischen indischen Ästhetik, das hauptsächlich vom Hinduismus beeinflusst wurde. Etymologisch bezeichnet *Rāsa* mysteriöse und süße Gefühle. Auf dem Gebiet der Ästhetik bezieht sich *Rāsa* auf ein tiefgreifendes und unbeschreibliches Gefühl der Begeisterung, Freude und Befriedigung, ausgelöst durch eine bestimmte künstlerische Atmosphäre. Poesie und Tanzdrama sind die wichtigsten Formen, solche Gefühle zu verbreiten. Im Bereich des Dramas wird *Rāsa* als das Leitprinzip des Schaffens und der Rezeption angesehen. Durch Tanzsprache wie Mimik, Gestik und Bewegung können die in *Rāsa* enthaltenen Grundstimmungen (Liebe, Überraschung, Wut, Angst, Ekel, Lachen, Mitgefühl, Frieden, Heldentum usw.) gut zum Ausdruck gebracht werden. Im Mittelpunkt der Überlegungen steht die Gestaltung einer dramatischen Atmosphäre, die die Stimmung des Publikums auslöst. Wenn die Künstler*innen und das Publikum endlich die gleiche Atmosphäre teilen, gilt die Aufführung als erfolgreich.

Qi

Als Kernbegriff der chinesischen intellektuellen Tradition hat Qi keine direkte Entsprechung in der europäischen Geistesgeschichte. Im Grunde ist Qi nicht mit Sub-

stanz oder Stoff im Sinne der modernen Physik gleichzusetzen. Stattdessen betrifft es eine ewige schöpferische Kraft, die alle Wesen und Dinge innerhalb des kosmischen Systems durchdringt. Dies macht die kontinuierliche Transformation des Lebens möglich: Geburt, Wachstum, Reife, Altern und Vergehen. Insofern ist Qi für alle Dinge und Wesen entscheidend. Seine Bedeutung geht über den bestimmten Kulturkreis hinaus und erreicht die kosmologische Ebene.

Vorfrühling (1072 von Guo Xi, Tusche auf Seide, 29,6 x 44 cm)



Quelle: National Palace Museum in Taipei

Aufgrund des chinesischen Denkens lässt sich verdeutlichen, dass alle Dinge aus der Qi-Kraft hervorgegangen sind und sich vom Noch-Nicht-Sein zum Sein wandeln. Das Noch-Nicht-Sein bedeutet hier nicht Nichts, sondern vielmehr das

Potenzial, das alle Möglichkeiten umfasst. Als Produkt der Aktivierung einer der vielen Möglichkeiten ist das Sein dagegen etwas Realisiertes, Gestaltetes und Wahrnehmbares (vgl. Kubin 2014, 17). Daraus kann der Eindruck entstehen, dass das große Universum in seinem unerschöpflichen Reichtum an Formen und Strukturen unergründlich, unerschöpflich und wechselhaft ist. In diesem Sinne wies der chinesische Philosoph *Chung-ying Cheng* darauf hin, dass das Konzept *Qi* die Grundlage für die Lebensprinzipien von Natur und Menschen legt. Seiner Ansicht nach ist *Qi* eine Macht, die Produktion, Reproduktion, Formation, Transformation, Durchdringung, wirksame Partizipation und Präsenz in der natürlichen und menschlichen Welt unaufhörlich ausführt (vgl. Cheng 2008, 615). Aufgrund dessen wird die chinesische Philosophie von Cheng als die Philosophie von *Qi* bestimmt (vgl. ebd., 617).

In gewissem Sinne wurde die chinesische Malerei auf der Grundlage der Phänomenologie des *Qi* entwickelt, sodass der Kunsttheoretiker Xiehe *Qi Yun Sheng Dong* (Widerhall der ursprünglichen Lebenskraft [in] lebendiger Bewegung) (vgl. Elberfeld 2000, 16) als das wichtigste Grundprinzip der Malfähigkeiten definierte. Mit dieser Sichtweise steht das Schöne nicht im Fokus eines chinesischen Bildes. Der Grund, warum ein Bild ästhetisch gelobt wird, liegt vielmehr darin, dass es eine sich ständig erneuernde Lebenskraft, die eine phänomenale Welt durchzieht, zum Vorschein bringt. Wie bei Guo Xis Werk *Vorfrühling*: Das Malen konzentriert sich nicht auf die exakte Abbildung des Gesehenen, sondern gibt den Naturvorgang wieder, nämlich die Entfaltung vom unsichtbaren, formlosen Ursprung über die schrittweise Ausdifferenzierung zur sichtbaren, formhaften Existenz. Auf Grund dessen ist die chinesische Malerei im Wesentlichen atmosphärisch. Durch die Synergie zwischen der flüssigen Tusche und der Pinselspitze wird das Sichtbare hervorgebracht. Indem die nicht eindeutigen Konturen eine Situation enthüllen, in der sich Dinge stets in der Entwicklung befinden, werden Leben und Bewegung zum Äußersten geführt.

Mujō

Die japanische Kultur spiegelt weitgehend die Überschneidung mit und Integration von der chinesischen Tradition wider. Trotzdem zeigt sie ihre Einzigartigkeit in vielen Aspekten. Hierbei wird besonderer Wert auf die Unbeständigkeit (*mujō*) gelegt, die vom Buddhismus beeinflusst wird und entscheidend für die japanische ästhetische Erfahrung ist. »Hier ist gerade nicht das Ewige in Form eines Ideals zu realisieren, sondern vielmehr eine Tiefenerfahrung der Unbeständigkeit selber, die zugleich die Erfahrung der eigenen Sterblichkeit ist« (Elberfeld 2000, 17). Beispielsweise werden schwierige Witterungen in der japanischen Ästhetik besonders gelobt. Damit verbunden ist eine Sichtweise der existenziellen Philosophie: Die Vergänglichkeit der Welt und die Gebrechlichkeit des Menschen führen oft zu pes-

simistischen Stimmungen. Aus dem Erleben widriger Wetterbedingungen wie Regen, Schnee und Sturm erkennt man, dass weder die Natur noch Menschen den Gesetzen der Unbeständigkeit entrinnen können. Saito erklärte: »Aestheticizing the impermanence in nature then leads us toward an acceptance and sympathetic appreciation of our own transience« (Saito 2005, 170). Daher stellen die ständig wandelnden, ephemeren und flüchtigen Atmosphären des ungünstigen Wetters den ästhetischen Reiz dar. Chinesische Ästhetiker legen auch Wert auf eine diffuse Atmosphäre, die sich aus ungünstigen Wetterbedingungen ergibt. Diese Ansicht basiert jedoch auf einer anderen philosophischen Überlegung: Unklare Konturen von Gegenständen bei schlechtem Wetter offenbaren einen Vorgang, bei dem sich alles im Übergang vom Unsichtbaren zum Sichtbaren befindet. Auf diese Weise werden Leben und Bewegung in den Vordergrund der ästhetischen Erfahrung gerückt.

Die Wertschätzung der Unbeständigkeit spiegelt sich auch in der Teezeremonie wider. Die Teezeremonie ist ein auf Ichigo-Ichie ausgerichtetes Ritual, was ein »einmaliges, unwiederholbares Zusammentreffen« (Elberfeld 2000, 17) bedeutet. Dementsprechend steht die Einzigartigkeit der gegenwärtigen Erfahrung im Mittelpunkt der Inszenierung der Atmosphäre der Teezeremonie. Das Teehaus ist idealerweise eine Hütte aus Holz und Lehm von ca. 9 qm. Es ist ein abgeschlossener Raum und symbolisiert ein Paradies, das von Unvollkommenheiten und Unzulänglichkeiten der irdischen Welt befreit. Eine Teezusammenkunft dauert normalerweise 4 Stunden. Wenn sie zu lange dauert, fühlen sich die Teilnehmer*innen müde, wenn sie zu kurz ist, kann die wahre Bedeutung der Teezeremonie nicht verstanden werden. In der japanischen Teezusammenkunft darf man keine weltlichen Themen wie Geld, Politik, Ökonomie besprechen. Ein Schwerpunktthema ist Natur. Die Zusammenkunft wird protokolliert. Dazu gehören die Anwesenheitsliste, die Angaben von Teegeschirr, Speisen, Snacks und auch die Zusammenfassung des Gesprächs mit Kommentaren. Die Kommunikation zwischen Gastgeber*in und Gästen ist mit Ehrlichkeit verknüpft. Es wird davon ausgegangen, dass beide Seiten sich nur einmal im Leben begegnen können. Deswegen schätzen sie diese Gelegenheit. Alles und jeder ist dabei ernst zu nehmen. Daraus entsteht eine weihevoll, wohlthuende und harmonische Atmosphäre.

4. Kunst und Alltagsleben

Die ästhetische Auseinandersetzung mit Atmosphäre wird im Rahmen der Ästhetik, nämlich einer allgemeinen Theorie sinnlicher Wahrnehmung, entwickelt und stellt den Ansatz der herkömmlichen westlichen Ästhetik in Frage, der ästhetische Erfahrungen meist mit Kunsterfahrungen gleichsetzt und einem breiteren Spektrum von außerkünstlerischen Wahrnehmungsmöglichkeiten sehr wenig Beach-

tung schenkt. Welsch brachte den Standpunkt zum Ausdruck: »Ich möchte Ästhetik genereller als Aisthetik verstehen: als Thematisierung von Wahrnehmungen aller Art, sinnhaften ebenso wie geistigen, alltäglichen wie sublimen, lebensweltlichen wie künstlerischen« (Welsch 1990, 11). Bei der Aisthetik handelt es sich hauptsächlich um die breite Palette sinnlich-leiblicher Erfahrungen des Menschen. Auf dieser Grundlage widmet sich das ästhetische Konzept von Atmosphäre einer neuen Betrachtung des Verhältnisses zwischen Künstlerischem und Außerkünstlerischem. Eine Schwerpunktsetzung liegt darin, das kunstzentrierte Verständnis von Ästhetik zu überschreiten und auf diejenigen ästhetischen Traditionen, in denen Künstlerisches und Alltägliches miteinander verflochten sind, mehr Aufmerksamkeit zu richten.

Im Gegensatz zur westlichen Ästhetik, die sich in der Regel auf kunstbezogene Objekte und Aktivitäten konzentriert, waren die Alltagstätigkeiten, die meist von der westlichen Ästhetik und Kunstgeschichte ausgeschlossen wurden, in Ostasien lange ein integraler Bestandteil des Ästhetischen. In der traditionellen chinesischen Kultur waren tägliche Aktivitäten wie Kalligraphie, Teezeremonie, Zitherspiel, Go-Spiel und Bogenschießen wesentliche Bestandteile von ästhetischen Erfahrungen. Als eine alte Theorie der Geomantie im Fernen Osten ist die Feng-Shui-Lehre eine atmosphärische Kunst, die eng mit Wohnkultur verbunden ist. Sie bietet spezifische Anweisungen zur atmosphärischen Gestaltung des Wohnraums, um das Wohlbefinden des Menschen zu steigern. Indem die unsichtbare Qi-Energie in einer harmonisierenden Wohnatmosphäre reibungslos durch belebte und unbelebte Dinge fließt, stehen der menschliche Körper, Leib und Geist mit den natürlichen und künstlichen Umgebungsfaktoren in Übereinstimmung.

Die japanische Lebensweg-Kunst (geidō) (Teeweg/chadō, Blumenweg/kadō, Schriftweg/shodō, Schwertweg/kyudō usw.) bezieht sich »auf den lebenden, konkret in der Alltagswelt lebenden Menschen und seinen sittlichen Lebenswandel« (Seubold 1993, 390) und wird damit ästhetisch hoch bewertet. In Japan gibt es traditionell keinen wesentlichen Unterschied zwischen hoher Kunst und Handwerk (vgl. ebd., 18). Stattdessen ist die Atmosphäre der hohen Kunst immer mit der Atmosphäre des Alltäglichen verschmolzen. So schrieb Weinmayr: »Der Vollzug der Kunst, das ›Kunstwerk‹, ist immer Ereignis einer bestimmten Gelegenheit, es ereignet sich in einer Konstellation von Beziehungen, es ist durch und durch jeweilig und bezogen auf die augenblickliche Situation« (Weinmayr 1996, 83).

Lange Zeit hat die asiatische Perspektive bei den europäischen Ästhetiktheoretiker*innen nicht genügend Beachtung gefunden. Das ist auch heute noch der Fall. In seinem Buch *Oriental Aesthetics* (1965) zeigte Thomas Munro den Grund dafür auf: »The neglect of Oriental ideas by Western aesthetics can no longer be attributed to any scarcity of good Oriental art in the West. It is not due to lack of good histories and critical interpretation of particular arts. The neglect is rather due, I believe, to the inertia of tradition in Western aesthetics itself: to its over-reliance on deduction

form metaphysical assumptions about beauty« (Munro 1965, 7). Im Anschluss daran wies Elberfeld darauf hin: »Westlichen Philosophen scheint es [...] oft nur nach einer langwierigen Abarbeitung an der eigenen Tradition möglich, zu der Einsicht vorzustoßen, dass sich in anderen Kulturen *horizontenerweiternde und -erneuernde* ästhetische Phänomene und wesentlich andere *Realisationsformen von Kunst* zeigen, die an Rang und Lebendigkeit den europäischen in keiner Weise nachstehen« (Elberfeld 2000, 11).

Im Vergleich zur späten Ankunft der theoretischen Auseinandersetzung mit den außereuropäischen ästhetischen Traditionen wurden seit dem 19. Jahrhundert viele europäische Künstler (Van Gogh, Monet, Picasso u. a.) von ostasiatischen Perspektiven vielfältig beeinflusst und setzten bewusst die relevanten Kenntnisse in die Kunstpraxis um. Im Kontext der Globalisierung ist jede Kulturstruktur nicht mehr autonom und geschlossen, sondern weist eine Durchmischung von verschiedenen kulturellen Elementen auf. Die interkulturellen Verflechtungspunkte lassen sich in nahezu allen Lebensbereichen finden. Auf Grund häufiger interkultureller Kommunikationen hat sich die zeitgenössische europäische Kunst größtenteils verändert. Die künstlerischen Grenzen zwischen Ost und West sind längst aufgelöst, sodass die Maßstäbe des Ästhetischen immer wieder in Frage gestellt werden müssen (vgl. Elberfeld 2000, 11). Wie würden Kant, Hegel und Schelling die Werke von Jackson Pollock, John Cage oder Jean Dubuffet bewerten? Können sie diese Hybride aus verschiedenen kulturellen Atmosphären immer noch als Kunst betrachten?

Heute ist die Schaffung der Atmosphäre weitgehend zu einem wesentlichen Teil der ästhetischen Praxis geworden. Mit Hilfe einer breiten Palette von Medien wie Licht, Farbe, Fog, Duft, Klang, kulturbezogenen Zeichen und Objekten mit symbolischen Bedeutungen haben zeitgenössische Künstler*innen wie James Turrell, Fujiko Nakaya, Olafur Eliasson, Tomás Saraceno und Yuan Gong die Atmosphären produziert, die unser Umwelt- und Alltagsbewusstsein beeinflussen und modifizieren können. Die Erzeugung der Atmosphäre lässt sich einem umfangreichen ästhetischen Projekt zuordnen, das sich der Anerkennung der Gleichwertigkeit von unterschiedlichen ästhetischen Praktiken widmet. Diese Entwicklung würde neue Wege für eine vertiefende ästhetische Kommunikation zwischen Ost und West erschließen.

5. Eine zeitgemäße interkulturell orientierte Ästhetik

Der letzte Teil meines Artikels widmet sich einer Kritik des herkömmlichen ästhetischen Essentialismus und dem Ansatz einer zeitgemäßen interkulturell ausgerichteten Ästhetik.

In seinem späten Werk *Philosophische Untersuchungen* (1953) kritisierte Wittgenstein die essentialistische Position im europäischen Denken. Gemäß dem Essentialismus besteht immer etwas Gemeinsames zwischen unterschiedlichen Phänomenen, das sich mit dem gleichen Wort bezeichnen lässt (vgl. Majetschak 2019, 87). Dagegen wies Wittgenstein darauf hin, dass vielfältige Phänomene kein gemeinsames Wesensmerkmal haben müssen. Stattdessen sind sie »mit einander in verschiedenen Weisen verwandt« (Wittgenstein 2003, 65). Wittgenstein verwies auf diese Verwandtschaft von Phänomenen als *Familienähnlichkeiten*. Es handelt sich dabei um »ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen« (ebd., 66). Dabei gibt es kein absolut Identisches, sondern nur die Ko-Existenz von Kompatibilität und Inkompatibilität. Da Kultur immer mit einer bestimmten Nation oder Region verbunden ist und Denkweisen, Sitten und Verhaltensweisen der betroffenen Bevölkerung beeinflusst, ist jede Kulturstruktur durch soziale Homogenisierung, ethische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung gekennzeichnet (vgl. Welsch 2010, 41). Aus dieser Sicht bilden ästhetische Phänomene aus unterschiedlichen Kulturen auch ein Netz, das durch Familienähnlichkeiten gekennzeichnet ist. Dieser Ansatz stellt sich demjenigen auf dem Essentialismus beruhenden entgegen, der sich den Wesensmerkmalen des Ästhetischen widmete, und konzentriert sich auf die Verflochtenheit und Wechselbeziehung in Bezug auf ästhetische Gegenstände, Verhaltensweisen und Auffassungen. Aus der Perspektive Wittgensteins behandelte Stefan Majetschak den Einfluss kultureller Praktiken auf das ästhetische Erfahren. Im Zentrum seiner Betrachtung steht die These: »there is a great deal to be said for looking more carefully at the cultural framework determining the practice according to which we interpret certain things as aesthetic objects [...]. My argument is that we need familiarity with the specific relevant cultural framework to decide which aesthetic concepts apply« (Majetschak 2018, 277). Nach dieser Auffassung bilden der Lebensstil und die damit verbundenen kulturellen Rahmenbedingungen die Grundlage für ästhetische Erfahrung in einer zivilisierten Gesellschaft. Die Vertrautheit mit soziokulturellen Hintergründen hilft uns zu verstehen, warum ein bestimmter Gegenstand als *ästhetisch* empfunden werden kann oder sollte.

Im Sammelband *Komparative Ästhetik* (2001) fasste der Kulturphilosoph Rolf Elberfeld die zeitgenössischen Aufgaben der interkulturellen Ästhetik folgendermaßen zusammen: »Die Inhalte [der interkulturellen Ästhetik] beziehen sich nicht nur auf die Theoriebildung, sondern zunächst darauf, wahrzunehmen, was in der eigenen und in der anderen Tradition unter ›Schönheit‹, ›ästhetischer Erfahrung‹ und den ›Künsten‹ verstanden wird. Bei der kontrastierenden Betrachtung kann sich herausstellen, daß in den Traditionen unterschiedliche Einteilungen und Gewichungen dieser Phänomene vorgenommen wurden, die nicht miteinander kompatibel sein müssen« (Elberfeld 2000, 14). Elberfelds Auffassung beruht auf der Lehre von Sinnlichkeit im weiteren Sinne. Seiner Ansicht nach besteht die Absicht der

interkulturellen Ästhetik nicht nur in der Konstruktion allgemeiner ästhetischer Theorien, sondern auch in empirischen Feldforschungen von ästhetischen Praktiken in jeweiligen Kulturen. Demnach enthalten die relevanten Themenfelder den Vergleich der Verständnisse von ästhetischen Kernphänomenen (Schönheit, ästhetische Erfahrung, Künste usw.) in unterschiedlichen Traditionen, die sowohl Kompatibles als auch Inkompatibles darstellen. Gemäß dieser Grundlage würde die Atmosphären-Ästhetik eine interkulturell orientierte Ästhetik durch die folgenden Aspekte voranbringen: sinnlich-leibliche Erfahrung, ästhetische Felder außerhalb der Schönheit, die Überschneidung von Kunst und Alltagstätigkeiten.

Was die ästhetische Beziehung zwischen Europa und Asien angeht, wies Elberfeld darauf hin: »Der Blick der Europäer nach Asien und der der Asiaten nach Europa bringt es fast zwangsläufig mit sich, dass die Wahrnehmung der jeweils anderen ästhetischen Traditionen zur Entwicklung einer komparativen Ästhetik führt« (ebd., 14). Mittels Vergleich können wir feststellen, dass Reichweite und Schwerpunkt des Ästhetischen in östlichen und westlichen Kulturtraditionen nicht notwendigerweise vereinbar sind. Die europäische Kultur wurde weitgehend von Sehen geprägt, was zu einer Reihe von verwandten philosophischen Termini führte: Konzept, Urteil, Reflexion, Einsicht usw. In der ostasiatischen Kultur spielt dagegen das gesamte Leibliche Erfahren eine wichtigere Rolle. Demnach wurden poetische und lyrische Ausdrucksweisen machtvoll entwickelt. Wenn Vision mehr auf Substanz und Entität abzielt, betrifft die leibliche Wahrnehmung eher Ereignis und Prozess. In Ostasien unterscheidet sich die Weise von Welterschließung und -gestaltung offensichtlich von jenen in Europa. Aoki Takao betonte: »The contemporary aesthetic consciousness and arts of East Asia were notably shaped by their cultural exchanges with Western Europe, especially after the middle of the 19th century. [...] Moreover, we must also consider the historical and regional integrity and diversity of the various cultures of East Asia. [...] It is necessary to appreciate both the commonalities between the various cultures of these regions, as well as the unique differences of each region« (Aoki 2019).

Kulturalität, Interkulturalität und Transkulturalität sind in der Tat drei eng miteinander verwandte Schritte im Prozess der menschlichen Zivilisation. Aus der Einzigartigkeit jeder Kultur ergibt sich die Notwendigkeit für interkulturelle Kommunikation, und transkulturelle Phänomene sind die Ergebnisse interkultureller Kommunikation. In diesem Sinne befindet sich Interkulturalität als Schnittpunkt zwischen Kulturalität und Transkulturalität und widmet sich Zusammenleben, Verstehen und Kommunizieren von Kulturen. Auf dieser Grundlage offenbart das Ästhetische in jeder Kultur einen stets in Wandlung befindlichen Kommunikationsraum, der durch Interaktion, Überschneidung und Verflechtung gekennzeichnet ist. Nun scheint eine allgemeine Frage – *Was ist Ästhetik?* – sinnlos zu sein. Es geht eher darum, wie die Wirklichkeiten des Ästhetischen in *jeweiligen*

Kulturatmosphären konstruiert werden und wie die transkulturellen Atmosphären aus deren *Wechselwirkung* entstehen.¹

Literaturverzeichnis

- Aoki, Takao. 2019. *The Transformation and Integrity of East Asian Aesthetics and Artistic Cultures: A double comparative perspective of East and West, and of intercultural trajectories within East Asia itself*, The conception for the round table of the 21st International Congress for Aesthetics in Belgrade.
- Böhme, Gernot. 2013. *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- Cheng, Chung-ying. 2008. »Qi (Ch'i): Vital Force.« In *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, herausgegeben von Antonio S. Cua, 615-617. New York u. a.: Routledge.
- Elberfeld, Rolf. 2000. »Komparative Ästhetik – Eine Hinführung.« In *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, herausgegeben von Rolf Elberfeld, Günter Wohlfart, 9-25. Köln: edition chōra,
- Kubin, Wolfgang. 2014. *Der Urtext von Lao Zi*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Majetschak, Stefan. 2018. »Aesthetic judgments and their Cultural Grounding Considerations about the Problem of Ascribing Aesthetic Concepts to Works of Art.« In *Yearbook for Eastern and Western Philosophy: Aesthetics and Life-World*, herausgegeben von Hans Feger, Dikun Xie, Ge Wang, 269-281. Berlin: De Gruyter.
- Majetschak, Stefan. 2019. *Wittgenstein und die Folgen*. Stuttgart: Metzler.
- Munro, Thomas. 1965. *Oriental Aesthetics*. Cleveland, Ohio: The Press of Western Reserve University.
- Ortland, Eberhard. 2000. »Voraussetzungen komparativer Ästhetik.« In *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, herausgegeben von Rolf Elberfeld, Günter Wohlfart, 55-73. Köln: edition chōra.
- Pandey, Pramod Kumar. 1959. *Comparative Aesthetics, Vol. I. Indian Aesthetics*, Varanasi.
- Saito, Yuriko. 2005. »The Aesthetics of Weather.« In *The Aesthetics of Everyday Life*, herausgegeben von Andrew Light, 156-176. New York: Columbia University Press.
- Schmitz, Hermann. 1969. *System der Philosophie, Bd. III. 2. Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.

1 Die transkulturelle Vermischung ist jedoch nicht nur ein Merkmal der modernen Gesellschaft. Aus historischer Sicht ist keine kulturelle Struktur jemals eine autonome, in sich geschlossene Sphäre gewesen. Dagegen gibt es immer einen Austausch zwischen Kulturkreisen. Beispielsweise wurde die Transkulturalität in Architektur, Stadtplanung und Design bereit so stark vorangetrieben, dass sich ihre Stile seit langem in einem transkulturellen Anpassungsprozess befanden.

