ROLF ELBERFELD

Dekoloniales Philosophieren

Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion

UV Universitätsverlag Hildesheim | OLMS

Rolf Elberfeld

Dekoloniales Philosophieren

Histories of Philosophies in Global Perspectives

Series III Theoretical Contributions

Edited by Rolf Elberfeld and Anke Graness

Volume III/1

Universitätsverlag Hildesheim
Hildesheim

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

2021

Rolf Elberfeld

Dekoloniales Philosophieren

Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion

Universitätsverlag Hildesheim
Hildesheim

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

2021

Diese Publikation entstand in Zusammenarbeit von Georg Olms Verlag und Universitätsverlag der Stiftung Universität Hildesheim.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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

ISO 9706
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Satz und Layout: Jan Jäger
Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim
Herstellung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2021
www.olms.de
© Universitätsverlag Hildesheim, Hildesheim 2021
www.uni-hildesheim.de/bibliothek/universitaetsverlag/
Alle Rechte vorbehalten
ISSN (Print) 2749-2427
ISSN (Online) 2749-2435
ISBN 978-3-487-16042-9

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

I. Philosophieren im Horizont der europäischen Expansion 19

1. Lateinamerikanische Perspektiven 23
2. Japanische Perspektiven 27
3. Afrikanische Perspektiven 34

II. Philosophische Universalisierungen und die europäischen Eroberungen seit 1492 41

1. Thomas Morus, *Utopia* 41
2. Francisco de Vitoria, *De Indis* 46
3. Hugo Grotius, *Mare liberum* 54

III. Strategien der „Vervollkommnung" – Christianisierung, Zivilisierung, Modernisierung 63

1. Rettung der Seelen durch die *Taufe* 63
2. Rettung der Seelen durch *Volksbildung* 68
3. Rettung der Menschen durch *Wirtschaftswachstum* und *Technik* 76

IV. Philosophische Diskriminierungen – Rassismus, Antisemitismus und Sexismus 85

1. „Wissenschaftliches" Rassedenken und die Entstehung des Rassismus 86
2. Juden als „Bedrohung für Europa" 94
3. Die Frau als „misslungener Mann" 99

V. Europäische Geschichtsschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert 105

1. Theoretisierung der Geschichtswissenschaft um 1750 106
2. Koloniale Neukonstruktionen der Weltgeschichte im 18. Jahrhundert 112
3. Heroisierung der okzidentalen Philosophiegeschichte im Namen der universalen Vernunft 117

VI. Revolution in Haiti, Schwarze Intellektuelle und Raynals Geschichte der europäischen Expansion 123

1. Aufstand versklavter Menschen in Haiti 1791 123
2. Schwarze Intellektuelle in Europa und den USA seit dem 18. Jahrhundert 129
3. Raynals Geschichte der europäischen Expansion 135

VII. Sprachen – philosophische und politische Dimensionen 141

1. „Sprachen“ und die Bildung von „Nationen“ 142
2. Sprachenkolonialismus 147
3. Vielfalt der Sprachen und die Philosophie 151

VIII. Komparatives, interkulturelles und dekoloniales Philosophieren 157

1. Komparatives Philosophieren 158
2. Interkulturelles Philosophieren 160
3. Dekoloniales Philosophieren 162

IX. Dekolonisierung universitärer Wissensordnungen in Europa 171

1. Europäische Expansion und die universitäre Wissensordnung in Europa 172
2. „Forschung“ als Unwort in der indigenen Welt 176
3. „Why is my curriculum white?“ 179

X. Frauen in der europäischen und außereuropäischen Philosophie 183

1. Frauen in der Geschichte der europäischen Philosophie 184
2. Post- und dekolonialer Feminismus 187
3. Frauen in der außereuropäischen Philosophie 189

XI. Wie wollen wir uns in Zukunft die Geschichte(n) der Philosophie(n) erzählen? 193

1. Geschichten der Philosophien in globalen Perspektiven 193
2. Verflechtungsgeschichten der Philosophien 197
3. Globale Geschichten des Denkens 201

XII. Philosophische Verantwortung und Kritik im Prozess epistemischer Dekolonisierung in Europa 207

1. Dekoloniale Kritik der Wissensordnungen in Europa 207
2. Verstrickungsgeschichtliche Aufklärung 209
3. Philosophische Verantwortung übernehmen statt Schuldzuweisung 218

Literaturverzeichnis 223

Internetquellen 242

Einleitung

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat der Prozess der Dekolonisierung[1] die universitären Wissenssysteme in Europa und den USA erreicht. Die philosophischen Klassiker der europäischen Tradition und die geisteswissenschaftlichen Curricula an den Universitäten sehen sich heute einer massiven dekolonialen Kritik ausgesetzt, in der der Zusammenhang von *Wissensproduktion* und *Wissensmacht* im Zentrum der Aufmerksamkeit steht.[2] Die Kritik richtet sich vor allem gegen die *kolonialen Verstrickungen der europäischen Wissenschaften*, durch die Unterdrückung legitimiert, Rassismus wissenschaftlich begründet und koloniale Machtansprüche untermauert wurden. Nimmt man diese Kritik ernst, so muss philosophische Aufklärung heute bedeuten, die *Verstrickungsgeschichten des Denkens* in individueller wie in sozialer Perspektive aufzuarbeiten – jenseits aller nationalen Interessen. Aufklärung muss heute – ausgehend von verschiedenen Ansätzen dekolonialer Kritik – notwendig auch *verstrickungsgeschichtliche Aufklärung* sein. Denn *jede* philosophische Position und *jede* geschichtliche Zeit zeigt neben den hochgradigen Verflechtungen mit verschiedenen geschichtlichen und philosophischen Kontexten immer auch blinde Flecken und Strategien der Verschleierung und Unsichtbarmachung eigener Schwachstellen, Figuren der philosophischen Immunisierung gegen vorgebrachte Kritik sowie Formen der Marginalisierung und Abwertung des Fremden.[3]

Die blinden Flecken und die verschiedenen Negations- und Immunisierungsstrategien – sollten sie von der Nachwelt als solche identifiziert werden – möchte *man* gewöhnlich so schnell wie möglich *vergessen machen* oder *man* möchte *so wenig wie möglich darüber sprechen*, um sich so schnell wie möglich wieder den „positiven" Errungenschaften der eigenen

1 Für eine Grundorientierung zum Prozess der politischen Dekolonisierung bzw. der Dekolonisation nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem die UNO eine ihrer Hauptaufgaben sah vgl. Jansen/Osterhammel, *Dekolonisation. Das Ende der Imperien*.

2 Das Wort „dekolonial" wird heute von Denkern und Denkerinnen beispielsweise in der Philosophie und Soziologie verschieden verwendet. Stark rezipiert werden in englischer und deutscher Sprache beispielsweise Kwasi Wiredu, Achille Mbembe, Walter Mignolo, Maria Lugones und Silvia Rivera Cusicanqui, deren Ansätze in diesem Buch an verschiedenen Stellen einbezogen werden.

3 Mein Wortgebrauch von „dekolonial" ist im Sinne einer solchen *verstrickungsgeschichtlichen Aufklärung* zu verstehen, die ich in diesem Buch im Ansatz entwickeln möchte.

Geschichte und Philosophie zuwenden zu können.[4] Es gehört nicht zu den hohen Tugenden in der Philosophie, blinde Flecken und Negations- und Immunisierungsstrategien zuzugeben oder diese als *notwendige Momente des eigenen Denkens* anzuerkennen und zu reflektieren. Vielmehr ist jedes Philosophieren davon überzeugt, die Schwächen der älteren Ansätze überwunden zu haben. Dieses Vorgehen gehört sehr eng zum Selbstbehauptungsdiskurs in der Philosophie. So wird die europäische Geschichte der Philosophie – teils auch in strategischer Absicht – erzählt als eine Geschichte der denkerischen Großtaten, hervorgebracht von heroischen Gestalten des Denkens und *nicht* als eine *Geschichte der blinden Flecken inklusive der Negations- und Immunisierungsstrategien*.

Blickt man von einer bestimmten Gegenwart auf eine geschichtliche Vergangenheit, so ergeben sich in jeder geschichtlichen Formation Perspektiven, die ausgehend von der eigenen Gegenwart als unangemessen oder gar gänzlich unmoralisch erscheinen. So halten die meisten heute die Position Platons zur Demokratie, von Aristoteles zum Sklaventum, von Augustinus zur Sünde, von Thomas von Aquin zu Frauen, von John Locke zu den Kolonien, von Kant zur „Rasse“ usw. für nicht mehr tragbar. All diese Themen wurden zwar in verschiedenen Einzeluntersuchungen teils ausführlich analysiert und kritisiert, aber es liegt noch keine *allgemeine Verstrickungsgeschichte des Denkens in der europäischen Philosophie* vor, die explizit eine Geschichte der blinden Flecken des Denkens und der vielfältigen Negationsstrategien bieten würde – geschrieben aus der Perspektive unserer Gegenwart.

Es ist an der Zeit, eine solche *Verstrickungsgeschichte des Denkens* (nicht nur) für die Geschichte der europäischen Philosophie ins Auge zu fassen.[5] Eine solche Verstrickungsgeschichte des Denkens legt sich heute

---

4 Vgl. im Zusammenhang mit geschichtspolitischen Prozessen die Analysen verschiedener Formen der Verdrängung in Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* und Assmann, *Formen des Vergessens*.

5 Ich möchte mich im vorliegenden Buch vor allem mit der europäischen Philosophie befassen, und zwar im Horizont der „dekolonialen“ Kritik, die von außereuropäischen Denkerinnen und Denkern entwickelt wurde. Dass auch für andere Geschichten der Philosophie z. B. der indischen oder chinesischen solche Verstrickungsgeschichten des Denkens wichtig sind, ist unbestritten. Es kann aber auch zum Ablenkungsmanöver werden, wenn man allzu schnell die Verantwortung bei den anderen sucht und beispielsweise nicht müde wird, die Verantwortung für das Problem der Sklaverei vor allem der islamischen Tradition zuzuschreiben, um im Gegenzug das Christentum als den alleinigen Gegner der Sklaverei zu profilieren. Der erste Schritt verstrickungsgeschichtlicher Aufklärung hat daher in der Tradition zu beginnen, zu der man sich selbst zugehörig fühlt.

mit besonderem Nachdruck durch verschiedene post- und dekoloniale Lektüren der europäischen Geschichte und Philosophie nahe. Die Kritik, die zumeist von außereuropäischen Denkerinnen und Denkern an die europäische Geschichte und Philosophie herangetragen wird, betrifft die blinden Flecken und Negationsstrategien, die von außen besser zu sehen sind als von denen, die ihr eigenes Denken aus dieser Tradition speisen. Diese Kritik von außen – ist man bereit sie zuzulassen – berührt in vielen Fällen wunde Punkte, die als schmerzhaft empfunden werden können, falls man sich nicht schon von Anfang an philosophisch gegen eine solche Kritik immunisiert hat. Es ist aus meiner Sicht von zentraler Bedeutung, diese Kritik bereitwillig und geduldig anzuhören und ernst zu nehmen, um den Blick auf die eigenen Denktraditionen zu erweitern und zu dezentrieren. Eine solche Kritik ernst zu nehmen erfordert die Bereitschaft, das eigene Verständnis von Philosophie radikal und grundlegend zu hinterfragen, die selbstverständlichen philosophischen Prämissen in Zweifel zu ziehen und die philosophische Neigung aufzugeben, sich gänzlich von der eigenen geschichtlichen Situation zu isolieren.

Eine der wichtigsten, aber im Zusammenhang mit der dekolonialen Kritik problematischsten Grundunterscheidungen in der europäischen Philosophie besteht in der strikten Trennung zwischen Grundlegung und Anwendung, Genesis und Geltung, historisch und systematisch, empirisch und transzendental usw. Problematisch werden diese Unterscheidungen, wenn sie nicht mehr als Unterscheidungen, die zu bestimmten Zwecken getroffen werden, reflektierbar sind, sondern als unhintergehbare Errungenschaft des philosophischen Denkens überhaupt vorausgesetzt werden. Wenn diese *Unterscheidungsstrategien* nicht kritisch in ihren Möglichkeiten und in ihren Grenzen philosophisch reflektiert werden, sind Korrelationen zu oder Legitimationsfunktionen für politische und ökonomische Verhältnisse gar nicht mehr thematisierbar.[6] Genau darin besteht eine selbstimmunisierende Wirkung gegenüber jeder Kritik, die ausgehend von geschichtlichen Ereignissen argumentiert. Hat man sich in ein solches Philosophieren hineinsozialisiert und eine umfassende Evidenz für diese Art des Denkens aufgebaut, ist es aus strikt philosophischen Gründen nicht mehr möglich, das eigene Denken von einer empirisch oder geschichtlich movierten Kritik betreffen zu lassen. Denn auf rein theoretischer Ebene ist jede politische Bedeutung des Philosophierens strikt zurückzuweisen, da es in philosophischer Hinsicht ausschließlich um den „Raum der Gründe“

6 Zur Analyse von Praktiken des Unterscheidens vgl. Wille, *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven.*

oder eine reine „Welt der Geltung“ geht – *Welten, die aus streng philosophischen Gründen nichts mit den empirischen und politischen Verstrickungen zu tun haben können*.