- Seubold, Günter. 1993. »Inhalt und Umfang des japanischen Kunstbegriffs.« *Philosophisches Jahrbuch* 101, 2: 381-398.
- Weinmayr, Elmar. 1996. »Überlegungen zum Ort und Charakter der ›Kunst‹ in der japanischen Kultur.« *Hōrin* 3: 75-89.
- Welsch, Wolfgang. 1990. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam.
- Welsch, Wolfgang. 2010. »Was ist eigentlich Transkulturalität?« In *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, herausgegeben von Lucyna Darowska, Thomas Lüttenberg, Claudia Machold, 39-66. Bielefeld: transcript.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben*, herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Abbildungsverzeichnis

Vorfrühling (1072 von Guo Xi, Tusche auf Seide, 29,6 x 44 cm), National Palace Museum in Taipei.

Die Interkulturalität als Motiv bei Nishida Kitarō

Thomas Schmidt

Durch seine Philosophie des Ortes (場所 *basho*) erweitert Nishida Kitarō (1870-1945) die moderne Philosophie nach Kant um eine räumlich-interkulturelle Dimension über die zeitlich-geschichtliche Dimension hinaus, die Hegel aus ihr gewinnt. Ziel dieses Aufsatzes ist es, den Aspekt der Interkulturalität in Nishida Kitarōs Philosophie zu beleuchten und in ihren historischen Kontext einzuordnen. Letzteres soll vor allem im Vergleich zu Kants kopernikanischer Wende und Hegels Geschichtsphilosophie geschehen.

Zu diesem Zwecke möchte ich zunächst versuchen, die von Nishida formulierte Logik des Ortes grob zu umreißen und einige ihrer inhärenten Probleme aufzuzeigen. Unter Rückgriff auf die buddhistische Tradition soll allerdings Nishidas zentrale These eines, von der Sein-Nichts Dialektik unterschiedenen, diese umschließendes absolutes Nichts verteidigt werden. Anschließend möchte ich Kant und Hegel als die beiden Hauptbezugspunkte Nishidas in Bezug auf ihre Subjektvorstellungen in Relation setzen und somit eine Progressionslinie von Kant über Hegel zu Nishida aufzeigen. Der latente Eurozentrismus Kants und der explizite Eurozentrismus Hegels sollen exemplarisch für eine in Europa beheimatete Philosophie-Tradition angeführt werden, die außer ihr stehende Denker*innen marginalisiert.

Ich möchte an dieser Stelle nicht Nishidas Ortlogik als Logik verteidigen, ebenso wenig wie seine polemisch verkürzte Darstellung der »westlichen« Philosophie¹ legitimiert werden soll. Vielmehr möchte ich, auf Gilles Deleuzes Konzept der »kleinen Literatur« zurückgreifend, die These verteidigen, dass Nishida eine »kleine Philosophie« begründet, welche die homogene Sprache des philosophischen Mainstreams seiner Zeit deterritorialisiert und durch das Gesamtgefüge ihrer Aussagen das Subjekt destabilisiert. Diese Interpretation setzt nicht voraus, dass sich Nishida tatsächlich mit akkurat wiedergegebenen Positionen der »westlichen« Philosophie auseinandersetzt. Vielmehr konstituiert er die »westliche Philosophie« als Objekt im gesellschaftlichen Diskurs Japans.

1 Exemplarisch sei erwähnt, dass Nishida zwar aller Wahrscheinlichkeit nach Nietzsche gelesen hat, ihn allerdings nicht explizit erwähnt oder zitiert.

In meinem Schlussstatement möchte ich den Umschwung von Nishidas »kleiner Philosophie« in eine Art Staatsphilosophie umreißen, welche in der Forschungsliteratur verschiedentlich Nishidas eigener politischer Gesinnung oder einer von der imperialen Regierung ausgehenden Appropriation seiner Philosophie zugeschrieben wird. Ich möchte an dieser Stelle allerdings zu keiner Einschätzung kommen, sondern vielmehr die Frage des Politischen in Nishidas Philosophie offen lassen, ebenso wie die Frage nach dem Status der Ortlogik und der Kultur. Eine auf Nishida basierende Kulturphilosophie muss sich allerdings zukünftig an allen drei Problemfeldern abarbeiten, um einen sinnvollen Beitrag zur interkulturellen Philosophie leisten zu können.

1. Die Logik des Ortes

Der Logik des Ortes bei Nishida geht die Vorstellung der reinen Erfahrung voraus, welche er in *Über das Gute* (1911) entwickelt. Diese stellt eine Inversion der Grundannahme, dass Erfahrung *per se* individuell sei, dar und geht somit von einer dem Individuum vorausgehenden und das Individuum begründenden reinen Erfahrung aus. Diese reine Erfahrung ist die grundlegende und einzige Wirklichkeit, welche in sich bereits die Differenzierung in Subjekt und Objekt als nicht realisierter Möglichkeit enthält. Dennoch ist wichtig anzumerken, dass Nishida hier nicht von der Möglichkeit einer Perspektive von nirgendwo durch ein, wie auch immer geartetes, transzendentes Subjekt ausgeht (vgl. Feenberg 1999, 33). Mit anderen Worten, Nishida intendiert die reine Erfahrung weder als idealistische, noch als psychologische Konzeption.

Die Wendung hin zur Logik des Ortes vollzieht sich auch, um einer subjektiven oder psychologischen Deutung der reinen Erfahrung vorzubeugen. Wie Elena Luisa Lange treffend bemerkt reagiert Nishida allerdings auch auf die zunehmende Opposition von West und Ost im gesellschaftlichen Diskurs Japans (vgl. Lange 2011, 101). Dies bildet freilich einen Widerspruch zur von Nishida vertretenen Einheit der Logik, welchen er 1940 in *Das Problem der japanischen Kultur* (*Nihon bunka no mondai* 日本文化問題) damit erklärt, dass die Logik im Ganzen zwar eine sein müsse, sich allerdings kulturell unterschieden ausgeprägt habe (vgl. NKZ IX, 12).² In diesem antagonistischen Kontext ist auch Nishidas polemische Verkürzung der Erkenntnistheorie auf einen Subjekt-Objekt-Dualismus zu verstehen (vgl. NKZ III, 420; Elberfeld 1999, 79). Ich möchte mich hier allerdings nicht an den offenkundigen Schwächen des Nishidaschen Systems abarbeiten, sondern es vielmehr in Relation zu Kant und Hegel setzen, welche Nishidas Hauptbezugspunkte darstellen.

2 Zitiert aus Lange (vgl. Lange 2011, 99), da aufgrund der Corona-bedingten Bibliotheksschließung kein Zugang zur 24-bändigen NKZ Ausgabe von 2002 möglich war.

Um dem von ihm konstatierten Subjekt-Objekt-Dualismus zu entgehen, sucht Nishida nach einer Ebene, die jegliche Dualismen zu umschließen vermag. In seinem zunehmend als politisch zu betrachtenden Spätwerk repräsentieren die Dualismen vermeintliche Wesensaspekte von Ost- und West, so z. B. Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Sein und Nichts etc. Der Ortslogik ist eigen, dass Nishida logische Beziehungen örtlich zu denken versucht, also z. B., dass einzelne Farben in der Kategorie der Farbe an sich enthalten seien (vgl. NKZ III, 428; Elberfeld 1999a, 87). Diese scheinbare Vergegenständlichung abstrakter Begriffe fußt auch auf Nishidas Interesse an moderner Physik und der Relativitätstheorie, deren Raum-Zeit-Felder untrennbar von den darin enthaltenen Objekten dennoch die lokalen und temporalen Modalitäten derselben bestimmen (vgl. Maraldo 2006; Abiko 2000; NKZ II, 496). Nishidas Projekt hängt entschieden von der Möglichkeit dieser Räumlichkeit der Begriffe ab, denn er versucht die einzelnen Dualismen durch eine tiefere Ebene der Einheit abzulösen. Dies lässt sich am Beispiel von Sein und Nichts veranschaulichen, da jedes tatsächliche Dasein oder Nichts als relative Existenz oder nicht-Existenz gedacht werden muss. Der Unterschied hebt sich, laut Nishida, erst im absoluten, als Leere zu verstehenden Nichts auf (vgl. NKZ III, 425; Elberfeld 1999, 84). Durch die Inklusion der Gegensätze auf der tieferen Ebene hebt sich deren Gegensatz auf, ebenso wie das Konzept der Farbe die Farben beinhalten soll, ohne selbst eine Farbe zu sein.

Diese Überlegung führt zu einer letzten Ebene, dem absoluten Nichts (*zettaiteki mu* 絶対的無), auf der kein Dualismus möglich sei. Lange diskutiert den Unterschied zwischen relativem und absolutem Nichts bei Nishida im Kontext des kantischen Dings an sich (vgl. Lange 2011, 114). Hierbei konstatiert sie, dass Nishidas Nichts ein unbestimmbares, aber denkbare im Sinne eines unendlichen Urteils bei Kant sein müsse, oder sich, andernfalls, nicht vom relativen Nichts abheben könne. Lange selbst verneint diese Möglichkeit und konstatiert, dass Nishida eine »sinnlose Unterscheidung von ›wahrem Nichts‹ und einfachem Nichtsein« einführe (ebd.). Diesen Punkt ihrer Kritik an Nishida halte ich für nicht haltbar, wie ich im Folgenden darlegen möchte. Der Unterschied zwischen relativem Nichtsein und absolutem Nichts kann bei Nishida aufrechterhalten werden, da er versucht, eine interkulturelle Logik der Örtlichkeit aufzubauen, welche sich an Kant und Hegel abarbeitet.

Die Konzepte relativer Existenz, nicht-Existenz, sowie des absoluten Nichts lassen sich im Buddhistischen Diskurs verorten und rücken bei Nāgārjuna (ca. 100–200 CE), einem zentralen Denker des frühen Mahāyāna-Buddhismus, ins Zentrum der Betrachtung. Nishidas eigener Bezug zum Buddhismus und die damals in Japan verbreitete These, dass der Buddhismus seit der Zeit des Buddha seinen wahren Ausdruck erstmals wieder im Japan der Neuzeit fände, legen diese Deutung nahe. Nishida selbst begründet die Entscheidung allerdings nicht hinreichend, weswegen die Überlegung hier von Nāgārjuna aus rekonstruiert werden soll. Nāgār-

juna Philosophie problematisiert eine Substanz-artige Konzeption (svabhāva) der Ābhidharma-Schule des Buddhismus, derzufolge komplexe Erfahrungsgegenstände (Phänomene³) zwar nicht als Substanzträger existierten, einfache Substanzen ihre Natur allerdings durch eben den Besitz von svabhāva erhielten.

Der Ābhidharma-Schule folgend existiere ein Ding (dharma) insofern als es svabhāva besitzt, was im Umkehrschluss heißt, dass Phänomene nicht existieren, sondern nur zu existieren scheinen. Es scheint also, als hätten Alltagsgegenstände svabhāva, obwohl dies nicht möglich ist. Demnach ist das Ziel der buddhistischen Praxis die Illusion des Alltags zu entzaubern und dem Zusammenspiel der real-existierenden svabhāva-Atome gewahr zu werden, wodurch die Alltagswelt ihren Schein der Realität einbüßt. Hier ist entscheidend, dass die Unterschiebung von svabhāva eine dialektische Opposition von Existenz und nicht-Existenz erfordert. Ein Ding existiert, wenn es svabhāva hat und es existiert nicht, wenn es kein svabhāva hat. Langes Kritik basiert auf dieser rein dialektischen Opposition von Sein und Nichts.

Nāgārjunas Mittelweg (*madhyamaka*) besteht nun darin, die Existenz von svabhāva prinzipiell zu verneinen, um somit dem dialektischen Dualismus von Existenz und nicht-Existenz zu entgehen (vgl. MMK 15.10, 25.10⁴). Diese Position ist als Mittelweg zwischen den Polen des Eternalismus und des Nihilismus zu verstehen. Nāgārjuna argumentiert, dass beide Extreme die Erlösung vom Leiden (das soteriologische Ziel des Buddhismus) unmöglich machen würden, weswegen die dialektische Opposition von Sein und nicht-Sein abgelehnt und durch einen Flux-artigen Zustand der bedingten Existenz ersetzt werden muss. Die Essenz der Dinge ist, laut Nāgārjuna, die Leere (*śūnyatā*), nicht als für sich stehende Eigenschaft, sondern die Leere von svabhāva, welches Objekte lediglich zu besitzen scheint, aber nicht wirklich besitzen kann.

Wenn also Nishida das absolute Nichts als Leere charakterisiert, muss dies im Kontext der buddhistischen Philosophie-Tradition gelesen werden. Auch Nishidas freilich verkürzende Behauptung, dass die westliche Philosophie vom Sein aus argumentiere und die östliche vom Nichts lässt sich in diesen Kontext einordnen. Wo Kant vornehmlich versucht, Wissen über Alltagsphänomene erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, versucht Nāgārjuna (und wie ich zeigen möchte auch Nishida) diese zu destabilisieren. Für Kant sind die Phänomene schlichtweg die Din-

3 Kants Kritik der spekulativen Metaphysik weist mehr als nur oberflächliche Parallelen zum Projekt von Nāgārjunas Madyhamaka (Mittelweg) Schule auf und bildet gleichzeitig einen Gegenpol zu Nishidas Denken, weswegen ich mich hier Kantischer Termini bedienen werde.

4 Zitiert aus Siderits und Katsura (2013). Generell ist festzuhalten, dass die Leere für Nāgārjuna eine dritte, sowohl Existenz als auch nicht-Existenz unterlaufende metaphysische Position darstellt, die in der Verneinung von *svabhāva* als Vorbedingung der Sein-Nichts Dichotomie besteht.

ge selbst. Zwar zeigt er erkenntnistheoretische Limitationen auf, diese zielen allerdings darauf ab, die menschliche Erkenntnis auf den Bereich zu beschränken, in welchem sie allein möglich ist. Nāgārjuna andererseits möchte genau diesen Schein der Verlässlichkeit durchdringen, um zu zeigen, dass unsere Erkenntnisse keineswegs sicher sind. Dass die Phänomene leer seien, besagt hier, dass sie von sich aus keine Essenz besitzen, sondern lediglich in Abhängigkeit von anderen Dingen existieren.

Wenn Nishida nun von einem absoluten Nichts spricht, so geht er von diesem Buddhistischen Grundbekenntnis aus und setzt einen Ort (*basho* 場所), »auf« (*oite*) welchem sich die reine Erfahrung selbst entfaltet. Um das absolute Nichts als einzige Realität in Stellung zu bringen, entwickelt Nishida eine einwertige Logik des Paradoxen, die er unter anderem in dem Zen Ausspruch vom wahren Selbst exemplifiziert sieht (vgl. Kozyra 2008). Die Vorstellung ist paradox, da eine der Grundannahmen des Buddhismus das nicht-Vorhandensein des Selbst schlechthin ist. Das wahre Selbst zu sehen, bedeutet also die Einsicht in die nicht-Existenz desselben zu erlangen. Mehr noch, im Akt des Sich-Selbst-Gewahrwerdens müsste das Selbst sowohl wahrnehmendes Subjekt, als auch wahrgenommenes Objekt sein, sich also der dialektischen Opposition von Subjekt und Objekt entziehen. Schlechterdings kann es sich in diesem Falle weder um ein Subjekt, noch um ein Objekt handeln und die Idee der Selbsterkenntnis endet demnach in einem unauflösbaren Paradoxon.

Diese Logik der absolut widersprüchlichen Identität (*zettai mujunteki jikodōitsu no ronri* 接待矛盾の自己同一論理) beschreibt eine sich den Begriffen verweigern- de unmittelbare Erfahrungswelt, welche sich »auf« (*oite*) dem ständigen Änderungen unterworfenen, von den Dingen geformten Ort ereignet. Ob Nishidas Entwurf gelingt und inwiefern die Logik des Ortes überhaupt als Logik zu bezeichnen ist sind offene Fragen, die hier nicht geklärt werden sollen. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes möchte ich vielmehr eine geschichtsphilosophische Einordnung versuchen, die Nishida vor allem in eine Reihe mit Kant und Hegel stellt.

2. Kant, Hegel, Nishida

Nishida lässt sich mit Kant und Hegel in eine Linie stellen, da er sich explizit auf beide Denker bezieht und ähnlich wie Kant und Hegel die Frage der Subjektivität verhandelt. Hierbei möchte ich primär auf die geschichtlichen wie politischen Umstände von Nishidas Denken eingehen und anhand dieser eine Einordnung Nishidas gegenüber der von Kant und Hegel geprägten Philosophie-Tradition seiner Zeit vornehmen.

Kants »Kopernikanische Wende« rückt das Subjekt ins Zentrum der Erkenntnistheorie. Auf die eine oder andere Weise muss sich jede post-kantische Philo-

sophie an dieser veränderten Stellung des Subjekts abarbeiten. Bei Kant werden erstmals das Subjekt (und seine erkenntnistheoretischen Vermögen) zum Kriterium einer Realität, die nur vermittels der Vernunft des Subjektes überhaupt erkannt werden kann. Eine objektive Welt von erfahrbaren Fakten wird zur Unmöglichkeit. Kants kritische Philosophie gesteht allen vernunftbegabten Wesen den gleichen Erkenntnishorizont zu und schließt somit historische wie auch örtliche Inkommensurabilität von vorneherein aus.

Gleichzeitig, abseits seiner kritischen Philosophie und dennoch von dieser geprägt, entwickelt Kant den aus dem englischen entlehnten Begriff »Rasse« (Kant schreibt zunächst *Race*). Dieser entwickelt sich von seinen Anfängen in der 10-jährigen Zäsur vor der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) über die kritische Phase hinweg bis zu Kants später Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Schon in *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) glaubt Kant ein Gesetz der Vererbung der Eigenschaften des Menschen gefunden zu haben. Dies ist für Kant unabdinglich, um die Wissenschaftlichkeit der Geografie zu behaupten, die er als eng verwoben mit dem menschlichen Schicksal betrachtet (vgl. Larrimore 2008, 343). Kant zufolge entwickelten sich die Rassen durch gewisse, im Menschen angelegte *Keime* unter Einwirkung verschiedener Klimata. Allerdings kommt den »weißen« Menschen bei Kant eine Sonderstellung zu, da deren Migration hinreichend langsam gewesen sei, so dass kein Keim aufging und die »Weißen« sich als Einzige an jede Geografie anpassen können (vgl. ebd., 345).

Als Kant zunehmend von Seiten der empirischen Anthropologie kritisiert wurde (speziell von Herder), entrückte er seine Rassentheorie der empirischen Sphäre und ordnete sie (in seinem Spätwerk) der praktischen Vernunft unter. In der auf Freiheit ausgerichteten Sphäre der praktischen Vernunft schließlich steht die »weiße Rasse« *de facto* als beste, da formbarste Rasse über den anderen. Erst hier werden die, laut Kant, wesensbestimmenden Eigenschaften der verschiedenen Rassen (mit Ausnahme der »weißen«) explizit negativ ausgelegt, da die Unbestimmtheit der »Weißen« die größtmögliche Fülle von Entwicklungen (im Sinne des Reichs der Zwecke) erlaube (vgl. ebd., 352).

An dieser Stelle soll mitnichten die Philosophie Kants desavouiert werden, vielmehr soll gezeigt werden, dass auch Kant nicht in einem Vakuum existierte. Die egalitäre Sprache der Kritiken verbirgt das konkret sexistische wie auch rassistische Weltbild Immanuel Kants (vgl. Kleingeld 2019). Zudem sieht Kant die von ihm konstatierten Rassen nicht als Zufälle, sondern als notwendige Konsequenz der klimatischen Einbettung des Menschen unter bestimmten Umständen und später auch dezidiert als limitierende Faktoren für die praktische Teleologie menschlichen Daseins schlechthin. In letzterem Sinne sieht Kant die natürliche Entwicklung einer Rasse hin zur Diversifizierung (wobei er die Vermischung der Rassen nicht als gangbaren Weg betrachtet) (vgl. Larrimore 2008, 360). Die Natur entwickelt demnach die Mitglieder der einzelnen Rasse nicht zur Gleichheit, sondern zur

Unterschiedlichkeit. Ist allerdings das Entwicklungspotenzial von vornherein limitiert, so schadet dies dem praktischen Ziel der menschlichen Entwicklung. Da nur die ›Weißen‹ nicht in dieser Art limitiert sind, stellt Kants Rassentheorie also eine Aufwertung der ›weißen Rasse‹ und eine Abwertung anderer von ihm postulierter Rassen dar.

Als Japaner ist Nishida nicht Teil von Kants »weißer Rasse«. Zwar spricht die Theorie ihm nicht die Fähigkeit ab, sich (*qua* Vernunft) selbst zu regulieren (wie sie es bei amerikanischen Ureinwohner*innen und Schwarzen tut), dennoch befindet sich Nishida am Rand einer philosophischen Tradition, die ihr Zentrum in Europa hat und die nur ihre eigene Kultur und Bildung als solche anerkennt. Wenn Kant »Mensch« schreibt, so meint er immer wie ausschließlich Männer und darüber hinaus den ›weißen‹ Europäer. Die kantische Egalität verbirgt diese Exklusivität und macht sich selbst unangreifbar dadurch, dass sie marginalisierte Gruppen systematisch vom Diskurs ausschließt.

Hegels Einbindung der Geschichte kontra Kant fährt nicht besser. Zwar betont Hegel die *gewordene* Realität als genuinely neue und dennoch wirkliche, also nicht überzeitliche im kantischen Sinne, dennoch ist sie nicht zufällig. Wie Hegel in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* schreibt, ist »[d]ie Geschichte [der Philosophie] nicht eine Sammlung zufälliger Meinungen, sondern [ein] notwendiger Zusammenhang, in ihren ersten *Anfängen* bis zu ihrer reichen Ausbildung« (Hegel 1986, 15; kursiv im Original). Die Geschichte der Philosophie geht demnach der Begriffsbestimmung dessen, was Philosophie sei, voraus.

In diesem Kontext setzt Hegel die kontinuierliche Aktivität des Allgemeinen, welches sich in herausragenden Individuen ausdrücke und obschon es bei einigen Nationen (Hegel nennt China) zu einem geistigen Stillstand gekommen sei, so komme die Entwicklung selbst nie zum Stehen (vgl. ebd., 22). Anstatt hier die von Hegel behauptete notwendige Entwicklung der Philosophie als solche zu sehen, welche natürlich im Europa des frühen 19. Jahrhundert ihren besten Ausdruck findet, könnte man auch sagen, dass der eigenen Tradition eine vorgebliche Notwendigkeit untergeschoben wird, die sich nicht rechtfertigen lässt. Ähnlich wie Kant verwehrt auch Hegel sich gegen jegliche Form empirischer Kritik, indem er die »innere Geschichte« der Philosophie als Untersuchungsgegenstand stipuliert, der eine mehr oder minder zufällige »äußerliche Geschichte« gegenüberstehe (vgl. ebd., 26f.). Das Radikale an Hegels Vorstellung der Geschichte der Philosophie ist, dass ihr Gegenstand sich beständig den tradierten Formen entzieht und nach einem neuen Ausdruck sucht.

Hegel schließt die Einleitung mit einer Bewertung der indischen Philosophie ab. Obwohl Hegels Kenntnisse in dieser Hinsicht eher begrenzt sind, erlaubt er sich das Gesamturteil, dass »orientalische Vorstellungen« dazu dienten, den »harte[n], europäischen Verstand« abzutun (ebd., 169). Die Betrachtung des bestimmten Inhalts (der orientalischen Philosophie) sei »ganz gedankenlos, ohne Systematisie-

rung« (ebd.). Zweifelsohne bietet sich die »indische Philosophie«⁵, besonders die von ihm ausführlicher diskutierte buddhistische Philosophie nicht für eine Hypostasierung der phänomenalen Wirklichkeit an, wie wir am Beispiel Nāgārjunas exemplarisch gesehen haben. Ein anderes Projekt findet allerdings keinen Platz in Hegels Idealgeschichte der Philosophie und so muss sich die »orientalische Philosophie« mit einer Existenz auf der Stufe der mittelalterlichen Scholastik begnügen (vgl. ebd., 170).

Für Kant und Hegel liegt der Fokus der Philosophie also in Europa, wobei Kant einen augenscheinlich universalistischen Ansatz vertritt, dessen Voreingenommenheit erst durch seine im Ansatz empirischeren⁶ Werke offenbar wird. Hegel hingegen versteht die Philosophie zwar mit einer notwendigen Geschichte, deren Fokus liegt allerdings strikt im europäischen Raum und ist eng verknüpft mit den Fragen der europäischen Philosophietradition. In philosophischer Hinsicht wird die indische Philosophietradition, stellvertretend für alle »östlichen« Philosophien, bei Hegel explizit abgewertet, wobei Japan keinerlei Erwähnung findet. Hegels eindimensionale Idealgeschichte der Philosophie verneint Örtlichkeit zugunsten von Zeitlichkeit. Hegel betrachtet die indische Philosophie nicht als ein sich nach seiner eigenen Logik entwickelndes Gedankensystem mit einer mehr als 2000-jährigen Geschichte. Vielmehr wird die geographische Lokalität »Indien« mit einem historischen Vorläufer aus Hegels eigener Philosophietradition, »der Scholastik«, gleichgesetzt.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Nishidas Ortlogik, in Anlehnung an Gilles Deleuzes *kleine Literatur* (*littérature mineure*), als *kleine Philosophie* bezeichnen, wie ich im Folgenden ausführen möchte.