Die akademische Philosophie in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem ausgehend von US-amerikanischen Ansätzen der analytischen Philosophie zunehmend in einen argumentativ unangreifbaren Käfig zurückgezogen, in dem nur klare, distinkte und rationale Argumente gelten können. Eine Zusammenarbeit mit anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen scheint nur dann möglich, wenn diese entweder naturwissenschaftlich orientiert sind oder den rationalen Standards genügen, die von diesen Ansätzen der Philosophie vorgegeben werden. Damit scheiden viele interdisziplinäre Kooperationsmöglichkeiten aus wie beispielsweise mit der Geschichts- oder Kulturwissenschaft, der Sozial- und Kulturanthropologie oder mit den auf die Künste bezogenen Wissenschaften. Denn insbesondere für die analytischen Ansätze der Philosophie sind geschichtliche Argumente – die nicht gleich in „Gedankenexperimente“ verwandelt werden können – philosophisch irrelevant, so dass als Antwort auf diese Argumente nur versucht wird, wieder möglichst klare Begriffe zu definieren, um die in Frage stehenden Probleme in den „(Be-)Griff“ zu bekommen. Auch das Argument, dass durch diese Begriffsklärungsstrategie die Fragen mehr verdeckt als geklärt werden, kann nicht zugelassen werden, da das philosophische Verfahren, Begriffe so eindeutig wie möglich zu definieren, als das einzige Verfahren angesehen wird, mit dem in der Philosophie überhaupt Fragen behandelt werden dürfen. Da jede Mehrdeutigkeit als Angriff auf die Philosophie insgesamt gewertet wird, muss ein Philosophieren, das beispielsweise zunächst in Form von *offenen Beschreibungen*, Fragen und Problemstellungen *sondiert*, als unphilosophisch ausgeschlossen werden.

Im vorliegenden Buch möchte ich zunächst all diese philosophischen Ansprüche – die unbestritten in bestimmter Hinsicht auch zurecht erhoben werden – *einklammern*, um auf die teilweise massive Kritik, die an die europäische Geschichte und Philosophie – vorrangig von außereuropäischen Denkerinnen und Denkern – herangetragen wurde und wird, eine philosophische Antwort vorzubereiten, die diese Kritik nicht abwehrt, sondern versucht, *philosophische Verantwortung* im Horizont dieser Kritik zu übernehmen. Dies ist sicher in vielen Fällen nicht leicht, da die Kritik mitunter vernichtend für Europa ausfällt. So kommt es schon seit Jahrzehnten zu persönlichen Zerwürfnissen, da man aus gegenseitigen Vorwurfsspiralen nicht mehr herausfindet. Um die Gefühlslage schon zu Anfang der Erörterungen nachvollziehbar zu machen, in die eine solche

Kritik diejenigen versetzen kann, die ausgehend von der europäischen Tradition philosophieren, möchte ich ein Zitat von Aimé Césaire (1913–2008) aus seiner *Rede über den Kolonialismus* an den Anfang stellen, die in den 1950er Jahren publiziert wurde. Versuchen wir uns bei der Lektüre zurückzuversetzen in die Lage direkt nach dem Zweiten Weltkrieg:

> Eine Zivilisation, die sich unfähig zeigt, die Probleme zu lösen, die durch ihr Wirken entstanden sind, ist eine dekadente Zivilisation. Eine Zivilisation, die beschließt, vor ihren brennendsten Problemen die Augen zu verschließen, ist eine kranke Zivilisation. Eine Zivilisation, die mit ihren eigenen Grundsätzen ihr Spiel treibt, ist eine im Sterben liegende Zivilisation. Tatsache ist, dass die sogenannte ‚europäische', die sogenannte ‚westliche' Zivilisation, so wie zwei Jahrhunderte bürgerlicher Herrschaft sie geformt haben, unfähig ist, die beiden Hauptprobleme zu lösen, die durch ihre Existenz entstanden sind: das Problem des Proletariats und das koloniale Problem; dass dieses Europa, vor die Schranken der ‚Vernunft' wie vor die Schranken des ‚Gewissens' gestellt, außerstande ist, sich zu rechtfertigen; und dass es sich mehr und mehr in eine Heuchelei flüchtet, die umso abscheulicher wird, je weniger Aussicht sie hat, hinters Licht zu führen. *Europa ist unhaltbar*.[7]

In der Rede von Césaire kommen unbändige *Wut und Verzweiflung* gegenüber Europa zum Ausdruck, die aus persönlich erfahrener Marginalisierung und Unterdrückung herrühren. Das Urteil ist vernichtend und scheint auch nicht revidierbar zu sein. Wie aber kann man auf eine solch vernichtende Kritik ausgehend von der europäischen Tradition überhaupt noch reagieren? Ist dies nicht von Anfang an unmöglich, da Europa jede Art von Legitimation und moralischer Integrität abgesprochen wird? Wenn Europa unhaltbar ist, dann ist die gesamte Tradition unhaltbar. Es scheint eine ausweglose Situation zu sein, in die diese von *Wut und Verzweiflung* geprägten Äußerungen Europäerinnen und Europäer versetzt. Bis heute ist diese – aus meiner Sicht berechtigte – Wut in vielen erbittert geführten Diskussionen über die Verstrickungen der europäischen Philosophie zu spüren. Erst wenn die Logik der Gefühle in die Auseinandersetzung einbezogen wird, kann klarwerden, dass in den meisten Fällen Wut eine Spirale von Gegenwut erzeugt und nur schwer aus dieser Spirale wieder herauszufinden ist. Ich bin überzeugt davon, dass wir erst dann in ein Gespräch über die schwierigen Fragen der vorgebrachten Kritik eintreten können, wenn wir diese *Wut und Verzweiflung ernst nehmen* und nicht ein-

7 Césaire, *Über den Kolonialismus* (1950/1955), 77.

fach mit Gegenwut oder rationalisierender Abwehr oder Immunisierung reagieren, sondern anfangen, das an der europäischen Tradition Kritisierte genau und intensiv wahrzunehmen und die Kritik auszuhalten, um sie dann eingehend reflektieren und darauf antworten zu können.

Ein besonderes Problem in den heute wieder aufgeheizten Debatten besteht darin, dass die problematischen Perspektiven der europäischen Geschichte und Philosophie in vielen Einzelstudien bereits untersucht worden sind, aber noch lange nicht ausreichend in das allgemeine Bild von der Geschichte der europäischen Wissenschaften im Allgemeinen und der Geschichte der Philosophie im Besonderen integriert wurden. Die europäische Philosophietradition gefällt sich noch immer in der sich selbst und von anderen zugeschriebenen Wichtigkeit und Überlegenheit. Denn es gibt noch keine Geschichte der europäischen Philosophie, die vor allem die rassistischen und diskriminierenden Gedanken und Ansichten von Philosophen darstellt in Bezug auf „Barbaren", Frauen, Tiere, Natur usw. – also eine *Negativgeschichte* bzw. *Verstrickungsgeschichte der europäischen Philosophie*, die ausschließlich die dunklen und verdrängten Seiten behandelt, die in vielen philosophischen Ansätzen zu finden sind. Dabei soll und kann es nicht darum gehen, die europäische Philosophie pauschal und leichtfertig abzulehnen und zu diskreditieren, sondern darum, die Vermeidungsstrategien zur Auseinandersetzung mit den problematischen und verdrängten Seiten der Philosophie und des Philosophierens sichtbar zu machen. *Eine solche Verstrickungsgeschichte müsste in weiterer Perspektive nicht nur für die europäische, sondern für alle Denktraditionen geschrieben werden*. Da es diese Abwertungs- und Ausschlussgeschichten überall gibt, *ist es aber besonders wichtig, zunächst im eigenen Hause zu beginnen*. Denn es ist viel leichter und dient häufig der Immunisierung gegen eine Kritik von außen, wenn man vor allem die anderen Traditionen einer Radikalkritik unterzieht. Erst wenn eine solche verstrickungsgeschichtliche Aufarbeitung in gegenseitiger Anerkennung möglich werden würde, könnte eine neue Dimension philosophischer Kritik entstehen, die auch als Fortführung und Radikalisierung der europäischen Aufklärung verstanden werden könnte. Um eine solche Kritik zu ermöglichen, ist aber die Begegnung mit dem eigenen Schatten notwendig.

Die Suche nach diesem Schatten soll im Folgenden nicht in allgemeiner, nur theoretischer Weise geschehen, sondern im Horizont der europäischen Expansion als einem geschichtlichen Ereignis, das die europäische Philosophie und die Wissenschaften in grundlegender Weise geprägt hat. Mit diesem geschichtlichen Horizont ist ein direkter Bezug zum „kolonialen Problem" hergestellt, von dem Césaire selbst in massiver Weise

betroffen war. Einerseits sollen die Verstrickungen des philosophischen Denkens exemplarisch beleuchtet werden, um letztlich eine *Verstrickungsgeschichte der europäischen Philosophie* vorzubereiten. Anderseits sollen aber nicht nur die Schattenseiten thematisiert werden, sondern auch die bereits vorliegenden Bemühungen, die Wissensordnungen der europäischen Wissenschaften und der Philosophie kritisch und in dekolonialer Perspektive zu transformieren. Letztlich geht es darum, unser Bild von der Geschichte im Allgemeinen und der Philosophie im Besonderen in einer globalisierten und dekolonisierten Welt neu zu denken, um eine offenere Zusammenarbeit für die Zukunft zu ermöglichen, in der bestimmte Fragen und Widersprüche nicht mehr verschwiegen werden müssen und die wechselseitige Kritik sich nicht in Schuldzuweisungen erschöpft.

Die Ausführungen beginnen damit, drei paradigmatische Linien der außereuropäischen Kritik – aus Lateinamerika, Japan und Afrika – darzustellen, um die geschichtlichen Horizonte der Auseinandersetzung deutlich zu markieren, die zum Teil stark voneinander differieren. In den drei Kritiken – und hier könnten noch viele weitere Beispiele genannt werden – wird deutlich, dass sich alle auf das geschichtliche Ereignis der europäischen Expansion beziehen, ein Ereignis, das außerhalb Europas fast notwendig zum Bezugspunkt des Denkens wird, wenn man die geschichtlichen Kontexte in das eigene Philosophieren einbezieht. In Europa hingegen ist dieses geschichtliche Ereignis der *unsichtbar gewordene Nullpunkt* für die Entwicklung von Wissenschaft und Philosophie seit 1492. Dekoloniale Kritik kann uns zeigen, diesen Zusammenhang überhaupt erst zu sehen und ernst zu nehmen, um dann die europäische Wissenschaft und Philosophie mit einer veränderten Aufmerksamkeit neu beobachten und reflektieren zu können.

In den Kapiteln zwei, drei und vier werde ich mit dieser veränderten Aufmerksamkeit einzelnen Verstrickungsgeschichten in der europäischen Geschichte der Philosophie seit 1492 nachgehen. Zunächst zeige ich anhand von drei wirkungsreichen Texten, wie im 16. und 17. Jahrhundert die philosophischen Verfahren der Abstraktion und der Universalisierung zur Legitimation von Eroberung und Gewalt eingesetzt wurden. Dabei wird deutlich, dass sich die Konzepte des Universalen und der rationalen Abstraktion aus kolonialphilosophischen Legitimationsdiskursen herausbilden, diese kolonialen Entstehungszusammenhänge aber später immer weiter ausgeblendet werden bis sie im 18. Jahrhundert nur noch im Hintergrund anklingen. In einem weiteren Schritt soll anhand von drei europäischen Strategien der „Vervollkommnung“ – Christianisierung, Zivilisierung, Modernisierung – gezeigt werden, wie diese drei Strategien

europäische Überlegenheitsnarrative von hoher politischer und praktischer Relevanz hervorgebracht haben, die bis in unsere Gegenwart hinein wirksam sind. Im letzten Schritt werden die damit einhergehenden Diskriminierungsstrategien – Rassismus, Antisemitismus, Sexismus – in ihrer geschichtlichen Entstehung in Philosophie und Wissenschaft in den Blick gerückt. Die drei Kapitel versuchen in exemplarischer Weise Möglichkeiten einer verstrickungsgeschichtlichen Aufklärung zu entfalten.

In Kapitel fünf wird die Geschichtsschreibung in Europa ab dem 18. Jahrhundert thematisiert. Es zeigt sich, wie durch eine methodische Neuorientierung in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Weltgeschichte und die Philosophiegeschichte zunehmend auf Europa zentriert werden und dann im 19. Jahrhundert der europäische Imperialismus aus geschichtlich-philosophischen Gründen legitimiert wird. Die Geschichtsschreibungen entpuppen sich als aktive Geschichtspolitik, um die weltgeschichtliche Vorrangstellung Europas zu legitimieren und zu festigen.

Im sechsten Kapitel erhalten die Ausführungen eine neue Richtung, indem die kritischen Gegengeschichten, die die dekoloniale Kritik im 20. Jahrhundert vorbereiten, in die Betrachtung einbezogen werden. Die Revolution in Haiti im Jahr 1791, Schwarze Intellektuelle seit dem 18. Jahrhundert in Europa und den USA und eine kritische Geschichte der europäischen Expansion in französischer Sprache zeigen, wie gleichzeitig mit der Selbststilisierung Europas als dem Höhepunkt der weltgeschichtlichen Entwicklung, eine radikale Kritik am europäischen Herrschaftsanspruch in Europa und in verschiedenen Teilen der Welt lauter wird und sich eine Pluralisierung der historischen und philosophischen Perspektiven abzeichnet.

In Kapitel sieben wird verfolgt, wie die Pluralisierung der Perspektiven in philosophischer Hinsicht zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa vor allem im Rahmen der Sprachenforschung vorangetrieben wird. Aber auch hier zeigen sich koloniale Verstrickungen durch die nachdrückliche Identifikation von *Sprache* und *Nation*, die im Zusammenhang mit den europäischen Überlegenheitsnarrativen einen Sprachenkolonialismus besonderer Art hervorgebracht haben. Auf diesen Sprachenkolonialismus, der vor allem in Afrika und Lateinamerika heftig diskutiert wird, kann heute mit einer philosophischen Reflexion über die Bedeutung der Vielfalt der Sprachen in der Philosophie und den Wissenschaften reagiert und geantwortet werden.

Thema des achten Kapitels sind die Strömungen, die seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in der europäischen und nordamerikanischen Philosophie den philosophischen Diskurs über Europa hinaus erweitern. Zu-

nächst ist es die komparative Philosophie, die durch Vergleiche vor allem mit asiatischen Denktraditionen das Themenspektrum bereichert. Erst Ende des 20. Jahrhunderts verwandelt sich dieser Diskurs in die interkulturelle Philosophie, die zwar einen deutlich weiteren Horizont eröffnet, aber nur geringe politische Interessen zeigt. Dies verändert sich mit dem gleichzeitigen Erstarken post- und dekolonialer Debatten, die dezidiert die politische Frage nach der Wissensmacht und den kolonialen Wissensordnungen stellen.

Kapitel neun behandelt die wissenspolitisch motivierte Kritik, die die Frage nach dem Wissenskanon und dem universitären Curriculum in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. In diesem Zusammenhang gehe ich der Frage nach, was eine Dekolonisierung universitärer Wissensordnungen in Europa bedeuten und wie diese in Angriff genommen werden kann. Im letzten Jahrzehnt haben sich zu diesem Thema vielfältige Debatten entwickelt, die paradigmatisch und anhand von ausgewählten Beispielen im Zusammenhang mit verschiedenen Wissenschaften in den Blick gebracht werden.

Kapitel zehn und elf widmen sich der Frage einer dekolonialen und globalen Transformation der Philosophiegeschichtsschreibung. Zunächst wird anhand der Frauen in der europäischen Geschichte der Philosophie ein Umbruch in der Philosophiegeschichtsschreibung markiert, der sich durch dekoloniale Kritik auf die Frage nach den Frauen in der außereuropäischen Philosophie erweitert. Im nächsten Schritt werden die Geschichten verschiedener Philosophien in globalen und mehrsprachigen Perspektiven sondiert, um daran anschließend die Ansätze einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung mit in die Reflexion einzubeziehen. An diesem Punkt zeigt sich, dass die Arbeit am Bild der Geschichte der Philosophie einen philosophischen Beitrag leisten kann, dekoloniale Kritik ernst zu nehmen und auf diese zu antworten.

Im letzten Kapitel gehe ich der Frage nach, wie philosophische Verantwortung von Europa aus im Horizont der europäischen Expansion übernommen werden kann und wie sich in diesem Kontext philosophische Kritik in polylogischer Weise entfalten lässt. Zur Übernahme philosophischer Verantwortung gehört aus meiner Sicht eine verstrickungsgeschichtliche Aufklärung der europäischen Philosophie und Wissenschaften. Denn ohne diese radikalisierte Reflexion und Kritik ist Europa tatsächlich „unhaltbar“.

Das vorliegende Buch versucht, sehr verschiedene historische und zeitgenössische Themenlinien zusammenzuführen, um einerseits die dekoloniale Kritik von innen her nachzuvollziehen und um andererseits die

philosophischen Möglichkeiten für ein zukünftiges Philosophieren unter Einbezug dekolonialer Kritik in die Aufmerksamkeit zu rücken. Das Vorgehen ist exemplarisch und bevorzugt die thematische Breite, um die Vielschichtigkeit der philosophischen und wissenschaftstheoretischen Fragen und die Komplexität der notwendigen Transformationen vor Augen zu führen. Von Anfang an werde ich auch persönliche Erfahrungen mit ins Spiel bringen, was im akademischen Diskurs der Philosophie noch immer ungewöhnlich ist. Im Horizont dekolonialer Kritik scheint mir dieses Vorgehen aber unvermeidlich, da es auch um ethische Fragen und die Übernahme von persönlicher Verantwortung geht. Der hier vorgelegte Versuch möchte daher ein Baustein sein, um *Vergangenheit und Zukunft* des Philosophierens kritisch und ethisch verantwortlich weiter zu erforschen und zu gestalten.

I. Philosophieren im Horizont der europäischen Expansion

Die philosophische Bedeutung geschichtlicher Ereignisse wird in der akademischen Philosophie sehr unterschiedlich eingeschätzt und bewertet. Vertritt man einen philosophischen Ansatz, dem es um die Klärung von reinen Begriffsverhältnissen oder transzendentalen Erkenntnisbedingungen geht, dann hat dies dem Anspruch nach nichts mit geschichtlichen oder politischen Verhältnissen in einer gegebenen Gesellschaft zu tun. Geht es in einem philosophischen Ansatz um die Begründungsverhältnisse in der Ethik beispielsweise im Anschluss an Kant, so spielen gewöhnlich auch hier die geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse keine Rolle.

Nur dann, wenn ein Philosophieren die konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexte und Bedingungen des Denkens als notwendigen Horizont des jeweiligen Philosophierens mit einbezieht und anerkennt, tritt die Beziehung von Philosophie und Geschichte als Realverhältnis verstärkt in die philosophische Aufmerksamkeit. Ein solches Verhältnis zur Geschichte kann eigens markiert werden und muss nicht in einem grundsätzlichen Widerspruch zu den anderen genannten Ansätzen in der Philosophie stehen, da es sich um eine *spezifische philosophische Beobachtungsperspektive* handelt, in der *andere kritische Fragen* gestellt werden können als im Bereich des Transzendentalen oder der reinen Logik. Um dem erbitterten Streit zu begegnen, was als Philosophie gelten kann oder nicht, der bis heute ausgehend von der Verschiedenheit dieser Ansätze regelmäßig entbrennt, kann von *verschiedenen philosophischen Beobachtungsperspektiven* gesprochen werden, deren Begriff von Philosophie jeweils verschieden und möglicherweise nicht kompatibel ist. Vertritt man keinen absoluten Wahrheitsanspruch in der Philosophie, so muss dies den philosophischen Anspruch keineswegs schmälern, denn bereits die griechischen Schulen der Philosophie waren nicht einheitlich darin, was sie unter Philosophie verstanden. Die Pluralität der philosophischen Ansätze kann hinsichtlich einer komplexen Wirklichkeit als Stärke und nicht als Schwäche gedeutet werden.[1]

Nach dem Zweiten Weltkrieg kann im deutschsprachigen Bereich eine Aufspaltung der philosophischen Diskurse entlang der genannten Grundorientierungen beobachtet werden. Als die *Dialektik der Aufklärung* 1947 in ihrer ersten gedruckten Fassung erschien, war von Anfang an klar, dass für Horkheimer und Adorno die politische Katastrophe des Nationalsozialismus und der millionenfache Mord an den Juden Ausgangspunkte

1 Elberfeld (Hg.), *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida.*

ihres Denkens bildeten, was einen stark veränderten Blick auf die Aufklärung hervorbrachte. Bis heute sind daher für die Frankfurter Schule politische und ökonomische Realverhältnisse im Philosophieren von Bedeutung, bei gleichzeitigem Rückbezug ihres Denkens auf die klassische deutsche Philosophie seit Kant.[2]

Eine deutlich weniger an politischen Verhältnissen orientierte Strömung bildeten nach dem Zweiten Weltkrieg die Denker und Denkerinnen im deutschsprachigen Bereich, die sich direkt in restaurativer Absicht auf die Ansätze bei Kant und im deutschen Idealismus bezogen – *unter weitgehender Ausblendung der politischen Katastrophen im 20. Jahrhundert*. Hier spielten philosophische Begründungen von Ethik und Recht sowie Selbstbewusstseinstheorien eine zentrale Rolle, die aber kaum mit realpolitischen Verhältnissen verbunden wurden. Die abwertenden oder gar rassistischen Textstellen, die nicht selten in den Klassikern zu finden sind, blendete man ohne weitere Begründung aus, da es ja nur um die im engen Sinne „philosophischen Gehalte" gehen sollte. So pflegte man ein Bild von der großen deutschen Philosophietradition, aus der all die Werte abzuleiten seien, die gerade nichts mit den Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu tun haben sollten. Man kehrte zurück in ein philosophisches „Happyland"[3], in dem empirische Fakten keine Rolle spielen, da man „ex principiis" philosophiere. Ähnliches ist zu beobachten in den an der Logik und der Wissenschaftstheorie orientierten Ansätzen der Philosophie, an die sich dann die Rezeption der analytischen Philosophie seit den 1980er-Jahren nahtlos anschloss. Auch dort können aus philosophischen und systematischen Gründen realgeschichtliche Ereignisse keine philosophisch wichtige Rolle spielen.

Eine besondere Konstellation ergab sich in der Phänomenologie, die einerseits ausgehend von Edmund Husserl bis heute im deutschsprachigen Bereich eher unpolitisch geblieben ist und anderseits mit Martin Heidegger selbst massiv in den Nationalsozialismus verwickelt war, ohne dass er in der Lage gewesen wäre, diese fatale Verstrickung nach dem Zweiten Weltkrieg philosophisch fassen zu können. Obwohl er ein Denker der Geschichte im ausgezeichneten Sinne gewesen ist, fehlte in seinem Denken die Brücke zum Realpolitischen, die er aus philosophischen Grün-

2 In diesem Zusammenhang ist dennoch bemerkenswert, dass die Denker und Denkerinnen der Frankfurter Schule das „koloniale Problem" bisher nicht wirklich in ihr Philosophieren einbezogen haben. Eine US-amerikanische Ausnahme ist: McCarthy, *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*.

3 Ogette, *exit RACISM. Rassismuskritisch denken lernen*, 21 f.

den nicht für wichtig hielt. Demgegenüber hat Hannah Arendt diesen Bezug sehr wohl hergestellt und damit einen phänomenologisch geprägten Ansatz für eine politische Philosophie entworfen, der, neben dem Ansatz von Horkheimer und Adorno, den Zusammenhang von philosophischem Denken und realen geschichtlichen Ereignissen in seiner philosophischen Relevanz ausgewiesen hat.

Es ist kein Zufall, dass es zwei Denker und eine Denkerin mit jüdischem Hintergrund waren, die den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Philosophie und realen geschichtlichen Ereignissen im Nachkriegsdeutschland in eindrücklicher Weise vertreten haben. Alle drei wurden durch den Nationalsozialismus vertrieben. Ihr philosophischer Blick und ihre philosophische Aufmerksamkeit wurden geschichtlich und existenziell auf Fragen gestoßen, die sich nicht im Raum der reinen Logik oder einer ethischen Begründungstheorie behandeln, geschweige denn lösen ließen. Auch wenn es heute in der deutschsprachigen, akademischen Philosophie – und auf diese möchte ich mich hier zunächst beschränken – wohl kaum jemanden gibt, der völlig von der Hand weisen wollte, dass der Nationalsozialismus und der millionenfache Mord an den Juden in irgendeiner Hinsicht philosophische Relevanz besäßen, so spielt dieses geschichtliche Verhängnis in nur sehr wenigen Philosophien eine Rolle. Ebenso würden die meisten zugestehen, dass die Reformation oder die Französische Revolution in philosophischer Hinsicht relevant gewesen seien.