3. Nishidas kleine Philosophie

Deleuze entwickelt seine Theorie der kleinen Literatur am Beispiel von Franz Kafka. Er identifiziert drei entscheidende Eigenschaften, die eine »kleine« Literatur charakterisieren:

»Les trois caractères de la littérature mineure sont la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation« (Deleuze und Guattari 1975, 33). Anhand dieser drei Charak-

5 Hegel wirft die hinduistischen »Wedas« [Vedas] und buddhistische Lehren durcheinander, was wohl auch der Quellenlage zuzurechnen ist.

6 Von wirklich »empirischen« Werken zu sprechen verbietet sich bei Kants Einlassungen über indigene Völker, deren Bekanntschaft er nie gemacht und mit deren Lebenssituation er maximal durch Reiseberichte Dritter vertraut war.

teristika möchte ich aufzeigen, dass Nishidas Philosophie nachträglich als kleine Philosophie betrachtet werden kann.

Kreuzmaier folgend übersetze ich »mineure« mit »klein«, da die von Deleuze postulierte Minorität keine Minderwertigkeit, sondern vielmehr eine Ortszuweisung der Literatur schlechthin bezeichnet. Die sich in der kleinen Literatur ausdrückende Minderheit wird nicht durch zahlenmäßige Unterlegenheit, sondern durch ihre Position als Minderheit innerhalb eines Machtgefüges bestimmt. Kreuzmaier fasst zusammen: »Die Mehrheit ist das Homogene. Sie braucht die Norm zur Machterhaltung, zur Selbstkontrolle wie zur Selbstbestätigung. Dem kann die Minderheit Fluchtmöglichkeiten entgegenstellen, um dem Zwang der Homogenität zu entkommen« (Kreuzmaier 2010, 37).

Dieser Interpretation folgend muss gezeigt werden, inwiefern Nishida als Teil einer Minderheit im Deleuzschen Sinne verstanden werden kann, also auch welcher Homogenität er sich zu entziehen versucht. Vorausnehmend möchte ich sagen, dass die von Nishida entworfene Subjektivität im Kern eine sich-beständig-selbst-überholende ist. Inwiefern selbst Nishida eine Minderheit als auch eine Mehrheit darstellt, soll im Schlussteil thematisiert werden.

4. Deterritorialisierung

Durch die Deterritorialisierung sucht der*die Autor*in die Grenzen der Sprache. Sprache wird also auf eine neue ungewohnte Weise verwendet, die sich den Normen der Mehrheit entzieht. Nishida deterritorialisiert Philosophie in zweierlei Hinsicht: Er eignet sich Sprachen der westlichen Philosophietradition an (Deutsch und Englisch, aber auch Altgriechisch und Latein⁷) und nimmt selektiv Bezug auf die Geschichte der Philosophie. In diesem Sinne isoliert Nishida gezielt bestimmte Tendenzen in der Philosophie, um diese zu problematisieren.⁸ Er deterritorialisiert und rekontextualisiert also die westliche Philosophie selbst und nimmt ihr dadurch die, mit ihrer Vormachtstellung einhergehende, Möglichkeit zur Selbstbestimmung.

Zum zweiten kommentiert Nishida die Philosophie auf Japanisch, aber nicht im Jargon einer der intellektuellen Traditionen Ost-Asiens oder Japans (obwohl er buddhistische Terminologie einstreut⁹), sondern in einer kreativen Neuinterpretation des Japanischen selbst. Wie Adrian Parr anmerkt, versucht die Philosophie

7 Siehe Maraldo 2019.

8 Ein Beispiel hierfür ist Unterstellung eines latenten Geist-Körper/Subjekt-Objekt Dualismus in der westlichen Philosophietradition. Nishida's vielsagende Stille über Spinoza, Nietzsche und Freud ermöglicht eine derart scharfe Gegenüberstellung erst.

9 Für Beispiele aus Nishidas Frühwerk vgl. Dilworth 1969.

von Deleuze und Guattari, genau wie die Nishidas, den der westlichen Philosophie zugrunde liegenden Dualismus zu überwinden. Die Deterritorialisierung stellt in diesem Kontext »das kreative Potential eines Gefüges [*agencement*]« und eine Befreiung der Sprache dar, indem die fixen Verhältnisse aufgelöst und einer Neuorganisation verfügbar gemacht werden (Parr 2010, 69).¹⁰

Durch die Deterritorialisierung der europäischen Philosophie, wie auch der japanischen Sprache, findet genau die Bewegung statt, die Claire Colebrook schon als Merkmal einer kleinen Literatur bei Deleuze identifiziert: »[All] minor literature is directly political [...] because its mode of articulation takes voice away from the speaking subject to an anonymous or pre-personal saying« (Colebrook 2002, 113). Es geht also um eine Art des Sprechens, die dem*r Sprecher*in vorausgeht. Diese Art der vor-personellen Artikulation entspricht formal Nishidas Vorstellung einer subjektlosen Welt der Erfahrung, welche in den späten 1920er Jahren durch die Formel des »Sehens ohne Sehenden und Hörens ohne Hörenden«¹¹ eine affektive Artikulation erfährt.

5. Das Persönliche wird politisch

Wie Kreuzmaier ausführt, besteht die politische Dimension der kleinen Literatur nicht darin, dass ihre Aussagen dezidiert politisch seien, sondern darin, dass sie Alternativen erschafft (vgl. Kreuzmaier 2010, 38). Diese Eigenschaft verweist aber auch auf den Prozesscharakter der kleinen Literatur. Ähnlich wie Deterritorialisierung immer eine Reterritorialisierung nach sich zieht, so konstituiert der werdende Charakter der kleinen Literatur eine neue Homogenität, die immer zur Position der Mehrheit werden kann. In Nishidas Spätwerk passiert genau diese Wende und seine Philosophie wird *de facto* politisch anschlussfähig an die Positionen der imperialen japanischen Regierung.

John C. Maraldo kontrastiert die politische Wende in Nishidas Spätwerks mit der Tendenz, seine Werke als eher interkulturell denn politisch zu lesen, die sich in der Rezeptionsgeschichte durchgesetzt hat (vgl. Maraldo 1995, 183). Maraldo teilt auch seine Einschätzung, dass Nishida sich selbst nicht als politischen Philosophen gesehen habe (vgl. ebd., 185). Ich möchte mich an dieser Stelle nicht der Reihe der »Kaffeesatzleser« anschließen und über Nishidas persönliche Meinung fabulieren. Deleuzes und Guattaris Konzeption einer kleinen Literatur erlaubt es, Nishidas

10 »Perhaps deterritorialisation can best be understood as a movement producing change. In so far as it operates as a line of flight, deterritorialisation indicates the creative potential of an assemblage. So, to deterritorialise is to free up the fixed relations that contain a body all the while exposing it to new organisations« (ebd.).

11 Zitiert aus Maraldo 2019.

Philosophie als revolutionär im Ansatz zu sehen, bevor sie in den 1930er Jahren Teil des intellektuellen Mainstreams Japans wird.

Die Philosophie Nishidas wird »klein« gerade dadurch, dass sie die Sprache der Philosophie verändert. Das gleichzeitig eine neue japanische Sprache entsteht, wie oben angemerkt, mag ebenfalls eine Deterritorialisierung darstellen, ist hier allerdings nur peripher von Belang. Im Japan der Meiji-Zeit (1868-1912) konkurrieren Traditionalisten mit im Westen ausgebildeten japanischen Intellektuellen in einem Richtungsstreit *vis à vis* der japanischen Modernisierung. Nishidas Position in diesen Kontroversen ist für sich genommen interessant, aber zu komplex, um hier diskutiert zu werden.

6. Das kollektive Gefüge der Äußerungen

Ein Gefüge im Deleuzschen Sinne ist eine produktive Anordnung heterogener Elemente (vgl. Parr 2010, 18). Um diese Voraussetzung als erfüllt anzusehen, müssen wir fragen, welche Funktion Nishidas Philosophie erfüllt bzw. wie sie arbeitet. An dieser Stelle kommt die Entwicklung der Subjektivität bei Nishida in Kontrast zu Kant und Hegel zum Tragen. Die transzendente Einheit der Apperzeption bei Kant ist statisch, wohingegen das Subjekt bei Hegel sich erst durch einen historischen Prozess selbst als Weltgeist realisiert. Dass beide Konstrukte implizit oder explizit in Westeuropa lokalisiert sind, ist hier entscheidend.

Nishida erweitert das Hegelsche historische Subjekt um eine räumliche Dimension und entzieht ihm gleichzeitig den transzendentalen Grund. Das Selbst bei Nishida ist der Ort, an dem sich die Erfahrung des Selbst-Bewusstseins ereignet (vgl. Feenberg 1999, 34). Diese 1926 im Essay *Ort* (*basho* 場所) entwickelte Konzeption bleibt zunächst eine abstrakte Subjektivitätstheorie, die versucht ohne die Hypostasierung eines transzendentalen Subjekts auszukommen. Gleichzeitig versucht Nishida durch die Vorstellung des Ortes seine bisherigen Erklärungsansätze zu vereinigen. Der Ort ist gleichzeitig der Locus des Willens, der Selbstgewissheit wie auch der reinen Erfahrung (vgl. Krummel 2015, 64). Einem substantiellen Selbstverständnis wird somit gleichsam der Grund entzogen und das Selbst ist, sofern es bei Nishida existiert, nur eine Determination des Ortes des absoluten Nichts.

Die historische Bedingtheit der Philosophie bei Hegel entspricht einer räumlichen Bedingtheit bei Nishida. Der geschichtlich notwendigen Entwicklung bei Hegel steht eine räumliche Zufälligkeit bei Nishida entgegen. Diese ist nicht philosophisch begründet, sondern wird erst in den 1930er Jahren ein expliziter Fokus von Nishidas Philosophie. Zwar geht Nishida nach wie vor von einer uniformen Erfahrungswelt aus, allerdings führen verschiedene Interpretationen zu verschiedenen Wahrnehmungen derselben Wirklichkeit. Nishida wendet diese Vorstel-

lung auf die geschichtliche Welt an. Mit anderen Worten wird nun manches von dem, was vorher notwendig und unabdingbar schien, für Nishida relativ, und zwar bedingt durch die einsetzende Globalisierung. Der Horizont der eigenen Kultur kommt auf einmal in harten Konflikt mit anderen Kulturen (vgl. ebd., 216).

Dieser Konflikt ist in Japan besonders akut, denn die Zwänge der Modernisierung sind keineswegs extern. Vielmehr ist die Modernisierung ein Projekt, mit dem die japanische Elite eine Parität mit den westlichen Mächten erreichen will. Die dafür importierten westlichen Expert*innen, sowie die aus dem Westen übernommenen Wissensfelder¹² und die zum Zwecke des Studiums in westliche Länder entsandten Student*innen tragen alle dazu bei, den oft thematisierten Konflikt zwischen japanischer Tradition und internationaler Moderne nach Japan zu tragen. Dementsprechend sind die tatsächlich existierenden Kulturen keine transzendentalen Realitäten, sondern vielmehr Agglomerate aus durch »Sprache, Sitten und Gebräuche, Institutionen und Gesetze, Religion und Literatur« determinierten Einzelwesen (Lange 2011, 61).

Schluss

Die sich radikal selbst negierende Identität des Einzelnen ist im Endeffekt die treibende Kraft für den kulturellen Austausch bei Nishida. Diese kulturellen Konflikte sind im Japan der Meiji-Zeit besonders stark ausgeprägt. So glaubt der Philosoph Ōnishi Hajime (大西祝, 1864-1900), dass die japanische Poesie einer Spiritualität entbehre, die am besten durch einen Wandel hin zum Christentum erreicht werden könne (vgl. Marra 1999, 80). Okakura Kakuzō (岡倉 覚三, 1863-1913) hingegen berichtet von einer Begegnung mit einem »berühmten europäischen Maler« der den japanischen Vertretern seiner Zunft »Glauben in Selbstvertrauen« anmahnt, da ohne dieses »kein herausragender nationaler Stil« zu erzielen sei (ebd., 78). Diese Debatten darüber, welche kulturellen Attribute man vom Westen übernehmen solle und in welchen Hinsichten es besser sei, die eigenen Traditionen zu wahren, finden sich immer wieder im öffentlichen Diskurs Japans. Der gleiche Konflikt motiviert Tanizaki Jun'ichirō (谷崎 潤一郎, 1886-1965) in seinem Essay »Lob des Schattens« [陰翳礼讃, 1933] dazu, die Unvereinbarkeit japanischer Ästhetik mit westlichem elektrischen Licht zu monieren. Tanizaki argumentiert unter anderem, dass elektrisches Licht, wenn die Japaner es erfunden hätten, mit den ästhetischen Werten der japanischen Kultur in Einklang gebracht worden wäre und, dementsprechend, weniger hell und schlaglichtartig sei (vgl. Tanizaki 2010, 6).

In diesem Beitrag habe ich zunächst versucht, die Entwicklung von Nishida Kitarōs Ortlogik nachzuzeichnen. Hiernach wurde Nishidas Beschäftigung mit Sub-

12 Zu denen auch die akademische Philosophie zählt.

jektivität als eine Reaktion auf die gleiche Thematik bei Kant und Hegel diskutiert. In diesem Zusammenhang habe ich argumentiert, dass das Subjekt bei Nishida um eine räumliche Dimension erweitert wird, für die die unterschwellig eurozentristischen Ansätze von Kant und Hegel keinen Raum bieten. Um diesen Ansatz zu motivieren, griff ich auf Deleuzes und Guattaris Diskussion der kleinen Literatur zurück, die, in eine kleine Philosophie umgemünzt versucht, den philosophischen Mainstream durch Randperspektiven zu »torpedieren« und so Freiräume zu schaffen. Die deterritorialisierte Sprache der kleinen Philosophie ist eine Entfremdung des philosophischen Duktus in einer neuen Form des Japanischen bei Nishida. Hierdurch wirdn zugleich für das Japanische ein philosophisches Vokabular im Sinne des Mainstreams gewonnen und die Konzepte dieses Mainstreams einer kritischen Aneignung für den neuen Diskurs unterzogen.

Durch die implizite Kritik am Mainstream aus einer Randposition wird die kleine Philosophie Nishidas unmittelbar politisch. Das transzendente Subjekt wird durch ein sich wandelndes Subjekt-Ereignis am Ort des absoluten Nichts ersetzt. Hierbei ist anzumerken, dass Nishidas Philosophie in vielen Punkten eine polemische Verkürzung der westlichen Philosophietradition darstellt, welche dialektisch einer östlichen Philosophie gegenübergestellt wird. Das Gefüge der Aussagen dieser östlichen Philosophie ist keine Zusammenfassung einer existierenden Philosophietradition im westlichen Sinne, sondern konstituiert diese Tradition erst im Schreiben Nishidas selbst. Das Moment der Interkulturalität entsteht in dieser Konstellation durch die verschiedenen kulturellen Attribute, die in der zunehmend globalisierten Welt des 20. Jahrhunderts innerhalb von Individuen¹³ erstmals in Konflikt geraten.

Im Japan in und nach der Meiji-Zeit ist dieser Konflikt besonders akut und die Vorstellung, dass Japan als einziges Land der Welt die östliche spirituelle Tradition mit der westlichen Moderne vereinen kann, gewinnt besonders durch den Imperialismus an Gewicht.¹⁴ Auch bei Nishida ist Japan der Ort dieser Entwicklung, der Ort der Relativierung seiner eigenen Kultur (vgl. Maraldo 1995, 192). Wie Maraldo weiter argumentiert, sind viele Positionen Nishidas heute nicht mehr haltbar. So betrachtet Nishida Staaten als die Akteure des kulturellen Austauschs und seine Analyse bezieht sich immer auf die Interaktionen von Staaten in der globalen

13 Und Staaten, wie ich gleich noch ausführen möchte.

14 Shih, Huang und Huang (2011) zeigen wie Nishidas Philosophie dazu führt, Japan selbst zum Ort des absoluten Nichts zu machen, der als einziges die Gegensätze von Ost und West umschließt und somit zur Brücke zwischen beiden werden kann. Dies führt allerdings auch dazu, dass Ost und West als lediglich dialektische Opposition gesehen werden und Japan auf einer tieferen, der Realität näheren Ebene existiert. Dieses Narrativ rechtfertigt effektiv japanische Hegemonie Ansprüche in Asien und die Großostasiatische Wohlstandssphäre (大東亜共栄圏, daitōa kyōeiken).

Welt (vgl. ebd., 194). In diesem Sinne erkennt Nishida zwar die unterschiedlichen kulturellen Einflüsse an, postuliert gleichzeitig allerdings, dass sie vermittels des Staates zu einer uniformen nationalen Kultur zusammenwachsen. Diese Interpretation kann Konflikte innerhalb moderner multikultureller Staaten nicht erklären, sie verschwinden vielmehr hinter einer behaupteten nationalen Kultur.

Diese Stellen sind problematisch, weil sie den Gegebenheiten der heutigen Welt nicht länger entsprechen. Kulturelle Konflikte ereignen sich sowohl intra- als auch überstaatlich, was den Staat als Träger kultureller Identität schlicht unglaublich macht. Nichtsdestoweniger sind die Ressourcen für eine interkulturelle Philosophie bereits in Nishidas Ortlogik angelegt, da diese durchaus in der Lage ist, die widersprüchlichen kulturellen Attribute einer Einzelperson zu erklären. Ein weiteres Problem ergibt sich in Hinblick auf den Status der Kulturen selbst. Diese setzen sich bei Nishida aus verdinglichten metaphysischen Attributen zusammen, die lediglich verschiedentlich kombiniert werden und im Endeffekt auf die Sein-Nichts Dichotomie reduziert werden können (vgl. Lange 2011, 225ff.).

In Hinblick auf die Möglichkeit einer von Nishida inspirierten interkulturellen Philosophie als Praxis lassen sich drei Problemfelder identifizieren:

- a) Eine konsequente Ausarbeitung der oft kryptischen Ortlogik selbst, welche den Gültigkeitsbereich und Status derselben adäquat beschreibt.¹⁵
- b) Die Beantwortung der Frage, ob die Philosophie Nishidas überhaupt von der im *kokutai no hongī* (国体本義) *Wahre Bedeutung des Japanischen Volkskörpers*) postulierten Staatsideologie getrennt werden kann.¹⁶
- c) Eine interkulturelle Neuinterpretation von Nishidas Philosophie, die die Rolle von Staaten neu bewertet und konsequent die Frage nach dem Status von »Kultur« stellt.

Nishidas Philosophie liefert zweifelsohne einen wichtigen frühen Beitrag zur interkulturellen Philosophie, dennoch sind viele seiner Vorstellungen veraltet und von der in ihrer Einfachheit überkommenen Ost-West Dichotomie geprägt, die es zu überwinden gilt, wenn man Nishidas Denken konstruktiv weiterdenken möchte.

15 Hier wäre zum Beispiel die Frage zu klären, ob und inwieweit die Ortlogik überhaupt als Logik zu bezeichnen ist.

16 Lavelle (1994) untersucht dezidiert die Überschneidungen zwischen Nishida und dem *kokutai no hongī*. Shimizu (2011) bietet eine Literaturübersicht zum Thema und offeriert eine Interpretation, dernach Nishidas Philosophie von Ultranationalisten verfälscht appropriiert worden sei. Nishida hingegen habe ultranationalistische Ausdrücke übernommen und in deren Gegenteil verkehrt. Egal welcher Denkschule man folgt, eine umsichtige Analyse ist in jedem Fall nötig, um Nishidas eigene Philosophie aus den teils nationalistisch belasteten Formulierungen herauslesen zu können.

Literaturverzeichnis

- MMK Siderits, Mark und Shōryū Katsura. 2013. *Nāgārjuna's middle way*. Boston: Wisdom Publications.
- NKZ Nishida Kitarō [西田幾多郎]. 2002. Ed. Takeda Atsushi [竹田篤司]. *Nishida Kitarō zenshū Tōkyō*: Iwanami Shoten.
- Abiko, Seiya. 2000. »Einstein's Kyoto address: How I created the theory of relativity.« *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences* 31, 1: 1-35.
- Colebrook, Claire. 2002. *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari. 1975. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dilworth, David. 1969. »The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyū.« *Philosophy East and West* Vol. 19, 4: 409-421.
- Feenberg, Andrew. 1999. »Experience and culture: Nishida's path to the things themselves.« *Philosophy East and West* Vol. 49, 1: 28-44.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kleingeld, Pauline. 2019. »On Dealing with Kant's Sexism and Racism.« Letzter Zugriff 10.08.2020. <https://philarchive.org/archive/KLEODW>.
- Kozyra, Agnieszka. 2008. »Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition.« *Nichibunken Japan Review*. Letzter Zugriff 05.08.2020. <https://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/images/a/a7/JN2003.pdf>.
- Kreuzmair, Elias. 2010. »Die Mehrheit will das nicht hören. Gilles Deleuze Konzept der littérature mineure« *Helikon. A Multidisciplinary Online Journal* 1: 36-47.
- Krummel, John W. M. 2015. *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. Indiana: Indiana University Press.
- Lange, Elena Louisa. 2011. »Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarōs 西田幾多郎 (1870-1945) Weg zur Ideologie.« Dissertation, Universität Zürich.
- Larrimore, Mark. 2008. »Antinomies of race: diversity and destiny in Kant.« *Patterns of Prejudice* 42, 4-5: 341-363.
- Lavelle, Pierre. 1994. »The Political Thought of Nishida Kitarō.« *Monumenta Nipponica* Vol. 49, 2: 139-165.
- Maraldo, John C. 1995. »The problem of world culture: Towards an appropriation of Nishida's philosophy of nation and culture.« *The Eastern Buddhist* Vol. 28, 2: 183-197.
- Maraldo, John C. 2006. »The War over the Kyoto School.« *Monumenta Nipponica* Vol. 61, 3: 375-406.

- Maraldo, John C. 2019. »Nishida Kitarō.« The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition). Letzter Zugriff 25.07.2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nishida-kitaro/>.
- Marra, Michele. 1999. *Modern Japanese aesthetics: a reader*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nishida, Kitarō. 1999. *Logik des Ortes*. Darmstadt: WBG.
- Shih Chi-Yu, Huang Chi-Yu und Huang Chiung-chiu. 2011. »Bridging Civilizations through Nothingness: Manchuria as Nishida Kitarō's Place.« *Comparative Civilizations Review* Vol. 65, 65: 4-17.
- Shimizu, Kosuke. 2011. »Nishida Kitaro and Japan's interwar foreign policy: war involvement and culturalist political discourse.« *International Relations of the Asia-Pacific* Vol. 11, 1: 157-183.
- Tanizaki Jun'ichirō. 2010. *Lob des Schattens: Entwürfe einer japanischen Ästhetik*. Zürich: Manesse.

Die Kulturpsychologie und ihr Verhältnis zum Kolonialismus

Uwe Wolfradt

»Jetzt, wo Deutschland in seinen Kolonien mit Naturvölkern in unmittelbarer Berührung getreten ist, wird man bei uns den hohen praktischen Wert einer Psychologie der Naturvölker, die ich insofern Kolonialpsychologie nennen möchte, zu schätzen wissen, und nicht zu befürchten brauchen, daß, wie noch vor dreißig Jahren, eine Psychologie der Wilden als eine wilde Psychologie verspottet werde«
(Schultze 1900, III)

Einleitung

Die Psychologie im Allgemeinen ist eine relativ junge akademische Disziplin – dies gilt auch für die Kulturpsychologie im Besonderen. Historisch entstanden aus der Philosophie und Physiologie war die Psychologie bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts eine Unterdisziplin der Philosophie und wurde daher von Fachvertretern der Philosophie an den Universitäten vertreten. Als Geburtsstunde der Psychologie gilt das Jahr 1879, als Wilhelm Wundt (1832-1920) in Leipzig das erste Institut für Experimentelle Psychologie gründete. Nichtsdestotrotz war psychologisches Denken in vielen Wissenschaftsbereichen viel älter und noch im 19. Jahrhundert wurden die Grenzen zwischen den Disziplinen nicht deutlich bestimmt. Der Aufstieg der Psychologie im 19. Jahrhundert ist dabei eng mit den Entdeckungen in Physik, Chemie und Biologie und dem Aufkommen naturwissenschaftlicher Theorien und Methoden verbunden gewesen. Die Psychologie emanzipierte sich von der Philosophie, in dem sie naturwissenschaftliche Methoden wie das Experiment oder Messverfahren psychischer Phänomene, wie in der visuellen Wahrnehmung, einführte. Als eine »empirische Philosophie« wollte die Psychologie allerdings nicht verstanden werden. Wie auch andere Wissenschaften konnte die Psychologie sich folglich den

weltanschaulichen Strömungen nicht vollständig entziehen. Vorherrschend hierbei war der Evolutionismus am Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts, der von Herbert Spencer (1820-1903) ausgehend auch auf die Geistes- und Sozialwissenschaften Einfluss fand: Die feste Vorstellung, dass sich biologisch-organische Gebilde vom Einfachen (Primitiven) zum Differenzierten (Komplexen) entwickeln, wurde auf psychische Phänomene wie auf Kulturen angewendet (vgl. Wolfradt 2013). Diese Denkweise war ideal für den Kolonialismus ihrer Zeit, um indigene Völker als unterentwickelt und »primitiv« abzuqualifizieren und mit der Überlegenheit der eigenen Kultur als vermeintlich höherstehendes Kulturvolk die Kultivierung (Erziehung) und Missionierung fremder Völker zu legitimieren. Hierbei galt das Ziel, die Kulturhöhe eines Volkes – im Anschluss an aufklärerische Sichtweisen – über das Ausmaß seiner jeweiligen Naturbeherrschung zu bestimmen. Eine Kultur wäre demnach umso höherentwickelt zu beurteilen, je weniger Kraftaufwand zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse notwendig ist und damit mehr Zeit für eine intellektuelle Betätigung übrigbleibt. Die daraus abgeleitete »Kulturarmut« wurde als Mangel an logischem Denken, Willenskontrolle und mangelnder Aufmerksamkeit sowie Originalität aufgefasst (vgl. Boas 1914, 171). Im vorliegenden Beitrag soll verdeutlicht werden, wie auch evolutionistisches Gedankengut in die Psychologie als Völker- und Kulturpsychologie Eingang fand und wie die Psychologie als eine junge Wissenschaft ihre Erkenntnisse und Methoden auch für koloniale Ziele nutzte. Nachdem die historische Entwicklung der Kulturpsychologie dargelegt wird, soll am Beispiel der ethnopsychologischen Studien an indigenen Völkern in Melanesien vor dem 1. Weltkrieg verdeutlicht werden, welche weltanschaulichen Konzepte des Kolonialismus Einfluss auf die Psychologie nahmen. Schließlich wird am Ende des Beitrages die Frage aufgeworfen, ob die Psychologie eine besondere Affinität zu kolonialistischen Bezügen aufwies.