Die genannten geschichtlichen Ereignisse beziehen sich auf Geschehnisse *in* Europa und gehören damit direkt zur europäischen Geschichte, was sie allein schon aus diesem Umstand als relevant erscheinen lassen. Anders steht es mit dem geschichtlichen Ereignis, das im Folgenden ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit gerückt werden soll. Denn die europäische Expansion hat sich *außerhalb* von Europa ereignet. So scheint die folgende Frage nicht sofort plausibel: *Gibt es einen philosophischen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der europäischen Philosophie seit der Neuzeit und der europäischen Expansion*? Da sich dieses geschichtliche Ereignis nicht in Europa zugetragen hat, dürfte es auch keine Relevanz für die philosophische Entwicklung in Europa gehabt haben – so scheint es aus einer europäischen Innenperspektive naheliegend zu sein. Demensprechend spielt dieser Zusammenhang in den Hauptströmungen der europäischen Philosophie nach 1945 nicht einmal eine untergeordnete Rolle. Wenn es zu einer grundlegenden Verbindung kam, stand diese in direktem Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus, Antisemitismus oder der Arbeiterbewegung *in Europa*. Warum sollte da-

her die europäische Expansion in das philosophische Fragen *in Europa* einbezogen werden? Was könnten spezifische Gründe für ihre philosophische Relevanz sein?

Um die umfassende philosophische Bedeutung dieser Frage verstehen und nachvollziehen zu können, ist es notwendig, die philosophischen Entwicklungen *im 20. und 21. Jahrhundert außerhalb Europas* in die Betrachtung einzubeziehen. Beschränkt man die philosophische Aufmerksamkeit dabei ausschließlich auf die Rezeptionsprozesse der „großen, klassischen europäischen Denker" in Indien, China, Japan, Korea, Lateinamerika oder Afrika, die in allen genannten Kontexten tatsächlich eine wichtige Rolle spielen, so kann sich der Eindruck verfestigen, auch außerhalb Europas sei nur die europäische Philosophie wirklich von Gewicht.

Betrachtet man die philosophischen Strömungen außerhalb Europas allerdings unter dem Aspekt, welche Bedeutung die europäische Expansion für das Philosophieren in den genannten Regionen besessen hat und immer noch besitzt, so wird deutlich, dass dieses geschichtliche Ereignis vielen Philosophierenden in Asien, Lateinamerika, Afrika und der arabischen Welt zu einer zentralen philosophischen Frage geworden ist. Da die philosophischen Entwicklungen im 20. und 21. Jahrhundert weltweit hochgradig verflochten sind, kommt es wesentlich darauf an, aus welcher Perspektive man auf die inzwischen globalen Entwicklungen blickt. Verstärkt man diese Aufmerksamkeit, so wird mit Nachdruck deutlich, dass das geschichtliche Ereignis der europäischen Expansion vor allem von Denkerinnen und Denkern *außerhalb* Europas als zentrale Deutungsfolie für die „Idee Europa" seit dem Beginn der europäischen Expansion entwickelt worden ist. Genau diese Perspektive steht auch im Zentrum eines *dekolonialen Philosophierens*, das in meinen Überlegungen *von Europa aus* in den Blick genommen wird. Im Folgenden soll anhand von drei außereuropäischen Beispielregionen der Zusammenhang von Philosophie und europäischer Expansion verdeutlicht werden. Ähnliche Beispiele lassen sich auch in anderen Regionen finden.[4]

4 Weitere Beispiele habe ich einbezogen in: Elberfeld, *Von den „Kulturen" zu den „Modernen" – Ein Beschreibungsparadigma für globale Differenzierung und Verflechtung*.

1. Lateinamerikanische Perspektiven

Im Jahr 1992 hörte ich erstmals auf der Tagung *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion*[5] einen Vortrag des lateinamerikanischen Philosophen Enrique Dussel. Bis zu diesem Zeitpunkt waren für mich „Philosophie" und „europäische Expansion" zwei gänzlich verschiedene Sachverhalte, die keinen Zusammenhang bildeten. Die Philosophie, die ich im Studium seit 1983 kennengelernt hatte, bestand vor allem aus den „großen, männlichen Denkern" der europäischen Philosophie, wobei der Würzburger Philosoph Heinrich Rombach zusätzlich auch die *alten* Philosophien in Indien, China und Japan besonders schätzte. Damals wurden aber weder die „großen Denker" der europäischen Philosophie noch die alten und neueren Philosophien in Asien im Zusammenhang mit der europäischen Expansion betrachtet. Den philosophischen Zusammenhang zwischen *europäischer Expansion* und *europäischer Philosophie seit der Neuzeit samt ihrer Geschichtsschreibung* stellte für mich Enrique Dussel her, der neben dem erwähnten Vortrag in Frankfurt eine Vorlesungsreihe hielt mit dem Titel: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*.[6]

In der Vorlesungsreihe entwickelte Dussel ein Verständnis der „Moderne", das aus den lebensweltlichen Erfahrungen in Lateinamerika hervorgewachsen war. Dussel, der 1934 in Argentinien geboren wurde und dessen Urgroßvater von Schweinfurt nach Lateinamerika ausgewandert war, studierte seit Ende der 1950er-Jahre Philosophie, Theologie und Geschichte an europäischen Universitäten. Erst während dieser Zeit wurde ihm die Geschichte seit dem Beginn der europäischen Expansion im Zusammenhang mit der Philosophie aus der selbst erfahrenen Spannung zwischen der Lebenswelt in Europa und Lateinamerika zu einer existentiellen Frage:

> Ich gehöre einer lateinamerikanischen Generation an, deren intellektuelle Anfänge nach dem Ende des so genannten Zweiten Weltkriegs in den 50er Jahren liegen. Für uns in Argentinien gab es damals keinen Zweifel daran, dass wir Teil der ‚okzidentalen Kultur' waren. […] Die Philosophie, die wir studierten, ging von den Griechen aus, die wir als unsere entferntesten Ursprünge ansahen. Die amerindische Welt kam in keinem unserer Program-

5 Waldenfels (Hg.), *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion*.

6 Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*.

> me vor, und keiner unserer Professoren hätte die Ursprünge der Philosophie mit ihr verbinden können. Zudem bestand das Ideal des Philosophen darin, die klassischen Werke der okzidentalen Philosophie und ihre zeitgenössischen Entwicklungen detailgetreu zu kennen. Es gab nicht die geringste Möglichkeit, die Frage nach einer spezifischen Philosophie Lateinamerikas zu stellen. […] Mit unseren Reisen nach Europa – in meinem Fall überquerte ich 1957 den Ozean mit dem Schiff – wurde uns, sowie wir in Lissabon oder Barcelona von Bord gingen, bewusst, dass wir ‚Lateinamerikaner' waren und keine ‚Europäer'. Die Unterschiede sprangen unübersehbar ins Auge. So wurde das Problem der Kultur für mich menschlich, philosophisch und existenziell zur Obsession: […] Worin besteht unsere geschichtliche Identität?' […] Es ging in einer Frage existenzieller Angst darum zu wissen, wer man selbst ist.[7]

Das Bildungssystem und die Universitäten in Lateinamerika waren nicht erst seit dem 20. Jahrhundert durch und durch von den europäischen Wissensordnungen geprägt. Denn die aus Europa kommenden Menschen brachten nicht nur neue körperliche Krankheiten, Verwaltungs- und Wirtschaftsstrukturen, sondern auch Universitäten und ihr Bildungssystem mit nach Amerika.[8] Bereits im 16. Jahrhundert konnte man an verschiedenen Orten Theologie und Philosophie studieren[9] und Ende des 18. Jahrhunderts war ein ganzes Netz von Universitäten in allen Gebieten Amerikas entstanden. Auch wenn bereits im 19. Jahrhundert im Zuge der Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika der Ruf nach einer „filosofía americana" beispielsweise bei Juan Bautista Alberdi (1810–1884) laut wurde,[10] so sind das Universitätssystem und insbesondere auch das Studium der Philosophie bis heute durch und durch „westlich" geprägt.[11] So erhielt Dussel seine Bildung in spanischer Sprache und im Rahmen eines Curriculums, das fokussiert war auf die eurozentrisch erzählte Geschichte Europas.[12]

---

7 Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne*, 135 f.

8 Roberts/Cruz/Herbs, *Die Übernahme europäischer Universitätsmodelle*.

9 Vgl. Rohbeck/Rother (Hg.), *Spanien, Portugal, Lateinamerika*.

10 Vgl. Krumpel, *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, 20.

11 Mit „westlich" bezeichne ich hier in akademischer und universitärer Hinsicht den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang von Europa und Nordamerika (USA und Kanada).

12 Noch 2016 konnte ich die Erfahrung machen, dass im Rahmen meiner ersten Einführungsvorlesung zur *Geschichte der Philosophie in globaler Perspektive* an der Universität Hildesheim eine Studentin aus Argentinien auf mich zukam und sagte,

Erst durch seinen Umweg über Europa – wo er in Spanien, Frankreich und Deutschland studierte und arbeitete – wurden ihm die Spannungen zwischen der aus lateinamerikanischer und aus europäischer Perspektive erzählten Geschichte zu einem grundlegenden philosophischen Problem. So veröffentlichte er bereits 1966 ein Buch mit dem Titel *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, in dem er die lateinamerikanische Geschichte im Kontext der Universalgeschichte betrachtete. Diese frühen Überlegungen führten Dussel mehr und mehr dazu, das *europäische Bild von der Geschichte und Moderne* in einem neuen kritischen Licht zu sehen. Denn in den europäischen Modernisierungserzählungen der 1950er und 1960er-Jahre[13] wurde die Moderne in Europa als ein universales Projekt der Humanisierung konstruiert, das sich allein in Europa entwickelt habe und von dem nun die Rettung der Menschheit zu erwarten sei. So war es kein Zufall, dass Dussel seit den 1990er- Jahren in einen Dialog mit der Frankfurter Schule trat, um den Diskurs um die Moderne[14] weiter zu vertiefen.[15] Die Absicht seiner Frankfurter Vorlesung im Jahr 1992 kann vor diesem Hintergrund besser nachvollzogen werden:

> Die Moderne gilt vielen als ausschließlich europäisches Phänomen. […] In diesen Vorlesungen versuchen wir den Beweis dafür anzutreten, daß die Moderne tatsächlich eine europäische Tatsache konstituiert, aber in dialektischer Beziehung zum Nicht-Europäischen […]. Die Moderne tritt in Erscheinung, als Europa sich als Zentrum einer beginnenden Welt-Geschichte behauptet, und eben darum ist die ‚Peripherie' Teil ihrer eigenen Definition. […] Die Moderne besitzt für uns eine rationale emanzipatorische ‚Bedeutung', die wir bejahen und respektieren. Zugleich aber entwickelt sie einen irrationalen ‚Mythos' der Rechtfertigung von Gewalt, den wir ablehnen und überwinden wollen. […] 1492 ist – so unsere Kernthese – das Geburtsjahr der Moderne. […] Die Moderne fand ihren Ursprung in den freien Städten des Mittelalters, den Zentren einer enormen Kreativität. Geboren wurde sie je-

---

dass sie in ihrer philosophischen Ausbildung in Argentinien noch nie von „lateinamerikanischer Philosophie" gehört habe und ihr erst jetzt nach der Stunde über „Philosophie in Lateinamerika" klargeworden sei, dass es hierzu bereits eine längere Tradition gebe.

13 Vgl. Wehling, *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*.

14 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

15 Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*; Drees, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophen*.

> doch, als Europa sich mit ‚dem Anderen' Europas auseinanderzusetzen und dies zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte, sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes ‚Ich' dieser konstitutiven Alterität der Moderne selbst definieren konnte. Dieses Andere jedenfalls wurde nicht als Anderes ‚entdeckt', sondern ‚verdeckt' als ‚Dasselbe', was Europa von jeher gewesen war. So wird 1492 der Augenblick der ‚Geburt' der Moderne als Entwurf; der ‚Ursprung' eines ‚Mythos' von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozeß der ‚Verdeckung' des Nicht-Europäischen.[16]

Dussels Kernthese lautet, dass die Moderne in Europa im Jahr 1492 beginne und die folgende Entwicklung nur im Zusammenhang mit der europäischen Expansion verstanden werden könne. In dieser Entwicklung besitze die außereuropäische Welt zwar eine konstitutive Bedeutung für die Selbstbestimmung der europäischen Moderne, zu der aber zugleich und wesentlich gehöre, dass das Nicht-Europäische verdeckt und systematisch als das *primitive Andere* abgewertet werde. Mit dieser Analyse versucht Dussel die gewaltsamen und grausamen Seiten der europäischen Expansion zu thematisieren, die sich insbesondere ausgehend von der lateinamerikanischen Lebenswelt aufdrängten und sich nicht nur auf die physisch angewendete Gewalt, sondern auch auf die *epistemische Gewalt und Diskriminierung* durch die verschiedenen Philosophien seit dem 16. Jahrhundert bezieht.[17] Denn neben den hoch gewaltsamen Eroberungszügen begann schon im 16. Jahrhundert der systematische Prozess der Abwertung insbesondere amerikanischer und afrikanischer Menschen und Lebenswelten in Reisebeschreibungen,[18] Bildern[19] und philosophischen Traktaten, die aufbauten auf die bereits seit den Griechen, Römern und Christen wirksamen Stereotypen der Verunglimpfung und Ausschließung.[20]

---

16 Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, 9 f.

17 Sousa Santos, *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*.

18 Vgl. Bitterli, *Die Summe des Wissens*, in: ders., *Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, 239–257.

19 König (Hg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*.

20 Bitterli, *Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'*; Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*.

2. Japanische Perspektiven

Ein Bild mit deutlich anderen Akzenten zeigt sich, wenn man aus der Perspektive Japans die Relevanz der europäischen Expansion für das Philosophieren betrachtet. Japan hatte sich bereits in den 1970er-Jahren zu einer großen Wirtschaftsmacht entwickelt, die politisch und ökonomisch zum „Westen" gerechnet wurde. Man schien ein staatliches Modell vor sich zu haben, bei dem die Modernisierung im Sinne der europäischen Modernisierungstheorien vollumfänglich erfolgreich war. Ende der 1980er-Jahre schien es, dass Japan bald die größte Wirtschaftsnation der Welt werden könnte bis 1990 die „Bubble Economy" platzte.

Ein Jahr vor diesem Ereignis begann ich im April 1989 mit dem Studium der Philosophie in Japan. Vorbereitet durch ein Zweitstudium der Sinologie und Japanologie, sowie durch eine Beschäftigung mit alter buddhistischer und daoistischer Philosophie, setzte ich all meinen Eifer ein, um die Philosophie der Kyōto-Schule zu verstehen.[21] Diese philosophische Schule, begründet von den beiden Denkern Kitarō Nishida (1870–1945) und Hajime Tanabe (1885–1962), bildet eine wichtige Strömung der Philosophie im „modernen" Japan, deren Anspruch es war, ein Philosophieren zwischen Europa und Asien zu entwickeln.[22]

Mein Ziel, mit dem ich nach Japan gekommen war, bestand einerseits darin, besser Japanisch zu lernen und andererseits die Philosophie Nishidas zu erforschen, ohne dass ich zu Anfang bereits eine klare Fragestellung hatte. So begann ich, die Texte Nishidas und seiner Schüler intensiv in japanischer Sprache zu studieren und teilweise zu übersetzen. Der philosophische Anspruch, der aus diesen Texten hervortrat, war, dass diese Denker eine grundlegende philosophische Auseinandersetzung mit den zentralen Ansätzen der europäischen Philosophie – vor allem der deutschen – anstrebten und sie aus dieser Auseinandersetzung ein neues, umfassenderes Prinzip des Philosophierens im Zusammenhang mit den älteren Ansätzen in Asien entwickeln wollten. Nicht nur das Denken Nishidas machte mir deutlich, wie tief sich diese Denker in die europäische Philosophie eingearbeitet hatten, um diese von innen heraus *philosophisch zu kritisieren* und *neu zu begründen*.[23]

Im Kontext der „Modernisierung", die 1868 mit der erzwungenen Öffnung Japans begonnen hatte, wollten die Japaner nicht nur in technischer,

---

21 Ōhashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung.*

22 Elberfeld/Arisaka (Hg.), *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung.*

23 Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan.*

ökonomischer oder politischer Hinsicht mit Europa gleichziehen, sondern auch in philosophischer. Die Entwicklung Japans im 20. Jahrhundert ist daher nicht ohne die massive „Europäisierung“ zu verstehen, die nach der erzwungenen Öffnung von den Japanern entschieden und mit großer Energie vorangetrieben wurde. So kolonisierten die Japaner ab 1868 ihre eigene Kultur nach europäischen Maßstäben, ohne dass westliche Mächte in politischer Hinsicht das Land eroberten. Als „gute Schüler“ der europäischen Kultur begannen sie bald selbst imperialistische Neigungen zu entwickeln mit der Kolonisierung Koreas, Taiwans und auch Chinas, da der Imperialismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts zu allen wichtigen europäischen Nationen gehörte. Auch wenn diese geschichtlichen Ereignisse das Denken der Kyōto-Schule bis Anfang der 1930er-Jahre eher indirekt beeinflussten, so wurden sie danach umso wichtiger.

Erst als ich, vom Studium aus Japan zurückgekehrt, 1992 den Vortrag von Enrique Dussel hörte und im folgenden Jahr den Vortrag von Ryōsuke Ōhashi *Reflexion der nicht-europäischen Moderne*,[24] wurde mir die Interpretationsperspektive, die ich auf die Philosophie Nishidas anwenden wollte, immer klarer. Zunehmend interpretierte ich die Philosophie Nishidas *im Horizont der europäischen Expansion und des Problems der Modernisierung in nicht-europäischen Ländern*. Erst mit dieser neuen Perspektive wurde verständlich, warum Nishida sich seit den 1930er-Jahren immer stärker der Geschichtsphilosophie zugewendet hatte und die Probleme der Kultur eine immer wichtigere Rolle in seiner Philosophie spielten. So schrieb er in einem Vortrag aus dem Jahre 1937:

> Seit der Meiji-Zeit [1868–1912] wird die Kultur des Westens importiert und indem wir diese Kultur studierten, haben wir im Osten eine ungeheure Entwicklung vollzogen. Auch von nun an haben wir noch viele Dinge zu lernen, wir müssen uns weiterentwickeln, indem wir die Weltkulturen (sekaibunka) ganz in uns aufnehmen. Allerdings ist es nicht damit getan, die westliche Kultur aufzunehmen und zu verdauen. Wir müssen mit der uns seit Jahrtausenden nährenden Kultur des Ostens als Hintergrund eine neue welthafte Kultur (sekaiteki bunka) schaffen. […] Ich meine, dass im Grunde der östlichen Kultur etwas sehr Wertvolles liegt, das der westlichen Kultur in nichts nachsteht, aber ihr schwacher Punkt darin besteht, dass sie dies nicht wissenschaftlich (gaku toshite) entwickelt hat. Daher kommt es, dass die östliche Kultur heutzutage von der westlichen Kultur so leicht erdrückt wird. […] Die Europäer neigen dazu, ihre eigene bisherige Kultur für die

24 Ōhashi, *Reflexion der nicht-europäischen Moderne*.

> einzig hochentwickelte und beste zu halten. Sie haben die Tendenz zu meinen, dass, wenn andere Völker auch einen Entwicklungsfortschritt vollziehen, diese genauso wie sie selber werden müssten. Ich halte dies für eine kleinliche Eingebildetheit.[25]

Spätestens mit diesen Reflexionen waren das geschichtliche Ereignis der europäischen Expansion und die Europäisierung Japans ins Zentrum von Nishidas Philosophie gerückt. Er bemühte sich in den folgenden Jahren darum, eine Philosophie der Geschichte zu entwickeln, in deren Zentrum nicht mehr allein Europa stand, sondern eine „welthafte Welt" (sekaiteki sekai), die sich aus verschiedenen „welthaften Welten" zusammensetzte.[26] Ihm war wichtig, die Verbindung verschiedener geschichtlicher Welten so zu denken, dass sie weder in einer einzigen globalen Welt aufgehen noch in getrennten geschichtlichen Einzelwelten einfach isoliert bleiben sollten. Sein Bild von einer einzelnen „geschichtlichen Welt" bestand darin, dass diese Welt einerseits die eigene gewachsene Tradition achte und anderseits ausgehend von der eigenen Tradition die anderen geschichtlichen Traditionen in sich aufnehme, um so die eigene Tradition kreativ weiterentfalten zu können. Sein Gedanke der welthaften Welten versucht somit zwischen universalistischer Aufklärung und einzelgeschichtlichem Historismus zu vermitteln. In diesem Sinne sahen die japanischen Denker erstmals die Chance, eine *Weltgeschichte unter modernen Bedingungen mit verschiedenen Zentren der weltgeschichtlichen Gestaltung* philosophisch zu denken. Sie versuchten, den europäischen Gedanken der Weltgeschichte aus dem 18. Jahrhundert, in dem die europäische Kultur sich allein an die Spitze gesetzt hatte, zu dezentrieren. Ein Hauptziel bestand darin, neben Europa ein eigenes Zentrum der geschichtlichen Gestaltung zu denken und zu etablieren. Es ging um *kulturelle Identitätsbildung* und *Selbstbehauptung*.

Im Jahre 1939 veröffentlichte Shigetaka Suzuki (1907–1988), der als philosophisch orientierter Historiker zur Kyōto-Schule gezählt wird, einen Text mit dem Titel *Ausblick über die europäische Weltgeschichte*.[27] In dem Text entwickelt er eine geschichtliche Interpretation „Europas" aus der damaligen Perspektive Japans unter genauer Kenntnis der *Geschichte Europas und der europäischen Geschichtstheorien* seit dem Altertum und

25 Nishida, *Wissenschaftliche Methodik*, 67, 69, 70.

26 Vgl. zur Analyse des Begriffs der Welt und der Welten bei Nishida: Elberfeld, *Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, 135–238.

27 Suzuki, *Ausblick über die europäische Weltgeschichte*.

zeigt damit, dass „Europa“ als geschichtliche Idee – unter Einbeziehung der europäischen Selbstinterpretation – in Japan interpretierbar geworden war. Dieser Schritt der Interpretation Europas im Rahmen einer außereuropäischen Perspektive markiert nicht nur in Japan die Etablierung eines neuen Verhältnisses zu Europa. Es ist vor allem die *Neuperspektivierung der europäischen Geschichte*, die hier eine zentrale Rolle spielt für eine Relativierung des europäischen Herrschaftsanspruchs. In diesen Diskussionen lassen sich viele Parallelen zu den neueren dekolonialen Debatten erkennen, ohne dass diese auf die japanischen Erfahrungen Bezug nehmen würden.[28] Suzuki sieht „Europa“ und die Rolle Japans im Rahmen seiner Interpretation wie folgt:

> Europa – was ist das denn eigentlich? […] In der Vergangenheit war Europa gleichzeitig die Welt überhaupt. […] Europa ist keine geographische, sondern eine geschichtliche Idee. […] Die europäische Expansion, deren Bewegung die Geschichte der Neuzeit durchzieht, erreichte am Ende des neunzehnten und in der Zeit des Übergangs zum zwanzigsten Jahrhundert im Imperialismus ihre letzte aber damit auch höchste Stufe. […] Das Japan des zwanzigsten Jahrhunderts steht im Begriff, mit dieser europäischen Kultur ein neues Zeitalter für Asien zu bringen. […] Die unserem Japan von heute zugeschriebene Aufgabe der Etablierung einer neuen Ordnung in Asien schließlich ist weiter nichts anderes als die Revision einer alten Ordnung, die der Kapitalismus aus Europa mit sich gebracht hatte. […] Der ‚europäische Weltkrieg‘ [d. h. der Erste Weltkrieg] hat aber nicht nur den Zusammenbruch der Ordnung des neunzehnten Jahrhunderts gebracht, sondern auch eine weit schwerwiegendere Folge als diese. Diese nämlich besteht in der Veränderung der Stellung Europas in der Welt. Wir müssen im Gedächtnis behalten, daß der Krieg in Europa nicht aus der eigenen Kraft Europas zu einem Ende gebracht wurde. Als Europa die selbst provozierte Katastrophe aus eigener Kraft nicht mehr unter Kontrolle bringen konnte, war es Amerika, das sie zu einem Ende brachte. Seit dieser Zeit ist Amerika nicht länger eine Ausdehnung Europas. Amerika wurde zur zweiten Welt. Und zwar war Amerika nun nicht (länger) eine neue Welt infolge der Entdeckung durch Kolumbus, (sondern) wurde zu der neuen Welt durch den europäischen Weltkrieg.

28 Die Bedeutung der europäischen Expansion für das Philosophieren in verschiedenen außereuropäischen Regionen ist bisher noch nicht umfassend und in globaler Perspektive untersucht worden, da die einzelnen Kontexte kaum Berührung zueinander haben. Selbst die dekolonialen Ansätze in Afrika und Lateinamerika stehen erst am Anfang eines möglichen Dialogs.