1. Kulturpsychologie – eine historische Hinführung

Die Kulturpsychologie kann als eine Unterdisziplin der Psychologie verstanden werden. Ihre historischen Wurzeln liegen im 19. Jahrhundert, in der sie mit den Bezeichnungen Anthropologie, Ethnopsychologie, psychologische Ethnologie oder Völkerpsychologie gefasst wurde. Ausgehend von der Etablierung einer Völkerpsychologie durch das Buch »Anthropologie der Naturvölker« von Theodor Waitz (1821-1864) und der Veröffentlichung der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft durch Moritz Lazarus (1824-1903) und Heymann (Hajim) Steinthal (1823-1899) vertrat Wilhelm Wundt ab 1860 die Position, die Völkerpsychologie als einen notwendigen und ergänzenden Zweig zur experimentellen Psychologie zu sehen, um soziale und entwicklungsbezogene Bedingungen individuellen Verhaltens und Erlebens zu untersuchen (vgl. Wundt 1863; Beuchelt 1974). In der Völker-

psychologie von Lazarus und Steinthal (1860) findet Wundt (1911) die Unterteilung in eine (1) völkergeschichtliche Psychologie, welche die allgemeinen Bedingungen und Gesetze des Volksgeistes ohne Berücksichtigung der einzelnen Völker und ihrer Geschichte erforscht, und in eine (2) psychologische Ethnologie, welche die besonderen Entwicklungsformen bestimmter Völker charakterisiert. Demgegenüber möchte Wundt (1888) eine eigene Völkerpsychologie begründen, in der nicht wie bei Lazarus und Steinthal der Allgemeinen Kulturgeschichte der Vorrang gegeben wird, sondern der naturhaften Betrachtung der menschlichen Vorgeschichte, die auf allgemeinen Prinzipien der physiologischen Psychologie beruhen soll. In seiner Völkerpsychologie berücksichtigt er daher nur Kulturphänomene wie Sprache, Mythos und Sitten, die eine allgemeinspsychologische Betrachtung erfordern (vgl. Wundt 1888). Er folgt dabei der evolutionistischen Auffassung einer Stufenlehre: 1. Primitives Stadium, 2. Totemistisches Zeitalter, 3. Zeitalter der Helden und Götter und 4. Entwicklung zur Humanität (vgl. Wundt 1912).

Die Völkerpsychologie Wilhelm Wundts konnte ihren Anspruch, eine Allgemeine Psychologie kultureller Phänomene zu sein, nicht erfüllen. Vielmehr blieb diese auf ethnographischen Quellen basierende Völkerpsychologie eine bloße psychologische Kulturgeschichte. Kulturphänomene als Gegenstände einer einseitig naturwissenschaftlich ausgerichteten Psychologie erfuhren keine besondere wissenschaftliche Würdigung. Dennoch wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine eigene Kulturpsychologie gefordert: Stern, der den Begriff ›Kulturpsychologie‹ einführt (vgl. Stern 1920, 286), wendet sich gegen eine isolierte Betrachtung des Menschen in der experimentellen Psychologie und vertritt die Auffassung, dass das Denken und Fühlen, Streben und Werden des Menschen neben seiner biologischen Ausstattung auch als Ergebnis der Prägung durch eine kulturelle Gemeinschaft aufzufassen ist (vgl. ebd., 273). Er kommt zur Feststellung: »Alle Kultur ist letzten Endes ein psychischer Vorgang, und alle Kulturwissenschaft führt auf psychische Geschehnisse zurück« (ebd., 284). Eine Kulturpsychologie, die sich auf ihre geisteswissenschaftlich-hermeneutische Tradition besinnt, konnte sich erst spät etablieren. Mit Boesch (1980), Shweder (1990) und Cole (1996) wurde eine Cultural Psychology entwickelt, die Kultur als einen semiotischen Bedeutungs- und Handlungskontext für das individuelle Verhalten und Erleben versteht, der über die Einübung sozialer Praktiken Einfluss auf das Denken und Fühlen der Individuen einer Gemeinschaft nimmt. Im Gegensatz zu einer bloß kulturvergleichenden Perspektive der Mainstream Psychologie (Cross-Cultural Psychology) bemüht sich die Kulturpsychologie um eine qualitativ-interpretative Behandlung psychischer Phänomene, um die unterschiedlichen kulturellen Bedeutungsebenen von Wahrnehmungs- und Denkmustern oder Emotionen (wie Schuld oder Scham) identifizieren zu können (vgl. die Darstellung bei Boesch & Straub 2007).

2. Kulturpsychologie und Kolonialismus

Man könnte leicht den Eindruck gewinnen, dass die Völkerpsychologie oder Kulturpsychologie ein rein deutsches Projekt war. Allerdings gab es zur Psychologie der ›Naturvölker‹ auch in den Kolonialnationen Großbritannien und Frankreich eigenständige Beiträge. Beispielhaft sollen dies zwei Fachvertreter zeigen: Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) in Frankreich, der mit seinen Beiträgen zum primitiven Denken und Fühlen den Naturvölkern ein prälogisches und damit fälschlicherweise unlogisches Verständnis zuschrieb (vgl. Wolfradt 2020) oder William Halse Rivers (1864-1922), der als englischer Psychologe 1898 an der interdisziplinären Torres-Strait-Island Expedition (Inselgruppe zwischen Neuguinea und Australien) der Universität Cambridge teilnahm, um mittels psychologischer Experimente u. a. das Farbsehen indigener Völker zu untersuchen (vgl. Herle und Rouse 1998). Ziel dieser Expedition war es »to enrich the interpretation of ethnology by the insights of psychology« (Gladwin 1961, 138, zit. in Beuchelt 1974, 81). Psychologische Erkenntnisse und Methoden sollten zum besseren Verständnis indigener Kulturen beitragen. Im Folgenden sollen diese europäischen Versuche aber nicht im Fokus stehen, sondern nur die deutsche Kulturpsychologie und ihr Verhältnis zum Kolonialismus beleuchtet werden. Das Deutsche Reich hatte nach der Reichgründung 1871 erst spät Ambitionen für überseeische Kolonien und Schutzgebiete erkennen lassen: Neben Afrika (Togo, Kamerun, Deutsch-Südwestafrika [das heutige Namibia] und Deutsch-Ostafrika [das heutige Tansania]) und China (Tsingtau) besaß das Deutsche Reich in der Südsee in Mikronesien (Marianen, Karolinen, Palau-Inseln), in Melanesien (der nordöstliche Teil von Neuguinea mit Kaiser-Wilhelm-Land, dem Bismarck-Archipel und den Salomon-Inseln) sowie in Polynesien (Westsamoa, die Inseln Savai und Upolu) Kolonialgebiete. Die Zeit des deutschen Kolonialismus war nur von kurzer Dauer, längstens 30 Jahre seit 1884. Nach dem verlorenen 1. Weltkrieg wurde Deutschland im Vertrag von Versailles 1919 die Kontrolle über sämtliche Kolonien entzogen. Osterhammel findet zur folgenden Definition:

»Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen« (Osterhammel 1995, 21).

Das Deutsche Reich war bestrebt (wie auch die anderen Kolonialmächte), die Kolonien wirtschaftlich auszubeuten, Siedlungskolonien (z. B. Deutsch-Südwestafrika) für den Bevölkerungsüberschuss zu gründen und die Kolonien mit ihren Häfen als Kohlestationen für die eigene Kriegs- und Handelsmarine

zu nutzen und damit den überseeischen Machtanspruch auszudrücken. Das Deutsche Reich investierte allerdings mehr in die Infrastruktur der Kolonien als es wirtschaftlich herausbekam. Der Staatssekretär im Kolonialamt Bernhard Dernburg (1865-1937) propagierte 1906 nach den blutigen Kolonialkriegen gegen die Nama und die Herero in Deutsch-Südwestafrika 1904-1908 und deren Kritik in der deutschen Öffentlichkeit daran eine rationalere Kolonialpolitik, die an den Wissenschaften ausgerichtet werden sollte (Probst 1990; 1992). Eine Kulturmission wird vorgegeben, welche die Kolonisation für die Ausbeutung der Ressourcen und Menschen für die Wirtschaft der Kolonialmacht, im Gegenzug ihre höhere Kultur und sittlichen Maßstäbe den Kolonien verspricht. Die sozialdarwinistische Sichtweise des Verhaltens der indigenen Kolonialvölker findet sich seinerzeit in verschiedenen Wissenschaften, in den Feststellungen von der ›Minderbegabung‹ und ›Arbeitsscheue‹ der ›Neger‹, die ›prädeterminiert ... zum Knechte der Herrenvölker seien‹, münden (Zache 1906). Neben dieser inhumanen Abwertung zog der Exotismus der indigenen Völker die Deutschen in die Völkerschauen der Zoologischen Gärten, wo sie die inszenierten Tänze und Rituale bestaunen durften. Der Psychologie kommt nach Dernburg eine herausragende Rolle für die Kolonialpolitik zu:

»[...] keiner aber kann auskommen, ohne die Kenntnis der betreffenden kolonialen Sprachen, ohne ein eifriges Studium der Psychologie der Eingeborenen [...], ohne biologische und andere naturwissenschaftliche Vorkenntnisse« (Dernburg 1912, 26).

In der Hansestadt Hamburg wurde 1908 ein Kolonialinstitut zur Vorbereitung auf die koloniale Praxis in Wirtschaft und Verwaltung gegründet, wo auch für das bessere Verständnis der Kolonialvölker ›Negerpsychologie‹ unterrichtet werden sollte (vgl. Gothsch 1983; Probst 1990). Dieses psychologische Verständnis fremder Kulturen folgte nicht nur wissenschaftlichen Bedürfnissen, sondern primär ökonomischen Nützlichkeitsüberlegungen. Richard Thurnwald (1869-1954), ein Österreicher, der als Ethnologe am Völkerkundemuseum in Berlin arbeitete, schreibt in der Kolonialen Rundschau 1910:

»Die richtige Verwertung der eingeborenen Arbeitskraft führt zur Nutzung jedes Rassenschlags nach seiner Leistungsfähigkeit, zur Schichtung nach seiner Tätigkeit, zu einer geordneten Symbiose. Aus dem Chaos des Nebeneinander wächst die Ordnung des Übereinander entsprechend der individuellen Anlage und Eignung heraus. Das ist die Organisation, welche die Wirtschaft des Europäers bringt, der die Muskeln des Eingeborenen nach seinem Geiste lenkt und ihre Leistungen den von ihm erstrebten Zwecken einfügt. So werden die fernen Südsee-Insulaner wirksame Räder im Haushalt der Menschheit« (Thurnwald 1910, 632).

Der Einsatz psychologischer Kenntnisse und Methoden für die Beurteilung der Seele der Naturvölker wird nun am Beispiel Richard Thurnwalds ethnopsychologischen Untersuchungen in Melanesien aufgezeigt werden.

3. Die ethnopsychologischen Untersuchungen von Richard Thurnwald in Melanesien

Angeregt durch die britische Torres-Strait-Island Expedition der Universität Cambridge im Jahr 1898 suchte Thurnwald (1912) im Jahr 1906 Kontakt zu dem Berliner Psychologen Carl Stumpf (1848-1936), der sich zusammen mit seinem Mitarbeiter Erich Moritz von Hornbostel (1877-1935) auch mit kulturvergleichenden Fragen der Musik und Ästhetik beschäftigte. Hierbei ging es Thurnwald darum, Anregungen zur ethnopsychologischen Forschung für seine anstehende Neuguinea-Reise zu erhalten. So nahm er am II. Kongress für experimentelle Psychologie vom 18. bis 21. April 1906 in Würzburg teil, um mit verschiedenen Wissenschaftlern mögliche Fragen und Methoden aus allen psychologischen Fachgebieten zu sammeln, die für seine ethnopsychologische Forschungsreise von Nutzen sein konnten. Fragesammlungen dieser Art wurden bereits durch den niederländischen Ethnologen Sebalduß Rudolf Steinmetz (1862-1940) zur Erforschung des sozialen Lebens der Völker angelegt. Neben Forschern sollten auch Missionare, Kolonialbeamte, Lehrer, Pflanzler und Händler die Methoden anwenden, um die so erhobenen ethnopsychologischen Daten auf einer breiteren Basis später vergleichend auszuwerten. Im Jahr 1912 konnte er eine Fragesammlung bzw. Methodik zu folgenden Bereichen vorlegen: (1) Farbwahrnehmung, (2) Gedächtnis, Auffassung, Suggestibilität, (3) Phonologische Aufnahme *primitiver* Sprachen (4) Zeitschätzung, Gebärdensprache und natürliche Lautsprachsymbole, (5) optische Raumwahrnehmung und (6) Zeitbestimmung, Zählen, Zeichnen und Kunst, Soziologie, Weltanschauung, Überzeugungen und Denkweisen.

Thurnwald hält fest:

»Das Studium des menschlichen Geistes kann daher der Berücksichtigung des Sozialen nicht entraten, ohne das seine höhere Entwicklung undenkbar wäre. Umgekehrt vollzieht sich keine soziale Änderung und kommt keine Kulturercheinung zustande ohne psychische Prozesse« (Thurnwald 1912, 1).

Im Zentrum jeder ethnopsychologischen Untersuchung steht das Individuum als Repräsentant der Gruppe. Die ethnopsychologische Forschung sollte hierbei eine differentielle Perspektive einnehmen, d. h., die psychologischen Verschiedenheiten der Menschen stärker in den Blick nehmen (vgl. Thurnwald 1913, 1). Thurnwald (1912) erkennt bei der ethnopsychologischen Untersuchung an Indigenen wesentliche Fehlerquellen: Neben den individuellen Unterschieden der Untersuchten

sieht er Störvariablen wie Lärm, oder Unterbrechungen, der Einfluss des Untersuchungsleiters auf die Untersuchten als auch die Nichtverwendbarkeit von Messapparaten (aufgrund Transport, Witterung, Fehlen von Elektrizität) sowie Probleme bei der sprachlichen Verständigung durch Hinzuziehung von Dolmetschern und Informanten (vgl. Wolfradt 2010). Thurnwald führte insgesamt zwei Expeditionen nach Melanesien und Mikronesien durch: Von 1906 bis 1909 bereiste er Palau, Yap und Ponape (Mikronesien) und das Bismarck-Archipel sowie die Salomonen (Melanesien), von 1912 bis 1914 besuchte er das mittlere und obere Sepikgebiet in Neuguinea (Melanesien). Bereits bei seiner ersten Forschungsreise wendete Thurnwald ethnopsychologische Methoden an: So wurden Untersuchungen durchgeführt zur Druckfähigkeit der Hand (rechts und links mittels eines Kraftmessers), zur Farbwahrnehmung (Differenzierung verschiedenfarbiger Wollproben), Bezeichnung von Farben (Benennen verschiedenfarbiger Wollproben), Aufmerksamkeit und Merkfähigkeit (nach Verdecken, Anordnung der Wollbündel in der richtigen Reihenfolge; Beschreibung von Motiven auf zuvor kurz dargebotenen Ansichtskarten – 5 Sekunden – Nachstellen von stereometrischen Körpern wie Zylinder, Würfel und Pyramide etc.), Suggestion (Fragen nach der Richtigkeit der Anordnung einer zuvor gelegten Aufgabe zur Erfassung der Irritierbarkeit und Beeinflussbarkeit), Zählen (Präsentieren von einer Anzahl von Streichhölzern auf einem Tisch und Messung der Zeit bis zur Feststellung der Anzahl) sowie Assoziationsfähigkeit (Fantasie, durch Präsentation von Bildern/Figuren wie Kreise, Spirale etc. verbunden mit der Frage *Womit hat das Ähnlichkeit?*). Ferner untersuchte Thurnwald den bildhaften Ausdruck durch freies oder induziertes Zeichnen (z. B. durch stereometrische Körper oder natürliche Gebilde wie Tiere oder Pflanzen). Schließlich analysierte er noch die Sprache (z. B. Wortbildung und Sprachaufbau) und die Geistesverfassung (Intelligenz, Affekt, Aufmerksamkeit, Ermüdung, Wissen, europäischer Einfluss und Erziehung, vgl. Thurnwald 1913). Neben diesen ethnopsychologischen Untersuchungen studierte er insbesondere auf der Salomonen-Insel Bougainville die Volkslieder der indigenen Bevölkerung (vgl. Wolfradt 2016).

Bezüglich der ethnopsychologischen Untersuchungsergebnisse seiner Reisen nach Neuguinea stellt Thurnwald bei den Zeichnungen ein »bloß konturenhaftes Andeuten ohne Eingehen auf spezielle Merkmale oder gar individuelle Unterschiede« fest (Thurnwald 1913, 71). Hier kommt es zu einer zerlegend-beschreibenden Darstellungsweise (konkretistische Betrachtung), bei welcher das Herausheben des Bildes aus der Wirklichkeit nicht gelungen ist, aber auch gar nicht angestrebt wird. Zudem werden die Fläche und die Farbe beim Zeichnen von Objekten durch die Versuchspersonen nicht ausreichend berücksichtigt. Ferner sind den Versuchspersonen räumliche Perspektive beim Zeichnen – Kindern gleich – unbekannt. Demgegenüber haben die Eingeborenen große Schwierigkeiten bei der Wahrnehmung europäischer Kunstwerke, die ihnen als Kopien vorgelegt wurden: Hier sind es Landschaftsbilder, die in schwarz-weiß präsentiert werden, die zu Problemen der

Objektdifferenzierung (z. B. Fluss und Himmel auf dem Bild zu unterscheiden) führen. Ein weiteres Problem ist die korrekte Identifikation des Geschlechtes von dargestellten Personen. Hierbei konzentrieren sich die Indigenen bei der Betrachtung von Bildern überwiegend auf Details, ohne das Gesamtbild von der Bedeutung her zu verstehen.

Bezüglich der Geistesverfassung der indigenen Befragten nimmt Thurnwald an, dass diese über eine eher *passive* allgemeine Verfassung, d. h. herabgesetzte Aktivität verfügen. Sie passten sich an die Natur an, ohne sie zu verändern. So schreibt Thurnwald: »Man geht Hindernissen aus dem Wege, aber man bewältigt sie nicht« (Thurnwald 1913, 100). Bezüglich des Gefühlslebens der Indigenen stellt Thurnwald einen *Mangel an sicherer Steigerung der Affekte* fest, der sich darin zeige, nur das zu tun, wozu sie in Stimmung sind. Ferner haben die Indigenen nach Thurnwald Schwierigkeiten sich auf einen oder mehrere Gegenstände zu konzentrieren, und sie werden schnell müde, wenn sie ihre intellektuellen Kräfte einsetzen sollen. Im Vergleich hierzu stellten sie Fleiß und Ausdauer bei monotonen, automatisierten Arbeiten unter Beweis, also häufig Aktivitäten, die nur ihre Muskelkraft erfordern (z. B. Heraushauen eines Paddelruders aus einem Stamm). Bezüglich ihrer höheren kognitiven Fähigkeiten hätten die Indigenen nur Wissen über ihre Mitmenschen und die Natur. Die Indigenen benutzten hierbei eher abstraktere Kategorien (z. B. bei den Verwandtschaftsverhältnissen). Sie verfügen – so Thurnwald – über ein *naives Gefühl der Egozentrität*, welches sich in einer hohen Identifizierung mit der Gruppe ausdrückt. Dies wird z. B. in dem Mitfühlen mit den Schmerzempfindungen des anderen deutlich; ein Mann wird krank, wenn seine Frau krank wird. Demgegenüber ist Mitgefühl oder soziale Anteilnahme im europäischen Sinne nach Thurnwald den Indigenen jedoch unbekannt; sie zeigen vielmehr Schadenfreude über das Leiden anderer und haben kein Mitleid mit Kranken und Schwachen anderer Gruppen. Die Indigenen zeigen in erster Linie Interesse an der Lebenserhaltung ihrer Gemeinschaft und nicht an der Behandlung komplizierter Sachverhalte (z. B. Mondwechsel oder die Entwicklung von der Raupe zum Schmetterling). Sie verfügen nur über Wissen hinsichtlich ihrer unmittelbaren Umgebung. Thurnwald stellt hierzu fest: »Die Objekte kennt der Eingeborene, er ist Sammler, aber nicht Denker« (Thurnwald 1913, 105).

Ferner zeigen die Indigenen nach Thurnwald kein Interesse an ihrem eigenen Alter noch für die Vorfahren über den Großvater hinaus. Ebenso ist das Zeitverständnis an den Augenblick gebunden (*»der Zeitenverlauf kann sich nur an das Gegebene haften«*), der Tagesablauf wird durch Feste bestimmt, die sich nicht an Ereignissen der Natur (z. B. Gestirne) orientieren, sondern an das menschliche Leben selbst (z. B. Hochzeiten, Hausweihen etc.). Die Welt der befragten Indigenen ist durch Zauber und Magie geprägt. So herrscht z. B. ein Namenszauber vor, wonach durch Aussprechen des Namens die Sache selbst gemeint ist oder beherrscht werden soll, beispielsweise durch die Vermeidung des Namens böser Geister.

Aus der heutigen Perspektive sind die Darlegungen Thurnwalds gegenüber fremden Kulturen herablassend, rassistisch und von sozial-evolutionistischen Überzeugungen durchdrungen. Ihre Funktion ist es, eine angebliche kulturelle Überlegenheit der Europäer*innen herauszustellen und die Beherrschung der Kolonialvölker wissenschaftlich zu legitimieren. Unberücksichtigt bleibt, dass die Lebensweise der Indigenen eine bestmögliche Anpassung an die sozialen, geographischen und ökologischen Bedingungen der Welt in Neuguinea darstellen. Ein*e Europäer*in hätte größte Schwierigkeiten in dieser Umwelt überhaupt zu überleben. Somit spiegeln die Betrachtungen Thurnwalds den allgemeinen Zeitgeist gegenüber fremden Kulturen vor dem 1. Weltkrieg wider, der von kultureller und biologischer Herablassung geprägt war.

Deutlich wurde dieser Aspekt auch in seiner Habilitationsschrift *Psychologie des primitiven Menschen*, die auch in der Psychologie große Beachtung gefunden hat. Hier verdeutlicht Thurnwald noch einmal grundlegend die Bedeutung der Psychologie für die Völkerkunde und die wesentlichen Faktoren für die Geistesverfassung von Naturvölkern:

»In einer Kultur spiegelt sich die Psyche eines Volkes. Aber die Kultur eines Volkes ist nicht allein durch den augenblicklichen Stand seiner Psyche bedingt. Sie hängt noch von einer Reihe weiterer Faktoren ab: von den äußeren und inneren Voraussetzungen, sich zu entfalten und zu gestalten. Die äußeren Voraussetzungen bestehen in dem, was die Natur bietet, sie sind gegeben durch die natürlichen Grenzen des Lebensraumes und die Möglichkeiten, von Nachbarn zu erwerben und zu lernen. Die inneren Voraussetzungen hängen von den affektiven und den besonderen intellektuellen Veranlagungen ab. Wir können uns Kultur und Psyche eines Volkes auch nicht ohne das individuelle Schicksal der Gruppe oder der Gruppen, die es zusammensetzen, vorstellen, also nicht ohne seine ganze historische Vergangenheit, die bewußt oder unbewußt in ihm lebt und wirkt« (Thurnwald 1922, 155).