> Aber heute ist eine dritte Welt in Asien im Begriff zu entstehen. Und dies ist nichts anderes als eine in der Hand von Japan liegende asiatische Neuordnung. Die durch Europa errichtete alte Ordnung Asiens soll aufgehoben und eine durch Asien errichtete asiatische Ordnung gebaut werden.[29]

Die Idee einer „Neuordnung Asiens" sollte bald zu einer komplexen und letztlich fatalen Vermischung von Philosophie, Geschichtsinterpretation und Politik führen. Nicht nur Philosophen der Kyōto-Schule waren in den folgenden Jahren an Diskussionen beteiligt unter dem Titel „Überwindung der Moderne" (kindai no chōkoku).[30] Die Initiative von japanischen Intellektuellen verwickelte sich mit dem Pazifischen Krieg, den Japan 1941 durch den Angriff auf die USA in Pearl Habour begonnen hatte. Die Interpretation dieses Krieges, der in der europäischen Geschichtsschreibung meistens als Eintritt Japans in den Zweiten Weltkrieg verstanden wird, ist bis heute auch aus politischen Gründen hochumstritten. Die Deutungen variieren von der Auffassung, dass Japan sich gegen die europäische und US-amerikanische Vormachtstellung in der Welt verteidigt habe bis hin zu der Sicht, dass sich hier allein der brutale Imperialismus Japans gezeigt hätte. Erst sechzig Jahre später sollte die USA wieder von außen angegriffen werden: am 11. September 2001. Es wäre eine wichtige Aufgabe dekolonialen Philosophierens, diese beiden geschichtlichen Ereignisse, die im direkten Zusammenhang mit der europäischen Expansion zu betrachten sind, philosophisch zu analysieren. Denn es geht letztlich auch um die Rolle von Gewalt im Kampf gegen koloniale Ansprüche im Rahmen der europäischen Expansion, die beispielsweise von dem Befreiungsdenker Frantz Fanon für ein legitimes Mittel gehalten worden sind.[31] So zeigt sich, dass die Reaktionen auf die europäische Expansion außerhalb Europas bis heute sehr verschiedenen sind, so dass nicht nur bestimmte Theoriebildungen, sondern möglicherweise auch islamische Terroranschläge in diesem Horizont zu betrachten sind. Mir scheint es wichtig, all diese Phänomene im Horizont der europäischen Expansion zu betrachten, auch wenn sie damit allein nicht ausreichend gedeutet werden können. Aber durch diese Perspektive werden historische Verbindungslinien sichtbar, die ansonsten verborgen blieben.

---

29 Vgl. Suzuki, *Ausblick über die europäische Weltgeschichte*, 365, 367, 378, 380 f., 385.

30 Für eine ausführliche Darstellung und kritische Reflexion dieser Zusammenhänge vgl. Elberfeld, *Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, 239–286.

31 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*.

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg schaltete man in Europa und den USA für eine Neuordnung der Welt auf den Leitbegriff der „Modernisierung“ um, so dass das *Phänomen der Moderne* ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Spätestens seit den 1970er-Jahren regte sich sowohl in Europa wie auch außerhalb Europas ein Unbehagen an dem Projekt der „einen universalen Moderne“, die aus der europäischen Expansion hervorgewachsen war und an der die Welt genesen sollte. In Europa waren es die Diskussionen um die „Postmoderne“, die sich, allein rückbezogen auf die europäische Tradition und unter Auslassung aller außereuropäischen Debatten, für Vielfalt und Diversität einsetzten – ein Diskurs, der bald im Sande verlief. Die Diskussionen um „andere Modernen“ hingegen nahmen mehr und mehr an Fahrt auf und wurden bereits 1968 mit dem Terminus „multiple modernities“ verbunden:

> [...] this [...] maintains the notion of modernity as an objective process in which any advanced country achieves certain politico-economic changes and where other countries specifically set themselves to follow the same paths. We depart from this analysis in that we stress the notion of multiple simultaneous modernities, and also the functional division of modernity into different goals and different references for different purposes at any one time [...].[32]

Auch in Japan wurde diese Perspektive aufgegriffen und mit der neuen ökonomischen Macht Asiens verbunden:

> Wenn die Moderne durchaus von europäischem Wesen ist, erhebt sich eine interkulturelle Frage: Wie verhält es sich mit der Moderne in nicht-europäischen Ländern? Ob und inwieweit ist die Modernisierung für diese Länder zugleich die Europäisierung? Gibt es überhaupt eine nicht-europäische Moderne? Die Frage nach der nicht-europäischen Moderne blieb weder für die europäischen noch für die nicht-europäischen Länder wichtig, solange Europa als Vorbild gelten konnte. [...] Heute kommt noch ein anderes Element dazu, durch das die Stellung Europas in Frage gestellt wird, nämlich die asiatische Moderne. Sie hat in der ökonomischen Produktion die europäische Welt teilweise überholt. Man fragt jetzt mit Recht nach dem ethisch-kulturellen Boden, auf dem diese Moderne wachsen konnte.[33]

32 Nettl/Robertson, *International Systems and the Modernization of Societies*, 45.
33 Ōhashi, *Reflexion der nicht-europäischen Moderne*, 148 f.

Bis heute ist ein Streit vor allem in den Sozialwissenschaften und der Philosophie zu beobachten über die Möglichkeit, „Moderne“ auch im Plural zu denken. Einige argumentieren dafür, dass es nur eine einzige Moderne (Singularetantum) geben könne, wohingegen andere europäische und nicht-europäische Perspektiven den Plural „Modernen“ für ein sinnvolles Beschreibungsparadigma halten. An diesen Auseinandersetzungen lässt sich beobachten, dass es auch hier wieder um *weltgeschichtliche Deutungsansprüche* geht. Einerseits wird von der einen universalen „Moderne“ – als einem unvollendeten europäischen Projekt – eine moderne Demokratisierung ausgehend von europäischen politischen Philosophien erwartet.[34] Anderseits werden die verschiedenen „Modernen“ als Möglichkeiten gesehen, aus anderen geschichtlichen und ethischen Hintergründen „moderne“, d. h. zeitgenössische, politische Systeme und Gesellschaften aufzubauen.[35] Der Streit um die mögliche Verschiedenheit der politischen Systeme hat inzwischen an Dynamik gewonnen und wird auch in den Politikwissenschaften ausgetragen.[36] Auch hier ist der geschichtliche Hintergrund, vor dem diese Debatten geführt werden, die europäische Expansion und die damit verbundenen *politischen und geschichtlichen Ansprüche*.

In all den Debatten zeigt sich mit Nachdruck, dass das Problem der *Geschichte* und der *Moderne* und ihre möglichen Deutungen eine zentrale Rolle spielen. Denn im 18. Jahrhundert wurde ein Bild von der Entwicklung der Geschichte und im 20. Jahrhundert ein Bild von der Moderne entworfen, an deren Spitze in jeder Hinsicht – philosophisch, ökonomisch, politisch, ästhetisch usw. – eindeutig Europa stand. Zusammen mit dieser Deutung Europas wurden alle anderen geschichtlichen Welten abgewertet oder gar ganz aus der Geschichte bzw. der Moderne ausgeschlossen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kanonisierten die Geisteswissenschaften in Europa diese Geschichtsdeutungen und im 20. Jahrhundert die Idee der einen europäischen Moderne und exportierten diese mit voller Überzeugung in die ganze Welt, so dass diese Geschichts- und Modernebilder auch außerhalb Europas nicht nur in Schulen, sondern auch an Universitäten zum Kanon gehörten und teilweise immer noch gehören. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Enrique Dussel in Argentinien in der Schule mit einem eurozentrierten Geschichtsbild aufwuchs, das in seiner

34 Habermas, *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt*.

35 Zu den verschiedenen Debatten vgl. Elberfeld, *Von den „Kulturen“ zu den „Modernen“ – Ein Beschreibungsparadigma für globale Differenzierung*.

36 Zapf (Hg.), *Nichtwestliches politisches Denken. Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung*.

philosophischen Auseinandersetzung mit der europäischen Expansion mehr und mehr zerbrach. Mit den vielfältigen Kritiken, die im 20. Jahrhundert vor allem außerhalb Europas gegenüber diesem Geschichts- und Modernebild entwickelt wurden, änderten sich aber die Verhältnisse und Überzeugungen in Europa nicht sofort. Denn in europäischen Schulbüchern für Geschichte ist das eurozentrische Bild auch heute noch – wenn auch in abgemilderter Form – zu finden.[37] So drehen sich heute viele philosophische und geisteswissenschaftliche Debatten im Kontext der Dekolonisierung um die Deutung der Geschichte(n) im Sinne einer *dekolonialen Geschichtspolitik*.

3. Afrikanische Perspektiven

Von den europäischen Geschichtsschreibungen war insbesondere Afrika betroffen, da die Beschreibungen Afrika nicht nur aus jedem geschichtlichen Entwicklungsprozess ausschlossen, sondern auch die Menschen in Afrika in die Nähe von Tieren rückten. In diesem Zusammenhang steht auch die menschenverachtende Praxis der Sklaverei, die zwar zu Beginn der europäischen Expansion nicht neu war, aber doch zu einem großökonomischen Projekt ausgebaut wurde und Millionen von Menschen zur Ware degradierte und zu einem Kampf auf Leben und Tod zwang.[38] Neben dem Philosophieren im Kontext der lateinamerikanischen Lebenswelt ist es heute vor allem ein Philosophieren im geschichtlichen Kontext Afrikas, das eine *dekoloniale Lektüre der europäischen Geschichte und Philosophie* zurecht einfordert. So schreibt Achille Mbembe, eine der gegenwärtig wichtigsten Stimmen in diesem Zusammenhang:

> Fern von positivistischer Selbstgefälligkeit muss daher die Geschichte des Westens außerhalb des Westens neu gelesen werden: gegen den westlichen Diskurs über seine eigene Genese, gegen seine Fiktionen, seine zuweilen inhaltsleeren Selbstverständlichkeiten, seine Kostümierungen, seine Listen und – es lohnt sich, dies zu wiederholen – gegen seinen Willen zur Macht (der, wie ich gerade nahegelegt habe, tief in eine Struktur von Unvermögen und Ignoranz eingelassen ist). Denn über das Sammeln von empirischen Einzelheiten hinaus hat die Kritik des Kolonialismus bzw. des imperialen Phänomens erst dann etwas über den Kolonialismus und den Imperialis-

37 Georgi, *Geschichte(n) in Bewegung. Zur Aneignung, Verhandlung und Konstruktion von Geschichtsbildern in der deutschen Migrationsgesellschaft*.

38 Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*.

> mus ausgesagt, wenn sie sich mit diesem Willen zur Macht und der Art und Weise auseinandergesetzt hat, wie seine ontologischen, metaphysischen, theologischen und mythologischen Dimensionen immer wieder verschleiert werden. Als Wille zur Macht ist die koloniale Vernunft sowohl eine religiöse als auch eine mystische, eine messianische und eine utopische Vernunft. Die Kolonialisierung ist untrennbar mit mächtigen imaginären Konstruktionen sowie religiösen und symbolischen Vorstellungen verbunden, mit deren Hilfe sich das westliche Denken den irdischen Horizont zurechtgelegt hat. Wenn man die kolonialen Verhältnisse und imperialen Phänomene kritisieren will, ist also eine philosophische und ethische Kritik sowie eine eingehende Untersuchung dessen angebracht, was die Kolonialisierung der Sache nach von innen befeuerte.[39]

Der gemeinsame Tenor der philosophischen Kritik, der in außereuropäischen Texten der Philosophie zu finden ist, bezieht sich auf die philosophische Selbstimmunisierung gegen Kritik aus einem anderen geschichtlichen und philosophischen Kontext. Die europäischen Philosophen – in der kanonischen Erzählung ihrer Geschichte fast zu 100 % nur Männer – sind so nachdrücklich von der Richtigkeit und Wahrheit ihrer philosophischen Ansprüche überzeugt, dass jede Kritik zunächst mit der Forderung zurückgewiesen wird, dass man erst das Niveau ihres Philosophierens erreichen müsse, um mit dem philosophischen Gespräch beginnen zu können. Dieser epistemische Machtgestus durchzieht sowohl die Philosophie Kants wie auch die von Hegel und von vielen anderen europäischen Philosophen, die jeweils den Anspruch erheben, den philosophisch und weltgeschichtlich weitesten Blick in höchstmöglicher Klarheit und Deutlichkeit entwickelt zu haben. Es ist geradezu ein philosophischer Habitus spätestens seit Descartes, der seinen höchsten Wert allein in Klarheit und Deutlichkeit setzt und damit alle epistemischen Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten systematisch auszuschließen versucht und sei es in Form von dialektischen Denkfiguren.[40]

Mbembe verbindet diesen Gestus zurecht mit einem „Willen zur Macht“, der sich in vielen Metaphern, Selbstbeschreibungen und Begriffsbildungen zeigt. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang sicher die Wendung „Wissen ist Macht“ von Francis Bacon. Es ist keineswegs zufällig, dass Bacon an den Anfang seines Buches, in dem er seinen

39 Mbembe, *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*, 113.
40 Guthoff, *Kritik des Habitus. Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie*.

neuen philosophischen Ansatz vorstellt, ein Bild positioniert, auf dem Schiffe zu sehen sind, die in die Welt hinausfahren und diese neugierig und forschend erobern wollen. Dieser Forschungswille ist zugleich der Wille zur Objektivierung und damit ein Anspruch auf epistemische Herrschaft. Es ist hier ein *Begehren* am Werk, das als der eigentliche Motor in der forschenden Tätigkeit selbst verborgen bleiben muss.