Für die Ethnopsychologie bedeutsam sind hier seine folgenden Befunde:

- a) Die affektiven Äußerungen und körperlichen Bewegungen bei den Indigenen sind übersteigert.
- b) Den Indigenen fehlt eine kritische Haltung gegenüber der Welt. Sie nehmen die Dinge, so wie sie diese wahrnehmen (Tendenz zu optischen Täuschungen) und auch Vorstellungen und Träume werden als real betrachtet.
- c) Der Einzelne ist eng an die Gemeinschaft gebunden.
- d) Die Indigenen neigen zu Perseveranz, d. h. Rituale und Themen im Gespräch werden zwanghaft wiederholt.

Ganz in der Denktradition von Völkertypen trifft er auch Charakter-Einschätzungen einzelner Völker (vgl. Thurnwald 1910). So sind die Mikronesier*innen und Polynesier*innen ihm zufolge intelligent und weisen eine gute soziale Organisation auf. Aufgrund des erschlaffenden Klimas sind sie jedoch zur körperlichen Arbeit wenig brauchbar. Durch Ausbildung können sie auf anspruchsvollere höhere berufliche Tätigkeiten in Handwerk und Handel vorbereitet werden. Die Melanesier*innen sind insgesamt weniger intelligent – so Thurnwald – und können deshalb bei guter Ernährung und Pausen eher zu körperlicher Arbeit und einfachen Dienstleistungen herangezogen werden. Die »Gebirgs-Völker« haben die schwächste Intelligenz und neigen zu rascher Ermüdung und sind daher für einfache Waldarbeiten geeignet (Roden). Die »Kai Leute« schließlich, die Bewohner*innen des Sattelbergs in Neuguinea können allgemein als Soldat*innen und gute Arbeiter*innen herangezogen werden. Neben der ethnopsychologischen Eignungsfeststellungen präsentiert Thurnwald auch Hinweise auf arbeits-, gesundheits-, ernährungspolitische sowie rassenhygienische Maßnahmen. Ziel sei es, einen Bevölkerungstypus zu erhalten, der eine bessere klimatische Anpassungsfähigkeit aufweise. Hier favorisierte er Mischung zwischen Europäer*innen und Mikronesier*innen/Polynesier*innen:

»Die Mischungsergebnisse der ersteren Gruppe (Mikronesier und Polynesier), die wie erwähnt zweifellos intellektuell viel höher und der weißen Rasse nähersteht, sind namentlich bei wiederholter weißer Beimischung, also bei Viertel- und Achtelblut als nicht ungünstig« (ebd., 631).

Thurnwald (1922) möchte seine Beschreibung der mentalen Verfassung der Naturvölker nicht als eine Psychopathologisierung nach Freud verstanden wissen, der in Totem und Tabu bekanntlich neurotische Tendenzen bei *Primitiven* konstatierte und Primitive mit Kindern gleichsetzte (vgl. Freud 1913).

Die ethnopsychologischen Studien an den Südseevölkern haben zum Ziel, für die Kolonialpraxis konkrete Handlungsanweisen und Schlussfolgerungen zu formulieren. Bei Thurnwald steht zum einen die psychologisch richtige Behandlung der Arbeitskräfte im Vordergrund, da die Indigenen wichtig für die Bewirtschaftung der Kolonien sind. Bezüglich der Einstellung gegenüber den Indigenen zeichnet sich Thurnwald durch eine ambivalente Haltung aus. Er zeigt Verständnis für die Bedürfnisse und den Vorstellungen von Recht und Moral bei den Indigenen und erklärt die Unterschiede in der Arbeitskultur der Indigenen (»faul und renitent«) mit den Gewohnheiten, z. B. Unterbrechungen durch Spiele.

Es gehört zu den Besonderheiten, dass die ethnopsychologischen Untersuchungen Thurnwalds in Melanesien die Blaupause für ethnopsychologische Untersuchungen im Rahmen der NS-Rassenideologie bildeten. Joachim Hippius (1905-1945) wollte Anfang der 1940er Jahren eine empirische Völkerpsychologie begründen. Im Zentrum stand die wissenschaftliche Begleitung der Besatzungspolitik und die Feststellung der psychologischen Eignung bestimmter Bevölke-

runksgruppen in Osteuropa, wie den Volksdeutschen (z. B. aus dem Baltikum und Bessarabien) bezüglich einer möglichen Ansiedlung in den annektierten Gebieten. Unter Verwendung psychologischer Methoden (z. B. Erzähltests, Prüfungen handlicher Fähigkeiten, nicht-verbale Intelligenzprüfungen) sollte festgestellt werden, ob eine Germanisierung von »polnisch versippten Volksdeutschen oder rassistisch wertvollen Polen« möglich sei (Hippius u. a. 1943). Ohne hier auf die Details dieser ethnopsychologischen Untersuchungen eingehen zu wollen, soll verdeutlicht werden, dass ethnopsychologisches Wissen und Methodik auch nach der deutschen Kolonialzeit, nämlich während der NS-Zeit Anwendung fand.

4. (Kultur-)Psychologie als eine koloniale Wissenschaft?

Die Verwertung von psychologischen Erkenntnissen für kolonial-imperiale Ziele muss sicherlich in ihrem zeithistorischen Kontext verstanden werden. Jede der Wissenschaften der Kolonialmächte wurde zu diesem Zweck verwendet, die Psychologie blieb keine Ausnahme. Hierbei bildete das evolutionistische Gedankengut die Grundlage dafür, eine koloniale Praxis zu legitimieren, indem Menschen als auf einer niedrigeren Kulturstufe stehend betrachtet wurden. Die in der Psychologie entwickelten Modelle und Theorien spiegelten dabei die Ideen und Lebensanschauungen der europäischen und us-amerikanischen Mittel- und Oberschicht wider. Diese psychologischen Modellvorstellungen können daher nicht nur als ethno- sondern auch soziozentrisch charakterisiert werden. Erst mit den Unabhängigkeitsbewegungen nach 1945 konnten die ehemaligen Kolonien einen eigenen Weg gehen. Zunächst waren die Eliten noch von Kolonialmächten beeinflusst und reflektierten zu wenig die impliziten Muster der kulturellen Dominanz (vgl. Okazaki, David und Abelman 2008). Doch bald etablierte sich der Wunsch, eine indigene Psychologie zu begründen, welche die lokalen historischen Denk-traditionen mit den westlichen Modellen der Psychologie verknüpfen wollte. Ziel war es keinesfalls eine kulturell relativistische Position zu vertreten, sondern den Versuch zu unternehmen, mittels verschiedener Disziplinen aus verschiedenen kulturellen Räumen universelle psychologische Prinzipien identifizieren zu können (vgl. Chakkarath 2007). Dass sich der Kolonialismus aufgrund seiner obsessiven Gewaltwirkung auf die Seele der Kolonisierten auch nach der Unabhängigkeit von den Kolonialmächten legte, machte der Psychiater und postkoloniale Vordenker Frantz Fanon (1925-1961) zum bestimmenden Thema seiner Arbeit. Er zeigte, dass die kolonialen Regime die Unterscheidung von Zivilisierten (Kolonialmacht) und Wilden (Kolonie) in den Köpfen zementierte und immer weiter die dehumanisierende Wirkung des Kolonialismus auf den Bereich des Psychologischen ausweitete, indem biologische (rassistische) und psychologische Erklärungen für den indigenen Charakter herangezogen wurden (vgl. Fanon 1965; ausführlicher bei Hildenbrandt 2021 in diesem Band). Besonders wird

dies an der »kolonialen Mentalität« bei Gemeinden von Philipinos in den USA, der ehemaligen Kolonialmacht der Philippinen deutlich. Amerikanische Philipinos verwenden Produkte, die ihre Haut weißer erscheinen lassen, da sie überzeugt sind, Weißere wären den Nicht-Weißen kulturell überlegen. David und Okazaki (2006a, 2006b) fanden in ihrer Forschung unter amerikanischen Philipinos heraus, dass sie Dinge, die sie mit den Philippinen verbinden mit Ideen von Unterlegenheit, Unangenehmem und Unerwünschtheit assoziiert sind, d. h. unbewusst wirken alte koloniale Denkmuster auf die ehemals Kolonisierten. In einer historischen Studie zeichnet Sunil Bhatia (2002) die Rolle der euro-amerikanischen Psychologie für die »orientalistische« Konstruktion des indigenen »ursprünglichen« Menschen nach. Dabei fanden die evolutionistischen und biologisch-rassischen Überlegungen der britischen Psychologen Herbert Spencer und Francis Galton Eingang in die Psychologie, welche die Indigenen als Menschen auf dem geistigen Niveau von Kindern konstruierte. Die Psychologie – so Bhatia – half, dass diese Überlegungen zur kolonialistischen Ideologie beitragen konnten und einem kulturellen Imperialismus Vorschub leisteten. Bhatia zeigt auf, dass indische Psycholog*innen die britischen orientalistischen Bilder internalisierten und damit eine zweite Kolonisierung der Psychologie vorantrieben. Er fordert von einer globalen Psychologie eine verstärkte Kooperation zwischen westlichen und nicht-westlichen Psycholog*innen, um sich über einen kulturtheoretischen Rahmen über indigene Traditionen, lokale Praktiken und Gemeinschaftsnetzwerke zu verständigen, der geeignet ist, Lösungsmöglichkeiten für psychologische Alltagsprobleme der Menschheit zu finden. Grundlage dieser Verständigung muss aber zunächst die Entwicklung eines historischen Bewusstseins sein, das die impliziten Bilder, Narrative und Vorstellungen bezüglich grundlegender Konzepte des menschlichen Lebens sichtbar machen, und damit eine globale Perspektive ermöglichen kann.

Literaturverzeichnis

- Beuchelt, Eno. 1974. *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*. Meisenheim: Hain.
- Bhatia, Sunil. 2002. »Orientalism in euro-american and Indian psychology: Historical representations of ›natives‹ in colonial and post colonial contexts.« *History of Psychology* 5: 376-398.
- Boas, Franz. 1914. *Kultur und Rasse*. Leipzig: Veit & Comp.
- Boesch, Ernst E. 1980. *Kultur und Handlung. Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern: Huber.
- Boesch, Ernst E. und Jürgen Straub. 2007. »Kulturpsychologie. Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen.« In *Kulturvergleichende Psychologie. Enzyklopädie der Psychologie. Serie VII. Themenbereich C »Theorie und Forschung«*, herausgegeben von Gisela Trommsdorff, Hans-Jürgen Kornadt, 25-95. Göttingen: Hogrefe.

- Chakkarath, Pradeep. 2007. »Kulturpsychologie und indigene Psychologie.« In *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorie – Anwendungsfelder*, herausgegeben von Jürgen Straub, Arne Weidemann, Doris Weidemann, 237-249. Stuttgart: Metzler.
- Cole, Michael. 1996. *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- David, Eric John und Sumie Okazaki. 2006a. »Colonial mentality: A review and recommendation for Filipino American psychology.« *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 12: 1-16.
- David, Eric John und Sumie Okazaki. 2006b. »The Colonial Mentality Scale (CMS) for Filipino Americans: Scale construction and psychological implications.« *Journal of Counseling Psychology* 53: 241-252.
- Dernburg, Bernhard. 1912. *Die Vorbedingungen für erfolgreiche koloniale und überseeische Betätigung*. Berlin: Borngräber.
- Fanon, Frantz. 1965. *The wretched of the earth*. New York: Grove.
- Gladwin, Thomas. 1961. »Oceania.« In *Psychological anthropology. Approaches to culture and personality*, herausgegeben von Francis L. K. Hsu, 135-171. Homewood: Dorsey.
- Gothsch, Manfred 1983. *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus*. Baden-Baden: Nomos.
- Herle, Anita und Sandra Rouse. 1998. *Cambridge and the Torres Strait. Centenary essays on the 1898 anthropological expedition*, herausgegeben von dens. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hippius, Rudolf, Günther Feldmann, Karl Jelinek und Kurt Leider. 1943. *Volksstum, Gesinnung und Charakter. Bericht über psychologische Untersuchungen an Posener deutsch-polnischen Mischlingen und Polen, Sommer 1942*. (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Ostsiedlung). Stuttgart, Prag: Kohlhammer.
- Müller, Martin und Sören Wendelborn. 1998. »Wege der Rekonstruktion des Fremden: Historische Aspekte kulturvergleichender Forschung.« In *Der Name des Fremden*, herausgegeben von Ralf Hegel, Martin Müller, 35-68. Berlin: Schibri.
- Okazaki, Sumie, Eric John David und Nancy Abelman. 2008. »Colonialism and Psychology of Culture.« *Social and Personality Psychology Compass* 2, 1: 90-106.
- Osterhammel, Jürgen. 1995. *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München: C. H. Beck.
- Probst, Paul. 1990. »Den Lehrplan tunlichst noch durch eine Vorlesung über Negerpsychologie ergänzen – Bedeutung des Kolonialinstituts für die Institutionalisierung der akademisch-empirischen Psychologie in Hamburg.« *Psychologie und Geschichte* 2: 25-36.
- Probst, Paul. 1992. »Angewandte Ethnopsychologie während der Epoche des Deutschen Kolonialismus (1884-1918).« *Psychologie und Geschichte* 3: 67-80.
- Schultze, Fritz. 1900. *Psychologie der Naturvölker*. Leipzig: Veit & Comp.

- Stern, Erich. 1920. »Probleme der Kulturpsychologie.« *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 75: 267-301.
- Thurnwald, Richard. 1910. »Die eingeborenen Arbeitskräfte im Südsee-Schutzgebiet.« *Koloniale Rundschau* 2: 607-632.
- Thurnwald, Richard. 1912. *Probleme der ethnopsychologischen Forschung*. Beiheft 5, *Zeitschrift für angewandte Psychologie*. Leipzig: Barth.
- Thurnwald, Richard. 1913. *Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln*. Beiheft 6, *Zeitschrift für angewandte Psychologie*. Leipzig: Barth.
- Thurnwald, Richard. 1922. »Psychologie des Primitiven Menschen.« In *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, herausgegeben von Gustav Kafka, 145-320. München: Reinhardt.
- Wolfradt, Uwe. 2010. *Ethnologie und Psychologie. Die Leipziger Schule der Völkerpsychologie*. Berlin: Reimer.
- Wolfradt, Uwe. 2013. »Der Einfluss des Entwicklungsgedankens nach Herbert Spencer auf Psychologie und Soziologie.« In *Die Entwicklung der Psyche in der Geschichte der Menschheit*, herausgegeben von Gerd Jüttemann, 81-92. Lengerich: Pabst.
- Wolfradt, Uwe. 2016. »Musik- und Volksliedforschung im ethnopsychologischen Kontext – Zu den Studien Richard Thurnwalds in Buin auf der Salomonen-Insel Bougainville.« In *Carl Stumpfs Berliner Phonogrammarchiv. Ethnologische, musikpsychologische und erkenntnistheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Martin Ebeling, 85-101. Frankfurt a. M.: Lang.
- Wolfradt, Uwe. 2020. »Zum Konzept des magischen Menschen bei Theodor-Wilhelm Danzel.« *cultura & psyche: Journal of Cultural Psychology* 1: 25-38.
- Wundt, Wilhelm. 1911. *Probleme der Völkerpsychologie*. Leipzig: Kröner.
- Wundt, Wilhelm. 1912. *Elemente der Völkerpsychologie*. Leipzig: Kröner.
- Zache, Hans. 1906. »Die Eingeborenenpolitik.« *Blätter für vergleichende Rechtswissenschaft. Politisch-Anthropologische Revue Juni 1906*.

Das postkoloniale Ende der Bildung

Robert Wartmann

Was bedeutet das postkoloniale Denken und Engagement für akademische Auseinandersetzungen rund um den Bildungsbegriff? Wiederholen sich (nur) die marxistischen, anti-/post-modernen oder poststrukturalistischen Gesten mit postkolonialen Interventionen? Könnte Bildung dekolonial oder postkolonial gegen die koloniale Moderne gewendet werden (vgl. Knobloch 2019; Castro-Varela 2016; Dhanwan 2014)? Oder taugt eine subjektivierungstheoretische, hegemonietheoretische oder dekonstruktive Bildungsphilosophie für einen epistemischen Bruch? Und was kommt hinzu, wenn wir beispielsweise Homi K. Bhabha, Dipesh Chakrabarty und Gayatri Chakravorty Spivak mit den kritischen Bildungstheorien koppeln?

In diesem Beitrag werden vorrangig Bhabhas Kritik an der institutionellen Verankerung des Poststrukturalismus (Bhabha 2011, 47ff.), Chakrabartys Provinzialisierungsfigur (vgl. Chakrabarty 2010), Spivaks Kritik am liberalen Multikulturalismus und transnationalem Kapitalismus (bspw. Spivak 1996), sowie Chakrabarty und Spivaks Kritik am Nationalismus als Anstöße und Ausgangspunkte genommen, um bestehende bildungstheoretische und kritische Auseinandersetzungen rund um den Bildungsbegriff zu provinzialisieren/einzugrenzen und eine Neuausrichtung der Bildungsphilosophie (als Disziplin) anzuregen.

Das postkoloniale Denken und Engagement soll jedoch nicht nur in einen klassischen Kritikmodus eingeschrieben werden, sodass die postkolonialen Theorien die Kriterien, die Zielperspektive und den Rahmen der Kritik an der Bildungstheorie (*von außen*) liefern. Zwar basiert der folgende Beitrag auf einem Blick durch die postkoloniale Kritikbrille, hier vorrangig in Bezug auf die ambivalente Verwendung Humboldts in der Bildungstheorie, gleichzeitig werden die postkolonialen Theorien und Praktiken als Be-Zugspunkte verwendet, welche die Bildungstheorie *von innen* und mit ihren *eigenen* Mitteln an und über ihre Grenzen ziehen und verschieben sollen (vgl. Forster 2017, 187).

Es wird im Anschluss an *Das theoretische Engagement* Bhabhas (2011) und *Die Ordnung des Diskurses* Foucaults (1993) die These vertreten, dass die vielfältigen Importe des Poststrukturalismus in die Bildungstheorie einerseits zwar das kritische Potential und die kritische Produktivität der Disziplin Bildungstheorie markieren. Andererseits lassen sich jedoch auch Ausschlussprozeduren, Verknappungs-

mechanismen und Verschränkungen mit (Meta-)Diskursen (Nation, Kapital oder Geistigkeit) aufzeigen, welche die Grenzen der bildungstheoretischen Produktivität deutlich machen oder Bildungstheorie als Disziplin und Institution sogar in Frage stellen.

Es soll im Folgenden verdeutlicht werden, dass das postkoloniale Denken und Engagement dabei helfen könnte, einen anderen Blick auf die Ordnung der Bildung zu erzeugen, sowie die Grenzen der (kritischen) Bildungstheorie (erneut) aufzuzeigen und es könnte helfen, das »Potential« der bestehenden Kritiken so auszurichten, dass beispielsweise die von der Disziplin vernachlässigten Verwicklungen zwischen Bildung und Nation¹ und die damit verbundenen diskursiven und institutionellen Verankerungen lesbar gemacht, problematisiert und verändert werden.

1. Mythos Humboldt

Die Vergötterung und Mythisierung Humboldts, die immer wiederkehrende Erzeugung guter, rebellischer und kritischer Bildungsgeschichten mit und im Anschluss an Humboldt, die Reproduktion der beiden Humboldtbrüder als kulturpolitische Projektionsfläche für die Inszenierung der Kultur- und Bildungsnation Deutschland, wie die Heroisierung und Romantisierung der deutschen und weißen Philosophen wurden bereits mehrfach markiert und problematisiert (vgl. bspw. Tenoth 2017; Ricken 2006; Wimmer 2009; Ha 2014; Kpao Sarè in diesem Band; Mabe 2007, 32f.). Dies hat jedoch bisher kaum etwas an der zentralen Stellung dieses weißen, deutschen und männlichen Autors und dem Umgang mit dem tradierten deutschen Bildungsdenken in zahlreichen erziehungs- und bildungswissenschaftlichen Einführungswerken, Handbüchern und bildungstheoretischen Auseinandersetzungen geändert (vgl. Jašová und Wartmann 2021).

Mit dem poststrukturalistischen Turn in Teilen der Bildungstheorie und dem damit einhergehenden Wissen um die Wirkmächtigkeit und Gewalttätigkeit der Humboldtschen Bildung und dessen Erbschaft (vgl. bspw. Ricken 2006; Koller 1997, 1999; Wimmer 2009; Knobloch 2019) könnte vermutet werden, dass einige moderne Klassiker der Erziehungs- und Bildungswissenschaft den poststrukturalistischen Turn der letzten Jahrzehnte nicht überlebt oder sich der Umgang mit diesen grundlegend geändert habe (vgl. Wimmer 2002). Dem ist leider mitnichten der Fall. Es scheint der kritischen Bildungstheorie mit Bildung so zugehen, wie Chakrabarty dies in Bezug auf das Imaginäre Europas beschreibt. Ein kritischer »Nachweis als

1 Den Anstoß für die Auseinandersetzung mit der Verwicklung von Bildung und Nation und viele damit verbundene Denkanregungen und Verweise verdanke ich Michaela Jašová, die sich mit dieser Verschränkung im Besonderen auseinandersetzt (vgl. Jašová und Wartmann 2021; Jašová 2021) und eine umfangreichere Publikation zu dieser Thematik vorbereitet.

solcher [verringert nicht die] Anziehungskraft oder Macht« des Imaginären oder in diesem Fall des Versprechens der (Humboldtschen) Bildung (Chakrabarty 2010, 62). Selbst Hinweise, wie Michael Wimmers Fingerzeig auf die epistemische Gewalt moderner Konzepte schon Ende der 80er Jahre (vgl. Wimmer 1988, Vorwort; Forster 2017, 189) oder Norbert Ricken Wink mit dem Zaunpfahl, der auf einen Humboldt aufmerksam machte, der seine Bildung ganz bewusst als politisches Mittel für eine liberale Umgestaltung der Gesellschaft konzipiert hatte, die jeglichen Widerstand umgehen und ausschalten soll (vgl. Ricken 2006, 317), scheinen kaum Widerhall zu finden und an dem Umgang mit Humboldt innerhalb der Disziplin nichts zu ändern.

Humboldts Bildung bleibt auch in den poststrukturalistischen Auseinandersetzungen der Bildungsphilosophie ein maßgeblicher bildungstheoretischer Kreuzungspunkt diverser akademischer Auseinandersetzungen, Kritiken, Reformulierungen, Verwerfungen, Wiederbelebungen oder Dekonstruktionen (vgl. Ricken 2006, 255f.). Humboldt scheint ein verbindendes Glied zu sein, auf das sich so gut wie alle beziehen. Unterscheiden sich die bildungstheoretischen Arbeiten mit Blick auf ihre zentralen Bezugsautor*innen meist deutlich voneinander, scheint Humboldt ein gemeinsamer Bezugspunkt zu sein, der so etwas wie eine gemeinsame Identität der Bildungstheorie stiftet. Sei es beispielsweise mit Foucault (vgl. Ricken 2006, 2015), mit Lyotard (vgl. Koller 1999), mit Laclau und Mouffe (vgl. Schäfer 2011) oder mit Derrida (vgl. Wimmer 2009); Bildungstheorie scheint nicht drumherum zu kommen sich an Humboldts Bildungsdenken abzarbeiten.

2. Provinzialisierung Humboldts

Versteht mensch Chakrabartys Provinzialisierung in Anlehnung an Forster als Eingrenzung und Kontextualisierung (spät-)moderner Begrifflichkeiten, wie der damit zusammenhängenden Institutionen, Einschreibungen, Diskurse und Praktiken (vgl. Forster 2017, 187), so lassen sich eine Vielzahl an bildungstheoretischen Arbeiten als Provinzialisierungsversuche markieren, die den oben benannten realen und institutionalisierten Mythos Humboldt demontieren. Spätestens seit den Importen poststrukturalistischer Arbeiten in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft lässt sich Bildungstheorie in einer Weise positionieren, dass innerhalb dieser die neuhumanistische Bildung Humboldts und ihre spätmodernen Abwandlungen und Reformulierungen ausgiebig problematisiert, kritisiert und dekonstruiert wurden. Gerade in Bezug auf die poststrukturalistische Subjektkritik sind zahlreiche Dezentrierungen der neuhumanistischen (Selbst-)Bildung entstanden, welche die vielen durch die Moderne verdrängten Anderen (vgl. Latour 1998) ins Zentrum der bildungstheoretischen Auseinandersetzungen rückten.

Ich möchte hier exemplarisch zwei Texte fokussieren, die Humboldts Bildung eingrenzen und demontieren, um in einem ersten Schritt dieses Beitrags das kritische Potential der Bildungstheorie aufzuzeigen. Ich beziehe mich vorrangig auf *Bildung in einer Vielfalt von Sprachen* Hans-Christoph Kollers (1997) und *Vom individuellen Allgemeinen zur mediatisierten Singularität* Wimmers (2009).² In diesen Texten wird an differenztheoretische Momente in Humboldts Sprachtheorie und Anthropologie angeknüpft, welche in Widerspruch zu den identitätslogischen, universalistischen und totalisierenden Tendenzen bei Humboldt und in Widerspruch zur Bildungsgeschichte als große Erzählung³ gebracht werden.