In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, warum Dussel davon spricht, dass in dem „ich denke" (ego cogito) von Descartes auch ein „ich erobere" mitgesetzt sei.[41] Spätestens jetzt werden viele in der akademischen Philosophie Tätige sagen, dass dies doch nichts mehr mit Philosophie zu tun habe, sondern mit Psychologie und man doch lieber bei den eigentlichen philosophischen Problemen bleiben solle. Eine solche Reaktion ist durchaus verständlich, da es das eigene philosophische „Happyland" sehr grundlegend in Frage stellt, wenn man einen solchen Zusammenhang zu sehen beginnt. Zudem kann man darauf nicht einfach wieder mit neuen philosophischen Theorien reagieren, vielmehr wird man aufgefordert, sich mit den philosophischen und wissenschaftlichen Phantasmen auseinanderzusetzen, die das eigene Denken und Forschen ständig befeuern. Man meint der Kritik entfliehen zu können, indem man sie als „unwissenschaftlich" oder „unphilosophisch" degradiert. Die Kritik zielt nicht nur auf einzelne theoretische Fragen, sondern auf den *philosophischen und wissenschaftlichen Habitus*, der sich seit dem Beginn der europäischen Expansion vor allem mit der universitären Wissensproduktion verbunden hat. Es ist damit eine gesamteuropäische Lebensform und Lebensüberzeugung entstanden, die tief davon überzeugt ist, dass nur sie wirklichen Anspruch auf Wahrheit besitze und zwar aus theoretisch beweisbaren Gründen. Es ist daher auch gut nachvollziehbar, warum diese Kritik, die inzwischen von vielen außereuropäischen Denkerinnen und Denkern vorgetragen wurde, nicht nur von linken oder rechten politischen Gruppen, sondern alle ideologischen Grenzlinien überschreitend zurückgewiesen wird, da es um etwas geht, das offenbar tiefer reicht als diese ideologischen Gegensätze. Vor diesem Hintergrund ist die folgende Bemerkung von Mbembe zu verstehen:

---

41 „Vom ‚Ich erobere', das in der Welt der Azteken und Inkas in ganz Amerika gilt, vom ‚Ich versklave', das in der Welt der Schwarzen aus Afrika gilt, die für das Gold und Silber verkauft werden, das mit dem Tod der Indios aus den Tiefen der Minen gewonnen wird, […] von diesem ‚Ich' geht das Cartesianische Denken im ‚Ich denke' (ego cogito) aus." Dussel, *Philosophie der Befreiung*, 21.

> Im Wunsch nach Grenzen – und von daher nach Abschottung und Provinzialisierung – fließen ganz verschiedenartige neorevisionistische und provinzialistische Strömungen zusammen, deren gemeinsamer Nenner in der tiefsitzenden Weigerung besteht, sowohl den Westen selbst als auch die Welt der Anderen anders als durch die westliche Brille zu betrachten. Dabei handelt es sich um eine Konstellation – in Wirklichkeit eine Ansammlung von Viten, deren Ursprünge und Perspektiven ganz unterschiedlich sind –, die ein buntes Durcheinander verschieden ausgerichteter Ideologen versammelt. Dazu gehören diejenigen, für die der Verlust des Empire und vor allem von Französisch-Algerien eine Katastrophe darstellte, dogmatische Marxisten – für die der Klassenkampf das A und O ist –, altgediente Anhänger der proletarischen Linken, Katecheten des Laizismus und des republikanischen Modells, selbsternannte Verteidiger der westlichen Werte oder der christlichen Identität Frankreichs, Kritiker eines materialistischen Europas, religiöse Nostalgiker und Liebhaber der klassischen Kultur, gleichzeitige Leser von Maurras [Charles Maurras, franz. Antisemit] und von Mao, Mitglieder der *Académie française*, linke wie rechte Verfechter des Antiamerikanismus, Kreuzzügler gegen die Postmoderne und Gegner des ‚68er-Denkens', diejenigen, für die Auschwitz das Rückgrat des kollektiven Gedächtnisses der westlichen Welt und die Gründungsmetapher der Erzählung des vereinigten Europas bleiben soll, verschiedene Vertreter des französischen Extremismus (von der aufständischen Linken bis zum aristokratischen Populismus und zu den Royalisten) und solcher politisch-kulturellen und medialen Schaltstellen wie France-Culture, Le Figaro Magazine, Le Point, L'Express oder Marianne.[42]

Die aufgelisteten epistemischen und geschichtlichen Machtansprüche sind sehr verschieden. Nach Mbembe sind sie sich aber alle darin einig, dass die europäische Tradition verteidigt werden müsse und der Blick und die Kritik von außen auf und an Europa ausgehend von den unterschiedlichsten Motivationen grundsätzlich zu blockieren und abzulehnen ist. Nimmt man diese Analysen ernst, so wird der große Widerstand verständlich, der in verschiedenen europäischen Weltanschauungen, im europäischen Wissenschaftssystem und vor allem in der Philosophie besteht, dekoloniale Kritik überhaupt ernst nehmen zu *wollen*. Mbembe bezieht hier auch eine besonders heikle Gruppe ein, wenn er sagt, dass für diese Gruppe „Auschwitz das Rückgrat des kollektiven Gedächtnisses der westlichen Welt und die Gründungsmetapher der Erzählung des vereinigten Europas bleiben

42 Mbembe, *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*, 188 f.

soll“. Mit einer solchen Kritik handelt man sich in Europa schnell den Vorwurf des Antisemitismus ein. Aber was hier in den Blick tritt, ist meines Erachtens von besonderer Wichtigkeit. Bereits Aimé Césaire hat in seinem Text über den Kolonialismus aus den 1950er Jahren mit Nachdruck die These vertreten, dass der Nationalsozialismus, der Antisemitismus und der systematische Mord an Millionen von Menschen in deutschen Konzentrationslagern im engen Zusammenhang mit dem europäischen Kolonialismus zu sehen und zu interpretieren ist.[43] In die gleiche Richtung zielende Analysen hat auch Mbembe in seinem Buch *Politik der Feindschaft* vorgelegt, die diesen Zusammenhang noch weiter untermauern.[44] Dieser Zusammenhang wird in der kanonischen Geschichtsschreibung nicht oder nur selten hergestellt. Erst durch diese Zusammenführung wird verständlich, warum die Juden erst im 19. Jahrhundert als „einheitliche Rasse“ konstruiert wurden, obwohl es sich um Menschen mit einer bestimmten Religionszugehörigkeit handelte, die nicht nur in Europa, sondern weit darüber hinaus in verschiedenen Teilen der Welt lebten.[45] In dieser Perspektive können und sollten die Versklavung und die Ermordung von Millionen von Menschen aus Afrika, der Mord an den Juden und aller an-

---

43 „Ja, es wäre schon die Mühe wert, klinisch genau und in allen Einzelheiten die Methoden Hitlers und des Hitlerismus zu untersuchen und dem ach so distinguierten, ach so humanistischen, ach so christlichen Bourgeois des 20. Jahrhunderts begreiflich zu machen, dass er selbst einen Hitler in sich trägt, ohne es zu wissen, dass Hitler ihn bewohnt, dass Hitler sein innerer Dämon ist, dass sein Wettern gegen ihn Mangel an Logik ist und dass im Grunde das, was er Hitler nicht verzeiht, nicht das Verbrechen an sich, das Verbrechen gegen den Menschen ist, nicht die Erniedrigung des Menschen an sich, sondern das Verbrechen gegen den weißen Menschen, die Erniedrigung des weißen Menschen und dass er, Hitler, kolonialistische Methoden auf Europa angewendet hat, denen bislang nur die Araber Algeriens, die Kulis Indiens und die N. Afrikas ausgesetzt waren.“ Césaire, *Über den Kolonialismus*, 81.

44 Mbembe, *Politik der Feindschaft*. In seinem Buch zeigt er, dass die Plantagensklaverei eine Vorform des Lagers war und zudem, dass die ersten Straflager in Afrika während der Kolonialzeit errichtet wurden und als Vorform des Konzentrationslagers zu sehen sind: „Diesem aus der Kolonialzeit stammenden Vorbild fügt das Dritte Reich eine wesentliche Funktion hinzu: den geplanten Massenmord. Einen geplanten Massenmord dieser Art hatten die Deutschen übrigens schon 1904 in Südwestafrika erprobt, wo man die Hereros erstmals der Zwangsarbeit innerhalb des KZ-Systems unterwarf – der erste Völkermord des 20. Jahrhunderts.“ 135.

45 Es war ein damals sehr verbreitetes Buch, das diese Kategorisierung festigte: Dühring, *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort*, 1881. Die fünfte, umgearbeitete Fassung von 1901 trägt dann den Titel: *Die Judenfrage. Frage des Racencharakters und seiner Schädlichkeiten für Völkerexistenz, Sitte und Cultur. Mit einer denkerisch freiheitlichen und praktisch abschliessenden Antwort*.

deren verfolgten Gruppen im Horizont der europäischen Expansion und des Kolonialismus betrachtet werden. Dabei geht es nicht darum, die Singularität des Holocaust zu leugnen, sondern darum, die mörderische Gewalt, die von Europa außerhalb und innerhalb Europas ausging als einen umfassenden Zusammenhang zu thematisieren und zu reflektieren.[46]

Am Ende dieses Kapitels muss die Frage gestellt werden, wie wir uns[47] überhaupt einer solch vernichtenden Kritik zuwenden oder gar stellen können. Bleibt einem hier nicht alles im Halse stecken und möchte man nicht am liebsten vor Scham im Boden versinken? Die einfachste und banalste Reaktion ist sicher, auf die großen Errungenschaften der europäischen Philosophie zu verweisen, aus der ja gerade das Menschenrechtsdenken, die Demokratie und andere große Werte hervorgegangen seien. Darauf kann geantwortet werden, dass dies in gewisser Hinsicht stimme, dass aber gleichzeitig auf der dunklen Rückseite dieser geschichtlichen Errungenschaften Millionen von Menschen versklavt, erniedrigt und ermordet wurden. Um auf diese Kritik überhaupt reagieren zu können, ist es an der Zeit, *im Rahmen einer radikalen geschichtlichen Epoché*[48] *eine neue Art von methodischem Zweifel zu vollziehen*, der sich nicht nur auf Inhalte bezieht, sondern auch auf das Begehren, was das Philosophieren im Innersten antreibt als ein Wille zur Macht. Es gilt aufs Neue zu überprüfen, worum es im Philosophieren gehen soll im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Ereignis der europäischen Expansion. Dabei ist zunächst in methodischer Hinsicht das Urteil, die europäische Philosophie sei die beste und einzig wahre, außer Kraft zu setzen, um auch im Zusammenhang mit der außereuropäischen Kritik den Sinn des Philosophierens neu auszuloten und zu bestimmen. Ob dieser radikale methodische Zweifel in Bezug auf das Philosophieren selbst zur Philosophie zu zählen ist oder nicht, muss dabei eigens bedacht werden.

In dieser radikalen Epoché geht es erstens um das Begehren, das unser Philosophieren und Forschen befeuert. *Warum will man alles so genau wissen?* Zweitens ist die Forschungsform der Objektivierung und Ver-

---

46 Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*.

47 Hiermit meine ich diejenigen Menschen, die in der europäischen Tradition – vor allem in der Philosophie – sozialisiert wurden und Verantwortung für die von Europa ausgehende Geschichte übernehmen wollen.

48 Dieses Wort bedeutet bei Edmund Husserl in methodischer Hinsicht, sich in der Betrachtung Sachverhalte des Urteils zu enthalten, um dann in genauer und sachangemessener Analyse, bisherige Urteile zu überprüfen und im gegebenen Fall neu aufzubauen und zu bestimmen.

gegenständlichung im Zusammenhang mit diesem Willen zum Wissen zu befragen, durch die über das Objektivierte eine Wissensherrschaft aufgebaut wird. Drittens ist die scharfe Trennung von reinen und empirischen Ebenen in der Philosophie zu befragen, durch die bestimmte Ebenen des Denkens sich immunisieren gegenüber geschichtlichen und politischen Ansprüchen. Viertens ist das damit verbundene Überlegenheitsbewusstsein zu betrachten, in dem Wissen explizit zu einem Faktor der Macht wird. Erst wenn diese Ebenen in die Betrachtung einbezogen werden, kann im Zusammenhang mit der außereuropäischen Kritik ein anderer Anfang des Denkens und eine Neuordnung unseres Wissenssystems in Angriff genommen werden. Dies bedeutet gerade nicht, dass nun alle europäischen Geistestraditionen vollkommen entwertet werden müssen. Dafür sind sie selbst als Quellen der Kritik viel zu wichtig, denn auch die außereuropäischen Kritiken sind häufig nicht unabhängig davon formuliert. *Zunächst geht es einfach darum, jeden Gestus von Überlegenheit abzulegen, um eine Bereitschaft für eine grundlegende Kritik überhaupt zu ermöglichen*. Erst mit dieser Haltung kann in Europa eine philosophische Verantwortung für die unsäglichen Verstrickungen nicht nur in der Tradition der Philosophie übernommen werden.