Zunächst zu Koller: Die Re-Lektüre Humboldts und Reformulierung des neuhumanistischen Bildungsdenkens lässt sich in einer Weise lesen, sodass es Koller um eine Umkehrung eines zentralen regulativen Strukturelements im Zentrum der humboldtschen Theoriearchitektur geht. Neben dem erkennbaren linguistic turn⁴ und der damit verbundenen Dezentrierung des Subjekts⁵ wird an die Stelle

-
- 2 Beide Texte erschienen in der Schriftenreihe der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie der DGfE.
 - 3 »Aus der Perspektive Lyotards gesehen, steht die Bildungstheorie unter dem Verdacht, an einem Projekt zu arbeiten, das als pädagogische Variante der ›großen‹ Legitimationserzählungen zu verstehen wäre: dem Projekt einer Vereinheitlichung differenter Wissensformen und Sprachspiele unter dem einigenden Dach des Bildungsbegriffs. Ähnlich wie die großen Erzählungen der aufklärerisch-emanzipatorischen oder der idealistischen Geschichtsphilosophie, so wäre im Anschluß an Lyotard zu vermuten, versucht die Bildungstheorie, eine Geschichte zu erzählen, die den Widerstreit verdeckt, indem sie im Begriff der Bildung eine Einheit konstruiert, welche die heterogene Vielzahl der Diskursarten zusammenschließt« (Koller 1997, 47).
 - 4 Der Bildungsprozess könne mit Bezug auf Humboldts sprachtheoretische Schriften »nur mit Hilfe, ja in der Sprache erfolgen« (Koller 1999, 92). Schon Humboldt verstand Sprache als ein Medium »jener bildenden Auseinandersetzung des Menschen mit der« materiellen, wie idealen Welt und den anderen Menschen. Auch werde Sprache schon bei Humboldt nicht mehr einfach »abbildtheoretisch bzw. repräsentationistisch« begriffen. Also Sprache repräsentiert nicht einfach »etwas, was vor bzw. außerhalb der Sprache existieren würde« (ebd., 12). Sondern sie ist »vielmehr ›konstitutionistisch‹« und an »der Hervorbringung bzw. der Konstitution von Gegenständen und Gedanken« beteiligt (ebd.). Die Sprache ist bei Humboldt kein transparentes und einseitig kontrollierbares Werkzeug des Ichs für die Auseinandersetzung mit Welt (vgl. Koller 1997, 56). Die Sprache ist dem Ich vorgängig positioniert und beeinflusst, prägt und konstituiert »das gesamte Denken, Empfinden und Handeln des Menschen« (Koller 1999, 92), sowie seine Gegenstände der Welt (vgl. ebd., 90f.).
 - 5 Bildung wird bei Koller (mit Lyotard) an eine radikale Heterogenitätsfigur, an das Erzeugen, Anerkennen und Offenhalten des Widerstreits gekoppelt. Nach der Widerstreitkonzeption Lyotards ist ein »Wissen oder eine Methode [...] dann erst legitim, »wenn es [entweder] eine bisher geltende Logik bzw. ein etabliertes Regelsystem durchbricht oder [...] wenn es in einem spezifischen Sinne neu ist« (Koller 2012, 88) oder wenn es die Heterogenität verschiedener Logiken und Regelsysteme offen und im Widerstreit hält und dieser Widerstreit ›bezeugt‹ wird (vgl. ebd., 94). Was dieses Neue oder die Heterogenität erzeugt oder offenhält, ist dabei

einer vereinheitlichenden und harmonischen Rahmung von Differenz eine radikale Heterogenitätsfigur positioniert (vgl. Koller 1997, 57). Koller folgt Humboldt nicht, wenn sich die verschiedenen Sprachen »in einer ursprünglichen oder anzustrebenden Ganzheit« (ebd.) und »harmonischen Totalität« (Koller 1997, 54) wieder aufheben sollen, sondern er radikalisiert⁶ die Figuren der »Mannigfaltigkeit« und des »Widerstreits«. Der schon von Humboldt verwendete Begriff des Widerstreits (vgl. Humboldt, II, 27; Verweis n. Koller 1997, 51.) gerät mit Lyotards Widerstreitskonzept ins Zentrum der bildungstheoretischen »Reformulierung« (Koller 2012, 15). Koller orientiert die »Pluralität und Heterogenität unterschiedlicher Sprachen und Denkweisen [...] stärker am Dissens« (ebd.). Er versucht mit Lyotard »die irreduzible Verschiedenheit solcher Weltansichten« (ebd., 58), »die besondere Eigenthümlichkeit des Individuums« und die »Mannigfaltigkeit der Weise [...], wie sich die Welt in verschiedenen Individuen spiegelt« (Humboldt I, 239, zit. n. Koller 1997, 58) gegen die »totalisierende Konzeption« Humboldts zu wenden. Koller schließt an einen Humboldt an, bei dem sich das Besondere und die Mannigfaltigkeit nicht wieder unter einem Ganzen oder in Harmonie auflöst.

Humboldt verschränkt Sprache untrennbar mit den individuellen Weltansichten und in Humboldts Bildungstheorie gehe es genau um die Veränderung dieser »Weltansicht«, um die »Gabe« einer »eigenen und neuen« »Weltansicht«. Es gehe bei Bildung darum, »dem Geiste eine eigne und neue Ansicht der Welt und dadurch eine eigne und neue Stimmung seiner selbst [zu] geben« (Humboldt 1960-1981, Bd. I, 239, zit. n. Koller 1999, 92). Mit der engen Verschränkung von Sprache und »Weltansicht« lässt sich die Humboldtsche Bildungskonzeption mit Koller so verstehen, dass es bei Bildung um das »Erlernen« einer neuen Sprache geht (vgl. Koller 1999, 62). Zumindest ist das »Erlernen fremder Sprachen« für Humboldt ein, »wenn nicht sogar [...] [der] Grundmodus von Bildung« (Koller 2012, 13).

Unter Ausklammerung der totalisierenden Tendenzen bei Humboldt gehe es dabei um die »Sprachen im Plural«, wodurch die verschiedenen Weltansichten und Welterschließungen auch nur im Plural zu denken seien (vgl. Koller 2012, 13). Es findet sich ein »wahrer, nicht aufzuhebender Widerstreit, und eine unüberspringbare Kluft zwischen jedem und jedem« (Humboldt II, 27, zit. n. Koller 1997, 51) und eine Pluralitätskonzeption, die sich schon mit Humboldt soweit radikalisieren lässt, dass »wirklich jeder Mensch seine eigne« Sprache besitzt (Humboldt III, 228, zit. n. Koller 2012, 13.). Kein »Wort Einer Sprache [gleichet] vollkommen einem

nicht vom Subjekt abhängig. Es gibt keine »Position, von der aus das Subjekt die widerstreitenden Sprachspiele oder Diskursarten beherrschen könnte« (Koller 2001, 42). Das Subjekt wird mit Lyotard vielmehr von diesen »widerstreitenden Sprachspielen« beherrscht« (ebd.).

6 »Radikal ist diese Pluralität insofern, als Lyotard bestreitet, daß es eine allgemeine oder universale Grundlage gebe, in der die Verschiedenheit der pluralen Elemente ihrerseits »aufgehoben« wäre« (Koller 1999, 14f.).

in einer andren Sprache« (Humboldt V, 137, zit. n. Koller 1999, 88.). Alles »Verstehen ist [...] immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen [ist] zugleich ein Auseinandergehen« (Humboldt III, 439; vgl. III, 228, zit. n. Koller 1999, 89).

Wimmers Humboldt-rezeption schließt an Kollers sprach- und differenzphilosophische Rezeption an, nimmt jedoch die Anthropologie Humboldts als einen weiteren Ausgangspunkt hinzu, um weitere identitätslogische Tendenzen bei Humboldt zu problematisieren. Bei Humboldt verbindet die Sprache »den Menschen sowohl mit der Welt als auch mit Anderen« (Wimmer 2009, 70). Das Ich ist bei Humboldt über die Sprache mit den Anderen verbunden und das Wesen des Menschen sei »es, sich [in einem/r Anderen] zu erkennen« (Humboldt V, 187, zit. n. Wimmer 2009, 70). Der Mensch sei »auf einen ihm antwortenden Anderen angewiesen«. Zwar fasst Humboldt diesen Anderenbezug wieder in seine totalitäre Konzeption ein, in der die anderen Weltansichten nur »Modifikationen« der eigenen Weltansicht sind und hinter der Sprachvielfalt sich eine Sprache und »die Einheit der Menschen, der Nationen, der Gesellschaft« verbirgt (Wimmer 2009, 70). Doch Wimmer bringt den nicht »aufzuhebenden Widerstreit« und die »unüberspringbare Kluft zwischen jedem und jedem« (Humboldt II, 27, zit. n. Koller 1997, 51) in Widerspruch mit der Anthropologie Humboldts:

»Denn wenn »wirklich jeder Mensch eine eigne« Sprache spricht (W III, S. 228), dann muss ihm seine unübersetzbare und daher singuläre Weltansicht selbst fremd bleiben, da es doch der Mitwirkung des Anderen bedarf, d. h. dessen Antwort, um sich selbst verstehen zu können« (Wimmer 2009, 71).

Diesen bei Humboldt aufzeigbaren Widerspruch der eigenen fremden Sprache entfaltet Wimmer mit Derrida. Hierfür fokussiert Wimmer nicht wie Koller die unüberbrückbare Kluft zwischen den Sprachen bei Humboldt, sondern den Teil des »Wesens« des Menschen, der nach Humboldt »nur ihn und sein zufälliges Dasein angeht, und recht füglich von anderen unerkant mit ihm dahinstirbt« (Humboldt V, 2, zit. n. Wimmer 2009, 66.). Diesen Teil des menschlichen Wesens bei Humboldt beschreibt Wimmer als ein »nicht repräsentierbare[s] Singuläre[s] der zufälligen Existenz, das nur das jeweils einzelne Individuum angeht« und »recht füglich« bleibt. Dieser singuläre Teil bleibe (im Rahmen der Humboldtschen Anthropologie) »von allen anderen unerkant und verfällt, ohne je gewusst worden zu sein, dem Vergessen« (Wimmer 2009, 66). Diesen »Rest einer sinnlosen Singularität« (ebd., 67) wendet Wimmer gegen Humboldt, indem er diesem Singulären mit Derrida einen zentralen Status in der Subjektgenese zuweist und dessen widersprüchliches Verhältnis zur Sprache und zum Subjekt deutlich werden lässt.

Mit Derrida ist die Singularität kein einfacher Rest mehr, sondern das Singuläre entsteht durch die ursprüngliche Entfremdung⁷ des Subjekts durch die Sprache. Also »die Einschreibung der Sprache ins Subjekt [erzeugt das Singuläre] zugleich als Effekt und als Spur, als ursprüngliche Ersetzung dessen, was es noch gar nicht gab« (ebd., 78). Das Singuläre gibt es somit nicht als eine wirkliche Realität, »eines So-und-so-Seins«, das einfach außerhalb und ohne Sprache existieren würde. Diese Sprache stülpt sich in dieser Perspektive nicht über das Sein, vielmehr »ersetzt [...] [sie] etwas, das sie zugleich als etwas Fehlendes erst einführt, was nachträglich als Eigenes oder besser: als unsagbar, unmittelbar, unübersetzbar Singuläres erscheint« (ebd., 76). Das Singuläre ist Effekt und Spur der Sprache zugleich und auch mit dem Spiel des Begehrens und der Phantasmen verschränkt (vgl. ebd., 75). Zwar findet sich (ähnlich wie bei Humboldt) bei dem Derridaschen Subjekt ein Streben nach einer Einheit, hier dem Anfang der Spur, einer Wahrheit, einer vorersten Sprache, die jedoch im Gegensatz zu Humboldt »nie als etwas Aussagbares, Bezeugbares stattgefunden« hat, da dieser Anfang ein Effekt ist (Wimmer 2009, 75; vgl. Derrida 1997).

In einer radikalisierenden »Weiterführung des Problems von Humboldt« wird die Muttersprache, die eigene Sprache des Ichs zur Fremdsprache⁸ und Sprechen immer als Übersetzen ausgewiesen (Wimmer 2009, 72-77). Wimmer entfaltet mit Derrida die paradoxe Figur der Muttersprache als »die Sprache des Anderen« (Derrida 1997, 22, zit. n. Wimmer 2009, 72.). Es geht dann bei Bildung nicht um eine »mehr oder minder zufällige Konfrontation mit einer fremden Sprache, sei es nun eine fremde Nationalsprache, die Fachsprache einer bisher unbekannten Wissenschaft oder der Idiolekt eines anderen Individuums«. Auch bedarf es dann nicht nur »besonderer Anlässe bzw. Herausforderungen, [um] sich auf eine fremde Sprache und Weltansicht einzulassen [...] [, eine] neue Sprach[e] zu erlernen und sich auf diese Weise in fremde Weltansichten, hineinzuspinnen« (Koller 2012, 14). Mit Derrida haben wir es in der Subjektgenese von Anfang an mit mehreren »besondere[n] [...] Anlässe[n] bzw. Herausforderungen« zu tun, um sich auf die eigene fremde Sprache »einzulassen«, wobei hier niemand eine Wahl zu haben scheint. Die Sprache, mit ihr als Effekt und Spur die Singularität, wird vielmehr wie ein Gesetz

7 Wimmer knüpft mit Derrida an ein Entfremdungsdenken an, welches »die moderne Geschichtsphilosophie und Bildungstheorie seit Rousseau durchzieht«, welches »aber gegen jede Erlösungsutopie« gewendet und wie bei Kierkegaard als »ursprüngliche Entfremdung« verstanden wird: »Entfremdung ist, wie bei Kierkegaard, die konstitutive Struktur des Subjekts, ihr geht nichts Eigenes vorher, alles beginnt mit dem Verlust, der Verlust geht dem Verlorenen voraus, das daher nur ein nachträgliches Phantasma sein kann« (Wimmer 2009, 74f.).

8 Diese Dezentrierung *dereigenen* Sprache ließe sich auch in Bezug auf Kollers Lyotardrezeption entfalten. Denn das Subjekt wird »Lyotard zufolge realiter von diesen [Sprachspielen] beherrscht« (ebd.) und zu einem »Effekt sprachlicher Prozeduren« (Koller 2012, 96).

gegeben, zudem nicht Nein gesagt werden kann (vgl. Wimmer 1996, 160ff.). Jedes Sprechen von einem sich selbst identischen Ich wird hier unterlaufen und das Anderswerden des Subjekts totalisiert sich. Das Ich ist hier von Anfang an Andere*r*s. Die Dichotomie von Eigenem/Anderem zerfällt.

Somit spricht mit Kollers sprachtheoretisch ausgerichteter Humboldt-rezeption nicht nur jede*r seine*ihre eigene Sprache und zwischen den Sprachen klafft nicht nur eine unüberwindbare Mauer, sondern in einer Derridaschen Weiterführung Humboldts wird die eigene Sprache zur Fremdsprache: »Ich habe nur eine Sprache, und die ist noch nicht einmal meine« (Derrida 1997, 15; Derrida 2003, 11, zit. n. Wimmer 2009, 73.).

Wie bereits weiter oben ausgeführt, gibt es bei Derrida keine ursprüngliche Sprache und auch die Sprache, die wie ein Gesetz empfangen wird, ist nicht eine Sprache, die mit sich identisch wäre. Die nie bei sich ankommende Sprache schreibt sich in den Subjektkörper ein und hat das Singuläre als Effekt und Spur, welches sich im Sprechen als fortwährendes Übersetzen artikuliert. Es ist »ein Übersetzen einer Sprache, die es noch nicht gibt, die es nie gegeben haben wird, in eine vorhandene Sprache« (Wimmer 2009, 76).

Ohne Derridas Denken hier repräsentieren und ausbuchstabieren zu können, entsteht eine kritische Perspektive auf Humboldt: Wenn mensch wie Humboldt »die Illusion einer ganzheitlichen Identität als reale Möglichkeit unterstellt« (Wimmer 2009, 65) und wenn diese Unterstellung gesellschaftlich wirkmächtig wird, dann »blockiert« und stellt mensch die »Möglichkeiten der Übersetzung« des Singulären still (ebd., 79) und beraubt »das Subjekt seiner Singularität und Andersheit« (ebd., 65), das mit Derrida gedacht nur im übersetzenden Sprechen möglich ist. Mensch schließt es in einen vorcodierten Raum und den Institutionalisierungen einer spezifischen Differenzkonstruktion des individuellen Allgemeinen (vgl. Wimmer 1999, 63f.), wie einer »spezifischen Menschenfassung« (Seitter 1985; vgl. Ricken 2006, 313.) und einer hermeneutischen Lebensform (vgl. Wimmer 2009, 58) mit fixierten Phantasmen ein, welche die Andersheit des Subjekts (jenseits des Dualismus Eigenes/Anderes) verstellen.

Die verschiedenen Sprachen sind im Anschluss an Derrida im Vergleich zu Humboldt keine geschlossenen Entitäten mehr. Sie sind nicht mehr mit sich selbst identisch. Damit herrscht mit Derrida zwischen den Sprachen (oder Sprachspielen) kein harmonisch-gerahmter (Humboldt) oder radikaler Widerstreit (Koller). In Anknüpfung an Derrida bemüht Wimmer die Heterogenitätsfigur der »unreinen Differenz« (vgl. Wimmer 2014b, 447); eine Differenz, die in sich »heterogen und paradox« ist. Mit dieser Differenz wird das Unterschiedene als identitätslogische Entität beseitigt, die Pole werden unentschieden (vgl. Wimmer 1999, 56). Es geht dann nur noch um Vermischungen, Kontaminationen und Grenzverwischungen (vgl. Wimmer 2014b, 447).

Diese Differenzfigur erinnert an Bhabhas Anknüpfungen an Derrida und seine Hybriditätsfigur und ähnlich wie in (einigen) postkolonialen Interventionen (vgl. Castro Varela 2016) visiert Wimmer mit diesem Differenzdenken einen epistemischen Bruch (vgl. Forster 2017, 189; Wimmer 1988 Vorwort), einen »post-kolonialen Dialog« (Schäfer und Wimmer 1999) und die Zersetzung der modernen Erfindung und Konstruktion des Anderen an (vgl. Forster 2017, 189; Wimmer 1988 Vorwort.).

3. Grenzen der bildungstheoretischen Kritik

Die Unterscheidung Bhabhas zwischen der »institutionellen Geschichte kritischer Theorie und ihrem Potential zu Veränderung und Innovation« (Bhabha 2011, 48; vgl. Winthrop-Young 2005, 27-33) erinnert an eine Unterscheidung oder eher an eine Verschränkungsfigur Foucaults, die er in seiner Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* verwendet und die sich ohne große Umwege direkt auf den Umgang mit Humboldt in der Bildungstheorie übertragen lässt. Die »Fruchtbarkeit eines Autors« (Humboldt), die »Vielfältigkeit der Kommentare« zu Humboldt, die »Entwicklung einer Disziplin« in stetiger Referenz mit Humboldt markieren einerseits »unbegrenzte Quellen für die Schöpfung von [auch kritischen] Diskursen.« Andererseits besitzen diese Prinzipien eine einschränkende, »restriktive und zwingende Funktion« (Foucault 1993, 25).

Bildungstheorie lässt sich mit Foucault als Disziplin, als Diskursgesellschaft, aber auch als Kommentarsystem bestimmen, welches (zumindest sehr lange Zeit und zu großen Teilen weiterhin) um bestimmte vorrangig männliche und weiße Autor*innen kreist(e).

In Teilen der Bildungswissenschaft kamen mit den poststrukturalistischen Importen auch neue regulative Prinzipien; mit Foucaultschen Vokabular: An die Stelle von Bedeutung, Ursprünglichkeit, Einheit und Schöpfung traten deren Umkehrungen, wie Ereignis, Serie, Regelmäßigkeit und Möglichkeitsbedingung (vgl. Foucault 1993, 35). Der bildungstheoretische Fokus verschob sich vermehrt (zumindest in Teilen der Disziplin) weg vom Fokus auf Identität und Allgemeinheit der Erziehungs- und Bildungswissenschaft hin zu grenzüberschreitenden und interdisziplinären Interventionen. Außerdem gehörten die Themen rund um die Dezentrierung des Subjekts, die Auseinandersetzungen mit dem Symbolischen, mit Diskursen und Macht, sowie mit Differenz, Alterität wie Heterogenität und die entsprechenden Referenzautor*innen nach und nach zum Standardrepertoire poststrukturalistischer Bildungstheorie (vgl. bspw. Ricken 2006; Koller 1997; Schäfer 2011; Wimmer 2016).

Doch allein mit Foucaults Antrittsvorlesung lässt sich Bildungstheorie in einer Weise systematisieren, in welcher die bildungstheoretischen Grenzüberschreitungsversuche im Anschluss an den Poststrukturalismus selbst problematisch wer-

den. Die Ausschließungsprozeduren (das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit) und die Verknappungsmechanismen (Kommentar, Autor, Disziplin, Ritual, Diskursgesellschaft, Doktrin) ermöglichen einen Blick auf die Bildungstheorie, welche die Grenzen und Einschränkungen der Disziplin verdeutlichen (vgl. Foucault 1993, 25, 29). Und neben den Ausschließungs- und Verknappungsprozeduren schränken auch eine Vielzahl an Meta-Diskursen (bspw. Kapital, Nation, Geistigkeit) das Wuchern der (auch kritischen) Diskurse über Aufwachsens- und Veränderungsprozesse⁹ grundlegend ein.

Das »verbotene Wort« (Foucault 1993, 16) findet sich schon in der Begrifflichkeit Bildungstheorie oder Bildungswissenschaft. Trotz aller Kritiken, Verwerfungen, Dekonstruktionen und Problematisierungen des Bildungsbegriffs findet sich zwar eine Vielfalt an Arbeiten in Bezug auf den Bildungsbegriff, doch es lässt sich keine wirkliche Heterogenisierung des Sagbaren über das Aufwachsen oder von Veränderungsprozessen in der Erziehungswissenschaft ausmachen, welche die Zentralstellung des Bildungsbegriffs auflösen könnte (vgl. Ricken 2006, 16, 276ff.). Höchstens die Begriffe der Erziehung und des Lernens besitzen eine ähnliche hegemoniale Stellung, wobei der Erziehungsbegriff sich auch nicht ohne weiteres vom Bildungsbegriff lösen lässt (vgl. Ricken 2006, 151).¹⁰ Auch der »Wille zur Wahrheit« in der Suche nach dem Was der Bildung betrifft nicht nur große Teile der empirischen Bildungsforschung, sondern auch die poststrukturalistische »Eigenheit« von Bildung, sei es als Ordnung oder Dispositiv (Ricken 2006, 205), als leerer Signifikant (vgl. Schäfer), als Entsubjektivierungsform (vgl. Lüders 2007) oder Transformationsfigur (vgl. Koller). Der »Autor [wie Humboldt] als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts« bindet selbst die dekonstruktive Variante an sich, wenn zum Beispiel Humboldt von Wimmer als Vorläufer des Poststrukturalismus bemüht wird.¹¹

-
- 9 Der Begriff des Aufwachsens und der Veränderungsprozesse dienen als quasi-allgemeine Begrifflichkeiten, lassen sich jedoch auch als nicht neutrale und gleichzeitig leere Signifikanten ausweisen oder müssen als solche ausgewiesen werden.
- 10 Hier seien jedoch bspw. auch auf die Importe aus der Soziologie rund um den Sozialisationsbegriff und die Importe aus der Psychologie und deren Entwicklungsbegriff verwiesen, die auch stärker einem französischen und nordamerikanischen Referenzsystem zuzuordnen wären und als erziehungs- und bildungswissenschaftliche Grundbegriffe markiert werden können.
- 11 »Wenn der Satz, dass es keinen Weg zum Imaginären wie zum Realen gibt, der nicht über das Symbolische verläuft, die Grundeinsicht der verschiedenen Spielarten des (Post-)Strukturalismus artikuliert, dann könnte man darin eine wiederholende Verallgemeinerung der Auffassung Humboldts vom vermittelnden Charakter der Sprache erkennen. Allerdings handelt es sich um eine Wiederholung, die zugleich das Konzept von Sprache verschiebt und damit einen signifikanten Einschnitt im neuhumanistischen Bildungsverständnis anzeigt. Lag diesem das Ideal eines die Sprache beherrschenden Subjekt zugrunde, das aufgrund der Selbsttransparenz seines Bewusstseins sowohl zu völliger Selbsterkenntnis in der Lage wäre als

Gerade der Autor Humboldt scheint eine Bildungstheorie nach sich gezogen zu haben, die (natürlich mit einigen Ausnahmen) zwanghaft Humboldt kommentieren muss (wie auch dieser Beitrag). Selbst in der kritischen Problematisierung der neuhumanistischen Bildung wird immer wieder Humboldt verwendet, sei es (exemplarisch) in Bezug auf seine staats-theoretischen (Ricken), sprachtheoretischen (Koller, Wimmer), anthropologischen (Wimmer) oder alteritätstheoretischen (Schäfer, Koller, Wimmer) Schriften oder Denkfiguren.

Und trotz des Fokus auf Differenz und Grenzüberschreitung, trotz der Problematisierung identitätslogischer Denksysteme (vgl. Wimmer 1999; Wimmer und Schäfer 1999; 9–26, Schäfer 2006) oder der Zentrierung sprachlicher Vielfalt (vgl. Koller 1997) bleiben der akademische Habitus in Bezug auf Einsprachigkeit, Autorschaft und geistiges Eigentum, wie die schon traditionelle Anknüpfung an den deutschen Idealismus und Neuhumanismus, die Setzung allen (deutschen) Anfangs ins antike Griechenland (vgl. Wrana 2021; Jašová und Wartmann 2021) bestimmende Elemente der Disziplin Bildungstheorie.

Wie in den vorherigen Kapiteln aufgezeigt, lässt sich die Fruchtbarkeit und das Potential innerhalb der Bildungstheorie mit Blick auf deren Kritik- und Innovationskraft hervorheben, doch drohen – dies ist die These dieses Texts – die Einschränkungs- und Ausschlussprozeduren der Bildungstheorie als Institution/Disziplin/Diskursgesellschaft/Kommentarsystem das kritische Potential zu subvertieren, wenn bspw. in Bezug auf den Autor Humboldt und die ausgeprägte Einsprachigkeit der Disziplin die Verschränkung zwischen Nation und Bildung kaum bis gar nicht angegangen werden. Denn was bringt zum Beispiel eine Lyotardsche und differenztheoretische Reformulierung der Humboldtschen Bildung, wenn diese wieder um einen weißen, deutschen und männlichen Autor kreist, in deutscher Sprache den Monolingualismus stützt und wenn diese Reformulierung sich zudem als ein bloßer Kommentar zu Humboldt verstehen lässt, der auch noch die Meta-Diskursarten, wie Kapital (vgl. Sanders 2013, 97) oder Nation aus dem Blick verliert?

Gerade mit postkolonialen Kritiken am liberalen Multikulturalismus und an der Verschränkung zwischen transnationalem Kapitalismus, Nationalismus und Multikulturalismus (vgl. Spivak 1996) lässt sich die affirmative Haltung Kollers gegenüber der (Post-)Moderne (vgl. Koller 1997) und das Kritikpotential von radikalen Heterogenitätsfiguren und widerstreitenden Sprachspielen auf dem Papier in Frage stellen. Was bringt es, wenn parallel zu den differenz- oder machtheoretischen

auch die Wahrheit eines objektiven Welt- und Geschichtsverständnisses erreichen könnte, so gerieten nun da Subjekt wie auch die Welt in eine wesentlich radikalere Abhängigkeit von der Sprache im Sinne eines Mediums« (Wimmer 2009, 57; vgl. Wimmer 1999, 45–51).

»Grenzgängen« und »Grenzüberschreitungen« beispielsweise die Kämpfe für mehr »Klassenmobilität« (vgl. Spivak 2008b) nicht oder kaum mehr stattfinden?¹²

Inwiefern irritiert die einsprachige, aber radikale Heterogenität fordernde Bildungstheorie überhaupt einen transnationalen Kapitalismus, der sich auf Nationalismus stützt und die »Vielfalt« als Ressource und einfache »Kunden« (Wimmer 2014b, 433ff.), die andere Kulturen (und Sprachen) kennen (vgl. Spivak 1996, 83), braucht? Inwiefern irritiert das poststrukturalistische Bildungstechnologieupdate die für den transnationalen Kapitalismus notwendige Einschreibung von Heterogenität und Transformations-Flexibilität in die Subjekte?

Und inwiefern kommen auch die bildungstheoretischen Dekonstruktionsversuche Wimmers an ihre Grenzen, wenn sie den monolingualen Habitus oder das deutsch-traditionelle Referenzsystem nicht durchkreuzen; wenn es genügt, das Hermeneutikverständnis Humboldts zu demontieren und die Wirklichkeit/Möglichkeit von Einsprachigkeit differenztheoretisch zu widerlegen und vor allem, wenn die Dekonstruktion vielleicht das moderne Begehren nach dem anderen nur radikalisiert (vgl. Spivak 1985)?

Selbst die differenztheoretischen Stile entziehen sich nicht dem Phallogozentrismus (vgl. Spivak 1985). Jeder Stil (vgl. ebd., 184f.), jeder potente Stift (Nietzsche) oder Schreibgriffel (Kittler) im Namen der Anderen oder der Differenz bleibt dem Stil (Phallus) verbunden (vgl. ebd., 197ff.) und gebunden an das, wovon mensch sich versucht abzugrenzen (zum Problem der Alternative siehe Wimmer 2003, 194–198). Folglich kann mit Verweis auf Spivaks Text *Verschiebung und der Diskurs der Frau* (1985) auch die Dekonstruktion als eine problematische oder eher ambivalente Radikalisierung moderner Tendenzen gefasst werden, mit der die Frau, das Andere und das Genießen noch stärker dem männlichen Begehren der philosophierenden Männer und Frauen untergeordnet werden. Die von Foucault behauptete Gleichzeitigkeit von produktiver Kritik und damit verschränkten Ausschlussmechanismen zeigt sich somit auch in Bezug auf die Dekonstruktion selbst.

Bei aller möglichen Kritik an den Dekonstruktionsversuchen Wimmers oder der von Koller anvisierten radikalen Heterogenität muss jedoch angemerkt werden, dass diese differenztheoretischen Perspektiven und auch der gegen jede Totalität gerichtete plurale Stil, also beispielsweise der Versuch »niemals für sich selbst zu sprechen« und »ständig in Bewegung zu sein«, das radikale Zitieren (Spivak 1985, 197; vgl. Derrida 1986) und Einnisten in bestehende »Werkruienen« (Bolz 1996, 11), Montagen & Moirés (Kittler 1986), der Essayismus (Bolz 1996, 10; Zima 2012), die Mehrstimmigkeit & plurale Medienverwendung (bspw. Kassetten & Architektur bei Derrida), die »Feminisierung des Philosophierens« (Spivak 1985, 94), die

12 Mit Spivak wäre Klassenmobilität die »Hauptsache«, damit die Durchsetzung von Heterogenität und Mehrsprachigkeit überhaupt auf fruchtbaren Boden stößt und die »Huntingtons dieser Welt vielleicht bezwungen werden« (vgl. Spivak 2008b).

widerwärtigen Maschinerien (vgl. Foucault 1993) und das molekulare Maschinenbasteln (vgl. Deleuze), noch nicht wirklich im Mainstream der Erziehungswissenschaft angekommen sind. Es wäre somit (neben der Hinzunahme einer hier geforderten verstärkten Nationalismus- und Kapitalismuskritik durch die und an der Bildungstheorie) angebracht wissenschaftstheoretische und –stilistische Heterogenität (weiterhin) zu fördern und zu stützen. Das poststrukturalistische »Plädoyer für die Differenz« sollte nicht Aufgrund teils vernachlässigter Themen (bspw. Nation & Kapital) gestoppt, sondern eher forciert werden (Münker & Roessler 2012, IIX), und dies (mit Verweis auf Spivak oder auch Koller) müsste so weit getrieben werden, dass selbst der plurale Stil problematisch und eine neue Erzählung der Differenz vermieden wird, zumindest als identitätslogische und große Erzählung. Denn auf eine Erzählung der Differenz lässt sich wohl aus strategisch-politischer Sicht nicht verzichten (vgl. Czollek 2020a, 2020b), doch müssten mindestens die Ambivalenzen, Ausschlüsse und Verschränkungen der eigenen differenztheoretischen Zugänge in den Blick kommen.

Das kritische Potential der Bildungstheorie habe ich oben am Beispiel von zwei Kommentaren zu Humboldt verdeutlicht. Doch das postkoloniale Denken (allein als Reflexionsspiegel) dürfte eines aufzeigen: Diese bildungstheoretischen Bewegungen haben Grenzen, gerade wenn aus einer westlichen, modernen und sehr humanistischen Institution heraus, von einem *deutschen* Ort aus über vorrangig *inner*kulturelle Probleme und Diskurse in deutscher Sprache (meist nur) geschrieben und gesprochen und das deutsch-traditionelle Referenzsystem reproduziert wird (vgl. Bhabha 2011, 47ff.; Spivak 1996, 84).

Postkoloniale Theorie eignet sich in Bezug auf diese skizzierte und thesenartige Problematisierung der Bildungstheorie damit vorrangig als Wiederholungsgeste der poststrukturalistischen Umkehrung der regulativen Prinzipien der Disziplin. Gleichzeitig rücken mit dem postkolonialen Blick unter anderem die Themen des Nationalismus und Kapitalismus, wie die Ambivalenz differenztheoretischer Konzepte und Stile im Anschluss an den Poststrukturalismus (teils wieder) stärker ins Zentrum, was neben einer Wiederholung der strategischen Umkehr der regulativen Prinzipien die Bildungstheorie in ihrer gegenwärtigen diskursiven und institutionalisierten Fassung radikal in Frage stellt.

4. Das »nationale Label »Humboldt«

»Die Humboldts sind eine kollektive Projektionsfläche und kulturpolitische Erfindung für das, was Deutschland in seiner Geschichte eigentlich noch nie war. Durch die Humboldtsche Omnipräsenz erschafft die Kulturnation ein phantastisches Bild von sich, das im Grunde genommen kaum mit seiner Geschichte vereinbar ist. Daher ist das nationale Label »Humboldt« allgegenwärtig: Wo Hum-

boldt darauf steht, ist auch das Versprechen auf ein gutes Deutschland drin. In diesem Sinne ist der Humboldt-Diskurs nicht nur selbstverliebt, sondern engt auch die Räume für kritische Diskurse ein, die die deutsche Gesellschaft, ihre politische Kultur und Geschichte nicht durch die rosarote Humboldt-Brille sehen. Der Humboldt-Kult ist also im Sinne einer nationalen Inszenierung zu lesen und zu dekonstruieren.« (Ha 2014)

Es wurde schon mehrfach darauf hingewiesen, dass sich Nation, Kultur und Bildung näher stehen (vgl. Bollenbeck 1994; Ricken 2006; Wimmer 2009; Tenorth 2015 & 2017; Messerschmidt 2020), als die oft gegen Autorität, Staat, Kapital, Erziehung oder auch die koloniale Moderne (vgl. Knobloch 2019) positionierte Bildung dies vermuten lässt. Gerade die deutsche Nationalbildung und auch die Wiedergutwertung der deutsch-nationalen Identität nach dem zweiten Weltkrieg (vgl. Czollek 2020a & 2020b, 65) weisen eine Besonderheit¹³ auf, die eng mit Geistigkeit, kulturellen Erzeugnissen und damit auch der Bildung verbunden ist (vgl. Wimmer 2009, 77; Ricken 2006). Selbst Friedrich Wilhelm III soll gesagt haben, dass der »Staat [...] durch geistige Kräfte ersetzen [muss], was er an physischen verloren hat« (nach Tenorth 2020) und für seine anvisierte Bildungsreform und die damit einhergehende Universitätsgründung in Berlin beauftragte er Wilhelm von Humboldt, so die Erzählung. Auch wenn Humboldts Bildungskonzeption, wie gesagt, gerne gegen alle Autoritäten positioniert wird, so ist die Begrifflichkeit der »Nation« eine zentrale und affirmative Referenz in Humboldts Bildungsdenken (vgl. Tenorth 2010, 18f.; Jašová 2021).

»Die Individualitaet und die Nationalitaet [...] sind die beiden grossen intellectuellen Formen, in welchen die steigende und sinkende Bildung der Menschheit fortschreitet. Im Bunde mit der alles Menschliche leitenden Macht beherrschen sie die Schicksale des Menschengeschlechts, und bleiben, ist auch diese ihre ursprüngliche Verknüpfung unerforschlich, der wichtigste Erklärungsgrund derselben.« (Humboldt 2016, 79, zit. n. Jašová 2021)

Zudem engagierte sich und »plädierte Humboldt eindeutig für die Nation« (vgl. Tenorth 2017). Und die von seiner Person unabhängige Tradierung des Humboldt-

13 »Im Vergleich zu »normalen« Nationen wie Frankreich oder England – normal, insofern ihre Evolution landläufig als Norm für die Genese des Nationalstaates angesehen wird – erscheint Deutschland als die vielbeschworene verspätete Nation. Diese Verzögerung wird üblicherweise einer Mischung aus unterentwickelten ökonomisch-industriellen Zentripetalkräften und überentwickelten politischen Zentrifugalkräften (Konfessionsspaltung, Einfluss äußerer Mächte, das Patchwork aus König-, Fürsten- und Herzogtümern) zugeschrieben. Ein bekannter Effekt dieser Zersplitterung ist die bereits erwähnte Neigung, der kulturellen Produktion als kohäsiver Kraft einen sehr hohen Status einzuräumen« (Winthrop-Young 2005, 112; vgl. Bollenbeck 1994).

schen Mythos (vgl. Tenorth 2015), seine »Vergötterung«, die ewige Rezeption der Humboldtschen Schriften und die regelmäßigen Kritiken, sowie die Reformulierungen seiner Ideen lassen sich selbst in die nationale Inszenierung und Erzählung Deutschlands als Kultur- und Bildungsnation einbetten. Der Bildungskanon bestand zudem lange Zeit vorrangig aus nationalen Imaginären wie Goethe und Schiller; Goethe war selbst und ist der Archetyp der Kultur- und Bildungsnation Deutschland (vgl. Siegert 1993) und Bildungsgeschichte war bis in die 60er Jahre meist reine Nationalgeschichte (vgl. Kössler 2020).¹⁴

Auch aktuell fehlt es nicht an Beispielen, um die Verschränkung von Bildung und Nation zu verdeutlichen. Beispielsweise markiert Allmendinger das heutige Deutschland als »Bildungsrepublik« und die deutsche Gesellschaft als »Bildungsgesellschaft« (2013). Bildung bestimme gegenwärtig »maßgeblich über Lebenschancen« und befähige »Menschen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen«. Und nicht nur die individuellen Schicksale basieren nach ihr auf Bildung, auch ist Bildung ein wichtiger »Motor für die wirtschaftliche Entwicklung und Innovation von morgen« (Allmendinger 2013).

Diese ökonomische Verknappung der Bildung als Ressource führt an anderer Stelle wieder vermehrt zum Griff nach der alten guten »akademischen Germania«. Zwar ist der reine Rückgriff auf Humboldt seltener geworden und es finden sich meist Reformulierungen/Problematisierungen des klassischen Bildungsverständnisses in Komplizenschaft mit französischen oder US-amerikanischen Philosoph*innen, doch findet sich hier und da dieser einfache Rückgriff auf Humboldt auch in der Gegenwart. So bringt bspw. Lenzen (Universitätspräsident in Hamburg) in *Bildung statt Bologna* (2014) den deutschen Humboldt gegen den »Sieg« der britisch-amerikanisch akzentuierten Universitätsvorstellungen über das klassische Universitätsideal deutscher Provenienz« in Stellung. Deutschland wird in diesem Buch hier und da mit Europa gleichgesetzt; Humboldt war nach Lenzen auch Europäer (vgl. ebd., 8, 13) und eigentlich kämpfen wir den gleichen Kampf wie schon zu Zeiten von Humboldt: es gilt Bildung, statt reine Verwertbarkeit und bloßes Nützlichkeitsdenken, in die Universitäten zu bringen (vgl. ebd., 82).

In einem anderen politischen Lager findet sich ein weiteres Exemplar dieser Rückkehr zur deutschen Bildung um sich gegen eine verwertbare Bildung und dem Menschen als Humankapital zu positionieren: *Wie man eine Bildungsnation an die Wand fährt* (Kraus 2017). Nach diesem Werk erodieren die nationalen und kulturellen Fundamente, da sich die sogenannten Deutschen selbst verleugnen und verachten. Also neben der Ökonomisierung der Bildung wird die Schuld unter anderem den Alliierten mit ihrer Re-Education und ihren US-amerikanischen Päd-

14 Hier ist es auch wichtig zu markieren, dass die historische Erziehungswissenschaft sich »kaum an den historischen Debatten der letzten beiden Jahrzehnte« unter anderem zu Kolonialismus, Postkolonialismus und Migration beteiligt habe (vgl. Kössler 2020, 12).

agog*innen wie John Dewey zugeschrieben, der die »Neigung der Deutschen zum Nationalsozialismus schon in den Philosophien und Schriften von Luther, Kant, Herder, Hegel, Fichte, Schelling, insgesamt des Deutschen Idealismus angelegt sah« (ebd., 14f.). Es brauche im Umkehrschluss für Kraus somit wieder mehr Fichte, dessen »Bildungsreden« als Reden »von Deutschen schlechtweg« »für Deutsche schlechtweg«^[15] »waren und eine Bildung, die »als »Rettungsmittel«^[16] und »Erhaltungsmittel einer deutschen Nation überhaupt«^[17] »gefasst war und mit der »die »Naturgemässheit«, »Echtheit«, »Geistigkeit«^[18] und »Gründlichkeit«^[19] als »ächt deutsch«^[20] in das »nationale Gedächtnis«^[21] »eingeschrieben werden sollten und wurden (Ricken 2006, 322).

Noch verwunderlicher wird es, wenn deutschsprachige Bildung und Bildungstheorie nicht nur für Deutschland in Stellung gebracht wird, sondern Bildung ähnlich wie bei Humboldt für die gesamte Menschheit bemüht wird: als Menschenrecht (Allmendinger 2013) oder als »kulturelles Erbe für die Weltgesellschaft« (Sander 2018). Auch Bildung als Überlebensinstrument in Moria (vgl. Krappmann 2013), oder die dekoloniale Wendung des Bildungsbegriffs mithilfe deutschsprachiger Bildungstheorie oder die Kopplung der Arbeiten Spivaks mit dem Bildungsbegriff (vgl. Castro-Varela 2016) stimmen bedenklich.

Wimmer machte bereits 1988 in der Erziehungswissenschaft deutlich, dass die (auch koloniale) »Barbarei [...] ein konstitutives Element der europäischen Moderne« sei (Forster 2017; vgl. Wimmer 1988). Er versuchte diese Verwicklung auch bildungstheoretisch immer wieder aufzuzeigen (vgl. Wimmer 1996, 1999, 2002, 2009), womit sich Wimmer so lesen lässt, dass er die Wucherung des modernen Bildungsdiskurses dekonstruktiv eingrenzte. Zwar wurde dies nie ausbuchstabiert, aber Wimmer bemühte bereits Friedrich Kittlers *Aufschreibesysteme 1800 1900* und Derridas *Die Einsprachigkeit des Anderen und die Prothese des Ursprungs*, um auf den Kurzschluss zwischen Mütterlichkeit, Pädagogik, Sprache, Kultur, Nationalität und Staatsbürgerschaft in einer Art »hermeneutischen Lebensform« hinzuweisen (vgl. Wimmer 2009, 58). Auch stellte Wimmer in dem Text »*Spiegel ohne Staniol*« (1999) bereits einige wichtige Fragen: Warum wirkt die Nation als Erfindung und Konstruktionen so unveränderlich und natürlich? Was könnte an die Stelle dieser Konstruktion treten? Wie ließe sich das institutionalisierte (oder das materialisierte)

15 Fichte (1845) 1960, VII, 266. Aufgrund der besseren Lesbarkeit werden die Verweise innerhalb der Zitate hier in die Fußnoten verschoben. Alle Zitate beziehen sich auf Ricken 2006, 322.

16 Ebd. VII, 274.

17 Ebd. VII, 280.

18 Ebd. VII, 337.

19 Ebd. VII, 403.

20 Ebd. VII, 365.

21 Assmann 1993.

Nationale nach dessen »Richtungssinn, phantasmatischen Kern, dessen Ausschließungsmechanismen, mythischen, ideologischen, symbolischen oder imaginären – Identifikationsangeboten [...] lesbar« machen (Wimmer 1999, 64)? Wie könnte eine Politik aussehen, die gegen die »mythische Funktion mit ihren nationalen, völkischen, ethischen und ästhetischen Wirkungen« gerichtet ist (ebd.)?

Neben den bereits erwähnten Verschränkungen des Humboldtschen Denkens und Handelns mit nationalen Diskursen lässt sich nach Wimmer auch Humboldts hermeneutische Sprachauffassung, sowie sein »Strukturtypus« des individuellen Allgemeinen und die Sehnsucht nach der einen ursprünglichen Sprache dem »Mythos der Nationalsprache« zuordnen. Der »metaphysische [...] Humanismus des einen Menschengeschlechts und der einen Sprache« funktioniert nach dem gleichen Muster wie der des Nationalismus, nur das an die Stelle der einen Nation die Menschheit tritt. Es findet sich bei Humboldt ein Kurzschluss von einem Menschheitsgeschlecht, einer ursprünglichen Sprache und einer Welt, womit auch hier die Naturalisierung der »Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft bzw. zur Sprachgemeinschaft als Einer und Eigener« betrieben wird (Wimmer 2009, 72).

Trotz aller Entleerung des Begriffs Bildung (vgl. Schäfer 2011) ermöglicht dieser Begriff im Alltag ein gemeinsames, eigenes und einsprachiges Sprechen und Schreiben über das Auf- und Weiterwachsen. Als Grundbegriff der Erziehungswissenschaft schafft er zudem einen erkenntnis- und disziplinpolitischen Zusammenhang und ein Allgemeines der Erziehungswissenschaft, trotz aller eigentümlicher Ausrichtungen an den Grenzen dieser Disziplin. Inwiefern diese Eigentümlichkeiten, wie beispielsweise die Dekonstruktion oder Widerstreitkonzeption in der bestehenden institutionellen Verankerung das individuelle Allgemeine der Erziehungswissenschaft politisch-strategisch stützen oder brechen, bleibt zu diskutieren. Doch auf den ersten Blick scheint es keine Rolle zu spielen, wie eigentümlich die Einsätze und Grenzgänge sind: Egal ob Dekonstruktion, Systemtheorie, Psychoanalyse, Widerstreitkonzeption, Subjektivierungstheorie oder radikale Demokratietheorie, sie laufen alle unter dem allgemeinen Dach der deutschsprachigen Bildung(s)theorie. Aller Kritik und Fluchtversuche vor dem individuellen Allgemeinen Humboldts zum Trotz (bspw. Koller 1997) ist dieser Strukturtypus auch in der akademischen Welt in »Fleisch und Blut« übergegangen (Ricken 2006, 318), »die Formierung des ›individuellen Allgemeinen‹« ist weiterhin die »Aufgabe der Bildungsinstitutionen« (Wimmer 2009, 59) und die Erfindung oder Konstruktion des individuellen Allgemeinen hat sich (auch mit der Bildungstheorie) institutionalisiert (vgl. Wimmer 1999, 63f.). Und die Frage, inwiefern deutsche Bildungstheorie mithilfe des Poststrukturalismus oder cultural turns an der Wiedergutwerdung der deutschen Kultur und Bildung gearbeitet hat und arbeitet und inwiefern dies mit

der Wiedergutwerdung der deutsch-nationalen Identität (vgl. Czollek 2020b, 65) verschränkt ist, bleibt zu diskutieren.²²

Eignen sich die kritische Bildungstheorie und der Bildungsbegriff samt der Verwicklungen mit Individualismus, Kapital, Staat, Geistigkeit und Nation als Medium für einen epistemischen Bruch? Ohne die politischen Leistungen etwa der poststrukturalistischen Bildungstheorie absprechen zu wollen, muss trotzdem die Frage gestellt werden, ob die Dekonstruktion oder das papierreiche Eingrenzen der Bildung; ob die Dezentrierungen der Selbst-Bildung, sowie die macht-, differenz-, alteritätstheoretischen, post- oder dekolonialen Verschiebungen oder Absagen an die klassische Bildung in der Lage waren/sind, das reale Imaginäre der Einsprachigkeit und die meist ignorierten Verwicklungen mit dem realen Mythos der Nation zumindest zu irritieren oder ob diese Verwicklungen nicht trotz oder gerade durch diese vielen Eigentümlichkeiten unter dem Dach des Bildungsbegriffs und der Disziplin der Bildungs- und Erziehungsphilosophie gestützt, hervorgebracht und reproduziert werden?

5. Das postkoloniale Ende der Bildung

Dass wir Bildung (vielleicht) abschaffen sollten (vgl. Ricken und Masschelein 2003; Wimmer 2014a, 248) oder einen anderen Umgang mit den Bildungsruinen benötigen (Wimmer 2002), wissen wir bereits. Auch wissen wir, dass wir (noch) nicht in der Lage sind, den epistemischen Bruch zu vollziehen oder zumindest den Bann hermeneutischer Sprachspiele und Strukturtypen wie das individuelle Allgemeine zu durchbrechen (vgl. Wimmer 2014b, 440; Wimmer 2009, 59).