Nachdem nun drei Linien der außereuropäischen Kritik zu Wort gekommen sind, möchte ich in den folgenden drei Kapiteln vor dem Hintergrund dekolonialer Kritik exemplarisch in das Vorgehen *verstrickungsgeschichtlicher Aufklärung* einführen. Dabei können nicht die einzelnen Themengebiete vertieft werden, sondern wichtig ist vor allem, die Verbindung zwischen den verschiedenen Themen im Horizont der europäischen Expansion sichtbar zu machen. Zunächst möchte ich zeigen, wie direkt und unmittelbar die philosophischen Debatten im 16. Jahrhundert mit den politischen Ereignissen in der „Neuen Welt“ zusammenhingen und zu kolonialphilosophischen Rechtfertigungsdiskursen wurden.

II. Philosophische Universalisierungen und die europäischen Eroberungen seit 1492

Ein erster Akt der Übernahme philosophischer Verantwortung in Europa kann darin bestehen, die philosophischen Entwürfe seit 1492 im Horizont der europäischen Expansion und des Kolonialismus zu betrachten, ohne ausschließlich die positiven philosophischen Errungenschaften hervorzuheben und zu preisen, sondern in Form einer Gegenlektüre vor allem die problematischen Ausgangspunkte zu thematisieren. Um die Fragen und Probleme zu verdeutlichen, die innerhalb der europäischen Philosophie im Horizont der europäischen Expansion in den Blick treten können, möchte ich im Folgenden Texte von Thomas Morus (1478–1535), Francisco de Vitoria (1483–1546) und Hugo Grotius (1583–1645) in exemplarischer Weise behandeln. Es kann im Folgenden nicht um ausführliche Einzelinterpretationen gehen, sondern nur darum, die kolonialphilosophischen Verstrickungen vor Augen zu führen, die bereits kurz nach dem Beginn der europäischen Expansion in verschiedenen philosophischen Ansätzen zu beobachten sind.

1. Thomas Morus, *Utopia*

Der kurze Roman *Utopia* von Thomas Morus erschien im Jahre 1516 in lateinischer Sprache[1] und 1524 bereits in deutscher Teilübersetzung. Er beginnt mit einem kurzen Bericht über eine diplomatische Mission, die der Autor im Namen des englischen Königs Heinrich VIII. in Brügge durchzuführen hatte, woraufhin er dann nach Antwerpen reiste. Dort trifft er zusammen mit einem Freund auf einen „Fremden“ mit dem Namen Raphael Hythlodeus, der Morus mit folgenden Worten vorgestellt wird: „Es gibt heute niemanden auf der ganzen Welt, der dir so viel von fremden, unbekannten Menschen und Ländern erzählen könnte, und ich weiß doch, du liebst sehr solche Geschichten.“[2] Es stellt sich heraus, das Hythlodeus ein in griechischer und lateinischer Philosophie gebildeter Mann ist, der sich in einer bestimmten Lebensphase entschlossen hatte, mit Amerigo Vespucci (1454–1512) auf „Entdeckungsreise“ zu gehen. Die literarische Figur des Hythlodeus wird im weiteren Text zum Hauptredner und berichtet über eine andere Welt, die von den Utopiern bewohnt wird. Diese andere Welt wird als eine *Gegenwelt zu Europa* stilisiert, in der einige Dinge sehr befremdlich und unsinnig, andere aber auch deutlich besser seien:

1 Morus, *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia.*
2 Morus, *Utopia*, 17.

> Soviel er indessen bei jenen unbekannten Völkern an verkehrten Einrichtungen bemerkt hat, so wußte er doch auch nicht weniges zu berichten, das unseren Städten, Nationen, Völkern und Herrschaften als Beispiel dienen könnte, unsere eigenen Fehler zu verbessern.[3]

Morus eröffnet durch die Erzählungen des Hythlodeus methodisch gesehen die Möglichkeit des Vergleichs zwischen verschiedenen Welten – der alten und der neuen Welt. Der Berichterstatter wird als jemand dargestellt, der sich in den verschiedenen Welten auskennt und der in der Lage ist, vergleichend die Vor- und Nachteile der Lebensweisen zu erörtern. Er kennt sich nicht nur aus in den verschiedenen Sitten, sondern kann auch über kluge politische Einrichtungen berichten, die es in Europa nicht gebe. So entwirft Morus in vergleichender Perspektive eine lebensweltliche Utopie, die unmittelbar auf die Erfahrungen reagiert, die europäische Menschen mit dem für sie neu entdeckten Amerika gemacht hatten. Darüber hinaus hatte Morus aber auch die Freiheit, sich die imaginierte Gesellschaft nach seinen eigenen Kriterien auszumalen.

Als Ausgangspunkt für diesen utopischen Entwurf diente die „Neue Welt", die zur gleichen Zeit von den Spaniern und Portugiesen in Besitz genommen wurde. Spätestens mit dem Brief Amerigo Vespuccis, der unter dem Titel *Mundus Novus*[4] zu Beginn des 16. Jahrhunderts in vielen gedruckten Auflagen Verbreitung fand, wurde die „Neue Welt" zu einem imaginären Ort, der immer wieder als das unbekannte Andere in positiver wie in negativer Hinsicht Philosophen als Vergleichsfolie zur Theoriebildung in der politischen Philosophie diente. Auch Morus hatte den Bericht von Vespucci gelesen und daraus wohl seine literarische Idee für seinen Roman gewonnen. Die Beschreibungen des Lebens der Utopier führen in dem Roman bis zu dem Punkt, an dem die Bevölkerungspolitik der Utopier zum Thema wird. Dort heißt es:

> Sollte aber etwa die Menschenmasse des ganzen Inselreichs mehr als billig anschwellen, dann werden Bürger aus jeder Stadt aufgeboten, die auf dem nächstgelegenen Festland (in continente) überall da, wo die Eingeborenen (indigenis) Überfluß an Ackerland haben und die Bodenkultur brachliegt, eine Kolonie (coloniam) gründen, die ihren heimischen Gesetzen (ipsorum legibus) entspricht. Die Eingeborenen des Landes werden hinzugezogen, wenn sie mit ihnen in Gemeinschaft leben wollen. Mit denen, die wollen, ver-

3 Ebd., 20.
4 Wallisch (Hg.), *Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci*.

> binden sie sich zu gleicher Lebensweise und gleichen Sitten und verschmelzen dann leicht mit ihnen, und das dient zu beider Völker Bestem: erreichen sie doch dank ihrer Einrichtungen, daß dieselbe Bodenfläche für beide reichlich Raum bietet, die vorher dem eigenen knapp und unzureichend erschien. Wer sich dagegen weigert, nach ihren Gesetzen zu leben, den vertreiben sie aus den Grenzen, die sie sich stecken. Gegen die Widerstrebenden führen sie Krieg (Adversus repugnantes, bello confligunt). Denn sie halten es für einen sehr gerechten Grund zum Kriege (iustissimam belli causam), wenn irgendein Volk ein Stück Boden selber nicht nutzt, sondern gleichsam zwecklos und leer besetzt hält, sich aber doch weigert, die Nutzung und den Besitz (usum ac possessionem) anderen zu überlassen, die nach dem Willen der Natur (ex naturae praescripto) von dort ihre Nahrung beziehen sollten.[5]

Hier wird in literarischem Gewande ein Grundtopos entwickelt, der für verschiedene politische Philosophien in der Folgezeit leitend wurde. Kolonien können dann bedenkenlos, ausgehend von der eigenen Gesetzgebung, besetzt und eingenommen werden, wenn die Menschen, die in den betreffenden Gegenden wohnen, das dort vorhandene Land gar nicht oder nur unzureichend „kultivieren". Denn, so die Argumentation, es sei von Natur aus vorgeschrieben, dass aus der Natur Nahrung zu gewinnen sei und wenn Menschen dies nicht täten, dann könne das Land *bedenkenlos* und *rechtmäßig* in Besitz genommen werden. Allein die Nichtbewirtschaftung von Land oder die Nichtverwendung von natürlichen Ressourcen wird als ausreichender Grund für die Aneignung des entsprechenden Landes und der Ressourcen betrachtet. Mehr oder weniger direkt wird damit gesagt, dass die dort wohnenden Menschen eigentlich nicht dazu in der Lage seien, das Land „richtig" zu nutzen und zu bewirtschaften. Es wird im Text dann in Aussicht gestellt, dass man gemeinsam das Land zum Vorteil für alle bewirtschaften könne – allerdings nach den Regeln und Gesetzen der Kolonisierenden.

Wenn nun die Kolonisierenden das Land besetzen und die *dort wohnenden Menschen* sich dagegen wehren sollten, sei das ein Grund für einen „gerechten Krieg". Würden die Menschen nicht einsehen, dass die neuen Kolonisierer das Land einfach besser zu nutzen wissen, so werden sie kurzerhand vertrieben und das aus einem gerechten Grund. In dieser kleinen Szene sind all die Diskussionen enthalten, die sich um die Frage nach einem „gerechten Krieg" in den folgenden Jahrhunderten entfaltet haben. Dieses Problem bewegte die Philosophen vom 16. bis ins 18. Jahrhundert in immer neuen Variationen. In den meisten Fällen wurde die Inbesitznah-

5 Morus, *Utopia*, 76 f.

me von neuen Ländern mit dem hier vorgetragenen Argument legitimiert, wie es auch in den Texten von Vitoria und Grotius geschieht. Da die europäischen Menschen ständig neue Länder für sich entdeckten und häufig gewaltsam einnahmen, war die philosophische Begründung für einen gerechten Krieg eine wichtige moralische Absicherung für das eigene Vorgehen. Dass diese argumentative Figur bereits so schnell nach dem Beginn der europäischen Expansion entwickelt wurde, zeigt auch, dass sich das geschichtliche Ereignis sofort auf die Diskussionen in der Philosophie auswirkte, insbesondere auf die politische Philosophie.[6] Es war aber noch ein anderer Topos, der für den weiteren Verlauf der europäischen Expansion von überragender Bedeutung war:

> Zu Sklaven (servis) machen sie nicht die Kriegsgefangenen – außer wenn der Krieg von ihnen selber geführt ist –, auch nicht die Nachkommen von Sklaven und überhaupt nicht jemand, den sie bei anderen Völkern als Sklaven kaufen könnten, sondern entweder solche Menschen, die bei ihnen selbst wegen eines Verbrechens der Sklaverei verfallen sind, oder solche, die in auswärtigen Städten wegen irgendeiner Untat zum Tode verurteilt sind; letztere Klasse ist bei weitem zahlreicher. Davon holen sie sich nämlich viele; zuweilen sind sie um ein billiges zu haben, noch öfter ganz umsonst. Diese Art von Sklaven halten sie nicht nur beständig in Arbeit, sondern auch in Fesseln, ihre eigenen Landleute unter diesen Sklaven behandeln sie aber härter; denn diese halten sie deshalb für verworfener und einer härteren Strafe für würdig, weil sie trotz einer ausgezeichneten Erziehung und der vortrefflichsten Anleitung zur Tugend (educatione ad virtutem egregie instructi) doch nicht vom Verbrechen sich haben abhalten lassen.[7]

Wir wissen heute, dass die verschiedensten Formen von „Sklaverei“ die Menschheitsgeschichte insgesamt begleiten.[8] So finden sich nicht nur Sklaven bei den Griechen und Römern, sondern auch in der islamischen Welt, in China, Indien und in den alten Reichen Amerikas. Vermutlich gibt es in allen Traditionen philosophische, religiöse oder politische Begründungen für die Möglichkeit von Sklaverei und die Unterwerfung von Menschen.

---

6 Vgl. hierzu Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*. Schelkshorn fokussiert in seiner umfassenden Studie vor allem die Universalisierungsgewinne in der philosophischen Argumentation, wobei er auch die kolonialphilosophischen Verstrickungen im Blick behält.

7 Morus, *Utopia*, 110.

8 Zeuske, *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*.

Eine Geschichte dieser philosophischen Begründungen für die Sklaverei in globaler Perspektive ist bisher nicht geschrieben worden, ein Desiderat, das dringend behoben werden müsste. Denn um das Verhältnis zur Sklaverei in Philosophie, Religion und Politik in Europa seit der Antike besser analysieren zu können, wäre dies überaus hilfreich.[9]

In der europäischen Antike finden sich zumindest zwei einander widersprechende Positionen, eine in der griechischen Philosophie, formuliert bei Aristoteles, und eine in der christlichen Philosophie, formuliert bei Augustinus. Aristoteles geht davon aus, dass einige Menschen „von Natur" (physei) aus Sklaven seien,[10] wohingegen Augustinus nicht davon ausgeht, dass es eine solche Einteilung von Natur aus gebe. Er verbindet die Möglichkeit, dass Menschen zu Sklaven werden können, mit der Sündigkeit der Menschen, die bei allen gleich sei. Nur als Strafe für schwere Sünden sei eine sklavische Knechtschaft gerechtfertigt.[11] Man sieht, dass Morus sich in der zitierten Stelle eher der Augustinischen