Doch wie können die kritischen Eigentümlichkeiten der Bildungstheorie einerseits der Institutionalisierung des individuellen Allgemeinen entfliehen, aber auch andererseits konkreter und politisch wirksam(er) werden? Nach den vorangegangenen Überlegungen scheinen eine verstärkte Fokussierung der Verwicklungen zwischen Bildung, Nation, Geistigkeit und Kapitalismus und eine daran anknüpfende Provinzialisierungsstrategie der Bildung erste, notwendige und konkrete

22 Obwohl Ricken in *Die Ordnung der Bildung* auf Georg Bollenbeck und Aleida Assmann verweist und die Verschränkung zwischen Bildung und Nation im thematisiert, wird eine mögliche nationale Dimension der auch akademischen Wiedergutwerdung der Bildung seit den 80ern nicht thematisiert (vgl. Ricken 2006, 19ff., 167, 197, 321f.). Auch die Lesart im Anschluss Bollenbecks, nach der sich das Deutungsmuster Bildung nur »zunehmend« nationalistisch aufgeladen hätte und Bildung »von Anfang an« einen »impliziten metapolitischen und nahezu idealistisch-individualistischen Charakter« gehabt hätte, scheint mir der Arbeit Bollenbecks nicht ganz gerecht zu werden und auch die Verschränkung zwischen Bildung und Nation zu verharmlosen (Ricken 2006, 197).

Handlungsschritte zu sein (vgl. Jašová und Wartmann 2021). Auch die Heterogenese des Sprech- und Institutionalisierbaren in Bezug auf Aufwachsens- und Veränderungsprozesse abseits des Bildungsbegriffs und abseits des deutschen, wie auch europäisch-nordamerikanischen Referenzsystems dürfte ein wichtiger Schritt sein (vgl. ebd.). Und neben den macht-, subjektivierungs-, sprach- und differenztheoretischen Interventionen gegen Identitätslogiken und Totalitätsdenken (auch in den eigenen Zugriffen) sollten Ideologie-, Kapitalismus- und Nationalismuskritik zentrale Stützpfeiler der akademischen Auseinandersetzung mit *Bildung* werden, ohne bspw. Kritische Theorie und Poststrukturalismus sowie Ideologiekritik und Dekonstruktion gegeneinander auszuspielen (vgl. Wimmer 1999, 63f.).²³

Lässt sich mit dem hier nur angerissenen historischen und gegenwärtigen Ballast des Bildungsbegriffs an der Bildungstheorie als Disziplin festhalten? Gehört die akademische Beschäftigung mit Bildung in der gegenwärtigen institutionellen und einsprachig-medialen Verankerung gestrichen? Braucht die Bildungstheorie einen postcolonial turn oder vielleicht sogar ein Ende der Bildung? Wenn ja, wie lässt sich eine (kritische) Bildungstheorie streichen? Wie lässt sich (zum Beispiel) einer Heterogenese und Gleichzeitigkeit diskursiv-materieller Apparaturen auf dem und abseits des Papiers zuarbeiten, ohne die zentrale Stellung des Bildungsbegriffs oder die Festung Humboldt in einer Weise aufzugeben, die das mit der Bildungstheorie verbundene widerständige Potential aufs Spiel setzt oder den dann frei werdenden diskursiv-materiellen Raum innerhalb der Erziehungs- und Bildungswissenschaft bspw. einem neuen problematischen Signifikanten wie dem Kompetenzbegriff überlässt, mit einer (möglicherweise) einhergehenden zusätzlichen Steigerung von Ökonomisierung und Empirisierung²⁴ von Universität und Wissenschaft?

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. 1959. 1972. »Theorie der Halbbildung.« In *Gesammelte Schriften, Band 8: Soziologische Schriften 1*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, 93–121. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

-
- 23 Spivaks Verschränkung von Marxismus, Dekonstruktion, Feminismus und nicht-akademischem Engagement dürfte für solche Überlegungen einen sehr fruchtbaren Ausgangspunkt bilden.
 - 24 Hier sei darauf hingewiesen, dass mit der Frontstellung gegen Ökonomisierung und Empirisierung zwar an kritische und auch poststrukturalistische Bildungstheorien angeknüpft wird, sich damit jedoch problematische bildungsbürgerlich-nationale Abgrenzungsdiskurse wiederholen, wodurch das reproduziert wird, was eigentlich kritisiert werden soll (vgl. Bollenbeck 1994, 22, 197).

- Allmendinger, Jutta. 2013. »Bildungsgesellschaft. Über den Zusammenhang von Bildung und gesellschaftlicher Teilhabe in der heutigen Gesellschaft.« Bundeszentrale für politische Bildung. Letzter Zugriff 01.11.2020. <https://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/zukunft-bildung/158109/teilhabe-durch-bildung>.
- Assmann, Aleida. 1993a. *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, London: Duke University Press.
- Bhabha, Homi. 2011. *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg.
- Bollenbeck, Georg. 1994. *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Bolz, Norbert. 1996. »Einleitung. Die Moderne als Ruine.« In *Denken in Ruinen*, herausgegeben von Norbert Bolz, Willem von Reijen, 7-23. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Castro, Varela und Maria do Mar. 2016. »Von der Notwendigkeit eines epistemischen Wandels. Postkoloniale Betrachtungen auf Bildungsprozesse.« In *Migration: Auflösungen und Grenzziehungen. Perspektiven einer erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung*, herausgegeben von Thomas Geier, Katrin Ulrike Zaborski, 43-59. Wiesbaden: Springer VS.
- Castro, Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. 2015. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Chakrabarty, Dipesh. 2010. *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Czollek, Max. 2020a. *Desintigriert euch!* München: btb.
- Czollek, Max. 2020b. *Gegenwartsbewältigung*. München: btb.
- Derrida, Jacques. 1986. »Sporen. Die Stile Nietzsches.« In *Nietzsche aus Frankreich*, herausgegeben von Werner Hamacher, 183-224. Frankfurt a. M., Berlin: Ullstein.
- Derrida, Jacques. 2003. *Die Einsprachigkeit des Anderen und die Prothese des Ursprungs*. München: Wilhelm Fink.
- Dhawan, Nikita. 2014. »Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment.« In *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, herausgegeben von ders., 19-78. Opladen: Barbara Budrich.
- Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.). 1965. *Johann Gottlieb Fichte. Sämtliche Werke*, Reprint der Ausgabe Berlin 1845-1846. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Forster, Edgar. 2017. »Ausblick auf das Ende des kolonialen Denkens.« In *Verantwortung. Im Anschluss der poststrukturalistischen Einschnitte*, herausgegeben von Sara Vock, Robert Wartmann, 187-206. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Foucault, Michel. 1970. 1993. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer.

- Humboldt, Wilhelm von. 1960-1981. *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von Andreas Flitner, Klaus Giel. Darmstadt: WBG (zitiert als: W – Bandzahl I-V – Seitenzahl).
- Humboldt, Wilhelm von. 2016. *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*. Berlin: Hofenberg.
- Jašová, Michaela und Robert Wartmann. 2021. »Bildung provinzialisieren.« *Sonderheft »Tertium Comparationis«*. *Postkoloniale Perspektiven in den Bildungs- und Erziehungswissenschaften*. Münster: Waxmann (Im Erscheinen).
- Jašová, Michaela. 2021. *Bildung als deutscher Sonderweg. Reflexionen zur Verschränkung zwischen Bildung und Nation*. Unveröffentlichte Masterarbeit. Universität Hamburg.
- Kien-Nghi. 2014. »Imperfect Steal: Humboldts Erben in postkolonialer Liquidationskrise?« *No-humboldt21.de*. Letzter Zugriff 04.08.2020. <https://www.no-humboldt21.de/information/imperfect-steal-humboldts-erben-in-postkolonialer-liquidationskrise/>.
- Kittler, Friedrich. 1986. *Grammophon Film Typewriter*. München: Brinkmann & Bose.
- Kittler, Friedrich. 1995. *Aufschreibesysteme 1800-1900*. München: Wilhelm Fink.
- Knobloch, Phillipp D. Th. 2019. »Subjektivierung und moderne/koloniale Bildung. Zur Formierung von Grenzsubjekten.« In *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, herausgegeben von Norbert Ricken, Rita Casale, Christiane Thompson, 169-176. Weinheim, Basel: Beltz.
- Koller, Hans-Christoph. 1999. »Bildung im Widerstreit. Bildungstheoretische Überlegungen im Anschluß an Lyotards Konzeption pluraler Diskurse.« In *Kritische Erziehungswissenschaft – Moderne – Postmoderne Bd. 2*, herausgegeben von Winfried Marotzki, Heinz Sünker, 80-104. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Koller, Hans-Christoph. 1997. »Bildung in einer Vielfalt von Sprachen. Zur Aktualität Humboldts für die bildungstheoretische Diskussion unter den Bedingungen der (Post-)Moderne.« In *Die Zukunft des Bildungsgedankens*, herausgegeben von Lutz Koch, Winfried Marotzki, Alfred Schäfer, Schriftenreihe der Kommission Bildung- und Erziehungsphilosophie der DGfE, 45-64. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Koller, Hans-Christoph. 2001. »Bildung und die Dezentrierung des Subjekts.« In *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, herausgegeben von Bettina Fritzsche u. a., 35-48. Opladen: Leske + Budrich.
- Koller, Hans-Christoph. 2012. *Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Koller, Hans-Christoph. 2016. »Ist jede Transformation als Bildungsprozess zu begreifen? Zur Frage der Normativität des Konzepts transformatorischer Bildungsprozesse.« In *Von der Bildung zur Medienbildung*, herausgegeben von Dan Verständig, Jens Holze, Ralf Biermann, 149-161. Wiesbaden: Springer VS.

- Kössler, Till. 2020. *Aufgaben und Ziele der Historischen Erziehungswissenschaft in der Gegenwart*. Antrittsvorlesung an der Universität Halle. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Kraus, Josef. 2017. *Wie man eine Bildungsnation an die Wand fährt. Und was Eltern jetzt wissen müssen*. Stuttgart: Herbig.
- Latour, Bruno. 1998. *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lenzen, Dieter. 2014. *Bildung statt Bologna!* Berlin: Ullstein.
- Lüders, Jenny. 2007. *Ambivalente Selbstpraktiken. Eine Foucault'sche Perspektive auf Bildungsprozesse in Weblogs*. Bielefeld: transcript.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2007. *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Masschelein, Jan und Norbert Ricken. 2003. »Do We (Still) Need the Concept of ›Bildung‹?« *Educational Philosophy and Theory* 35, 2: 139-154.
- Messerschmidt, Astrid. 2020. »Bedingt und kontextualisiert – Notizen zur Bildung in machtvollen Verhältnissen.« In *unbedingte bildung. Perspektiven kritischer Bildungstheorie*, herausgegeben von Carsten Bünger, Martina Lütke-Harmann, 159-170. Wien: Löcker.
- Münker, Stefan und Alexander Roesler. 2012. *Poststrukturalismus*. Weimar: Metzler.
- Pongratz, Ludwig. 2002. »Bildung als Ware – Die Transformation des Bildungsbürgers zum Selbst-Vermarkter.« In *Erich Fromm – Erziehung zwischen Haben und Sein*, herausgegeben von Johannes Claßen, 37-56. Eitorf: gata.
- Ricken, Norbert. 2006. *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ricken, Norbert. 2015. »Bildung als Dispositiv. Bemerkungen zur (Macht-)Logik eines Subjektivierungsmusters.« In *Medien – Bildung – Dispositive Beiträge zu einer interdisziplinären Medienbildungsforschung*, herausgegeben von Julius Othmer, Andreas Weich, 41-58. Wiesbaden: Springer VS.
- Sander, Wolfgang. 2018. *Bildung ein kulturelles Erbe für die Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Wochenschau.
- Sanders, Olaf. 2013. »Philosophie pädagogisieren, Lyotard zum Beispiel. Und: Wo zu Bildungsphilosophie?« In *Pädagogisierung*, herausgegeben von Alfred Schäfer, Christiane Thompson, 85-102. Open Access Online Publikation der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Schäfer, Alfred und Michael Wimmer. 1999a. »Reihe Grenzüberschreitungen.« In *Identifikation und Repräsentation*, herausgegeben von dies., Reihe Grenzüberschreitung, Vol 2. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schäfer, Alfred und Michael Wimmer. 1999b. »Einleitung. Zu einigen Implikationen der Krise des Repräsentationsgedankens.« In *Identifikation und Repräsentation*, herausgegeben von dens., Reihe Grenzüberschreitung, Vol. 2, 9-26. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

- Schäfer, Alfred. 2009. *Die Erfindung des Pädagogischen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schäfer, Alfred. 2011. *Das Versprechen der Bildung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schäfer, Alfred. 2014. »Einleitung: Die An-Archie der Ordnung und das Problem der Bindung.« In *Hegemonie und autorisierende Verführung*, herausgegeben von dems., 7-24. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Siegert, Bernard. 1993. *Relais. Geschehnisse der Literatur als Epoche der Post. 1751-1913*. Berlin: Brinkmann und Bose.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. »Verschiebung und der Diskurs der Frau.« In *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, herausgegeben von Barbara Vinken, 183-218. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1996. »Transnationality and Multiculturalist Ideology. Interview with Gayatri Chakravorty Spivak von Deepika Bahri and Mary Vasudeva.« In *between the lines. South asian and postcoloniality*, herausgegeben von Deepika Bahri, Mary Vasudeva, 64-92. Philadelphia: Temple University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008a. *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008b. »Weitere Überlegungen zur kulturellen Übersetzung.« Transversal.at. Letzter Zugriff 28.04.20. <https://transversal.at/transversal/0608/spivak/de>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2012. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tenorth, Heinz-Elmar. 2010. »Wilhelm von Humboldts (1767-1835) Universitätskonzept und die Reform in Berlin – eine Tradition jenseits des Mythos.« *Zeitschrift für Germanistik* 20: 15-28.
- Tenorth, Heinz-Elmar. 2015. »Humboldts Modell – Konzept, Idee und Realität des deutschen Universitätsmodells, von Berlin aus gesehen.« In *Differenzierung im Hochschulsystem. Nationale und internationale Entwicklungen und Herausforderungen*, herausgegeben von Ulf Banscheraus u. a., 77-94. Münster, New York: Waxmann.
- Tenorth, Heinz-Elmar. 2017. »Die Vergötterung. Wilhelm von Humboldt wird seit je missverstanden. Kritische Bilanz eines Mythos.« *DIE ZEIT* Nr. 26, 22. Juni 2017. Letzter Zugriff 28.04.2020. <https://www.zeit.de/2017/26/wilhelm-von-humboldt-mythos-gelehrter-politiker>.
- Wimmer, Michael. 1988. *Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung*. Berlin: D. Reimer.
- Wimmer, Michael. 1996. »Die Gabe der Bildung. Überlegungen zum Verhältnis von Singularität und Gerechtigkeit im Bildungsgedanken.« In *Alterität Pluralität Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik*, herausgegeben von Jan Masschelein, Michael Wimmer, 127-162. Sankt Augustin, Leuven: Academia Verlag & Leuven University Press.

- Wimmer, Michael. 1999. »Spiegel ohne Stanniol. Zum Status der Repräsentation in der wissenschaftstheoretischen Grundlagendiskussion.« In *Identifikation und Repräsentation*, herausgegeben von Alfred Schäfer, Michael Wimmer, 39-67. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wimmer, Michael. 2002. »Bildungsruinen in der Wissensgesellschaft. Anmerkungen zum Diskurs über die Zukunft der Bildung.« In *Die verkaufte Bildung. Kritik und Kontroversen zur Kommerzialisierung von Schule, Weiterbildung, Erziehung und Wissenschaft*, herausgegeben von Ingrid Lohmann, Rainer Rilling, 45-68. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wimmer, Michael. 2003. »Machbarkeitsphantasien und Zukunftsvorstellungen in der Pädagogik.« In *Machbarkeitsphantasien und Zukunftsvorstellungen in der Pädagogik*, herausgegeben von Alfred Schäfer, Michael Wimmer, 185-203. Opladen: Leske und Budrich.
- Wimmer, Michael. 2009. »Vom individuellen Allgemeinen zur mediatisierten Singularität. Sprache als Bildungsmedium bei Humboldt und Derrida.« In *Medien, Technik und Bildung*, herausgegeben von Michael Wimmer, Ludwig Pongratz, Roland Reichenbach, Schriftenreihe der Kommission Bildung- und Erziehungsphilosophie der DGfE, 57-84. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh.
- Wimmer, Michael. 2013. »Das Selbst als Phantom.« In *Inszenierung und Optimierung des Selbst. Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*, herausgegeben von Ralf Mayer, Chistiane Thompson, Michael Wimmer, 295-321. Wiesbaden: Springer VS.
- Wimmer, Michael. 2014a. »Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus: Bildung nach ihrem Ende.« In *Menschenverbesserung Transhumanismus. Jahrbuch für Pädagogik 2014*, herausgegeben von Sven Kluge, Ingrid Lohmann, Gerd Steffens, 237-266. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Wimmer, Michael. 2014b. »Vergessen wir nicht – den Anderen! Anmerkungen zur Konjunktur des Diskurses über Heterogenität in der Pädagogik.« In *Pädagogik als Wissenschaft des Unmöglichen*, herausgegeben von dems., 431-452. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Wimmer, Michael. 2016. »Nachwort.« In *Dekonstruktion und Erziehung. Studien zum Paradoxieproblem in der Pädagogik*, herausgegeben von dems., 355-371. Bielefeld: transcript.
- Winthrop-Young, Geoffrey. 2005. *Friedrich Kittler zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Wrana, Daniel. 2021. »Wusste Achill von sich, dass er frei war? Zur Problematisierung des Selbstwissens in der Kulturgeschichte der Subjektivität.« In *Selbstsein als Sich-Wissen. Zur Bedeutung der Wissensgeschichte für die Historisierbarkeit des Subjekts*, herausgegeben von Thomas Alkemeyer, Sandra Janßen, 59-89. Tübingen (im Erscheinen).
- Zima, Peter V. 2012. *Essay/Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zu den Autoren und Autorinnen

Jens Eberhardt, Studium der Philosophie und Geschichtswissenschaft (B.A.) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Studiert derzeit Philosophie an der Universität Leipzig. Forschungsinteressen: Interkulturelle Philosophie, Wissenschaftstheorie, zeitgenössische Fragen der Ethik.

Daniel Hildebrandt, Studium der Erziehungswissenschaften mit den Schwerpunkten Bildungstheorie und Gesellschaftsanalyse. Zurzeit Lehrbeauftragter am Institut für Pädagogik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Kritische Bildungstheorie, Bildungsphilosophie, Jugendkulturforschung, psychoanalytische Sozialpsychologie.

Tim Hofmann, studiert derzeit Philosophie und Geschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er arbeitet dort als wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Psychologie. Forschungsinteressen: philosophische Ästhetik sowie Sozialphilosophie.

Stefan Knauß, Dr. phil., Studium der Politikwissenschaft, Medien- und Kommunikationswissenschaft und der Philosophie. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geowissenschaften und Geographie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Rechtsphilosophie, Interkulturelle Philosophie, (De)koloniales Denken in Lateinamerika, Umweltethik.

Constant Kpao Sarè, Dr. phil., Studium der deutschen Literatur und Sprache in Abomey-Calavi, Saarbrücken und Metz und der Verwaltungswissenschaften in Speyer. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Germanistik der Université D'Abomey Calavi und Fellow der Humboldt Stiftung. Forschungsschwerpunkte: Postkoloniale Erinnerungskultur in Afrika, Migrationsgeschichte, deutsche Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Gegenwartsliteratur.

Andrej Krause, apl. Prof. Dr. phil. habil., Studium der Mathematik, Physik und Philosophie. Außerplanmäßiger Professor am Seminar für Philosophie der Martin-

Luther-Universität Halle-Wittenberg. Lehraufträge für Philosophie und Logik am Capuchin Franciscan Institute of Philosophy and Theology, Addis Abeba, Äthiopien. Forschungsschwerpunkte: Metaphysik, Religionsphilosophie, Geschichte der Logik.

Jacob Emanuel Mabe, PD Dr. Dr., Studium der Politikwissenschaft und Philosophie. Forschungsschwerpunkte: Afrikanische Kultur- und Geistesgeschichte, Interkulturelle Philosophie, Französischsprachige Philosophie, Europäisch-afrikanische Beziehungen aus politischer und philosophischer Perspektive.

Ram Adhar Mall, Prof. Dr. phil. Dr. h. c., Studium der Philosophie, Psychologie, Sanskrit, englischen Sprache und Literatur sowie der Wirtschaftswissenschaften. Gründungspräsident der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e. V. im Jahre 1992 und Seniorprofessor am Lehrstuhl für Religionswissenschaften der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Erkenntnistheorie, Logik, Moralphilosophie und Ästhetik aus interkultureller Perspektive.

Arne Moritz, Dr. phil., Studium der Philosophie, der neueren und neuesten Geschichte und der neuen deutschen Literaturgeschichte. Lehrkraft für besondere Aufgaben am Seminar für Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Mittelalterliche Philosophie, Politische Philosophie, Hermeneutik, Religionsphilosophie, Ästhetik, Philosophie des Gartens und Didaktik des Ethik- und Philosophieunterrichts.

Gabriele Münnix, Dr. phil., Studium der Philosophie und Mathematik an der Universität Köln. Nach langjährigen Lehrtätigkeiten an diversen Universitäten (Düsseldorf, Innsbruck, Bamberg, Köln, Bonn und Münster) heute im Ruhestand. Weiterhin tätig in freier Vortrags- und Autorinnentätigkeit. Herausgeberin von *Forum Philosophie International* und Präsidentin der *Association Internationale des Professeurs de Philosophie*. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie des Bildes, Interkulturelle Philosophie, Fragen der Ethik- und Philosophiedidaktik.

Michaela Ott, Dr. phil., Studium der Philosophie und Filmwissenschaften. Professorin für Ästhetische Theorien an der Hochschule für bildende Künste in Hamburg. Forschungsschwerpunkte: Poststrukturalistische Philosophie, Ästhetik des Films, Raumtheorien, Affekttheorien, postkoloniale Fragestellungen, arabischer und afrikanischer Film.

Thomas Bernd Schmidt, Studium der Philosophie (B.A.) und Japanologie (M.A.). Derzeit promoviert er über die hermeneutische Tradition Japans an der University

of Hawai'i at Manoa. Forschungsschwerpunkte: Zeitgenössische japanische Philosophie.

Bärbel Völkel, Dr. phil., Studium der Geschichte und evangelischen Theologie. Professorin für Geschichte und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Forschungsschwerpunkte: Empirische Forschung im Hinblick auf historische Sinnbildungskonstruktionen, Bedeutung von Neurobiologie und Kognitionspsychologie für historisches Lernen, Hochschuldidaktik, juristische Aufarbeitung des Nationalsozialismus unter geschichtsdidaktischen Fragestellungen, Geschichtsdidaktik unter den Bedingungen heterogener und inklusiver Bildung.

Zhuofei Wang, PD Dr. phil. habil., Studium der Literatur- und Kunstwissenschaften. Wissenschaftliche Mitarbeiterin des DFG-Reinhart-Kosseleck-Projektes »Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive« am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Philosophie, Leibphänomenologie, Ästhetik und allgemeine Kunstgeschichte, chinesische Philosophiegeschichte und chinesische Philosophinnen in globaler Perspektive.

Robert Wartmann, Studium der Erziehungs- und Bildungstheorie und Politikwissenschaft. Derzeit arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Pädagogik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und promoviert dort zur Bildungswissenschaft im Anschluss an Repräsentationskrise und Subjektkritik. Forschungsschwerpunkte: Bildung, Technik und Medialität, Wissenschaftstheorie, Diffraction und Dekonstruktion, Soziokulturelle Bedingungen von Bildung und Erziehung.

Louis Wolfradt, studiert derzeit Erziehungswissenschaften an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und arbeitet als wissenschaftliche Hilfskraft am Seminar für Philosophie und am Institut für Pädagogik. Forschungsinteressen: Bildungs- und Erziehungsphilosophie, phänomenologische Erziehungswissenschaft, qualitative Sozialforschung, zivilgesellschaftliches Engagement und seine Organisationsformen.

Uwe Wolfradt, Prof. Dr. phil. Dr. rer. nat., Studium der Psychologie, Ethnologie, Sinologie, Psychopathologie und Verhaltensbiologie. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Psychologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Persönlichkeitsforschung, Dissoziative Aspekte der Persönlichkeit, Geschichte der Philosophie und Psychologie.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

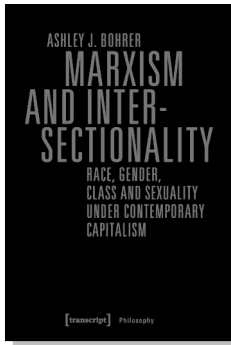
2020, 144 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

EPUB: ISBN 978-3-7328-5365-6



Ashley J. Bohrer

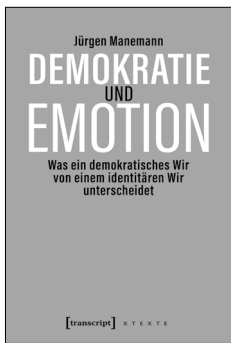
Marxism and Intersectionality Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays
zur Transformation unserer Esskultur

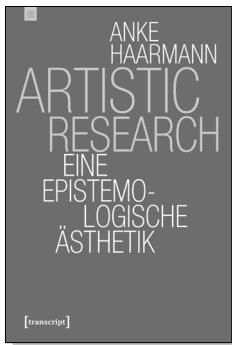
2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Anke Haarmann

Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart., Dispersionsbindung

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8



Gunter Gebauer

Wie wird man ein Mensch?
Anthropologie als Grundlage der Philosophie

2020, 262 S., kart.

29,50 € (DE), 978-3-8376-5493-6

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5493-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

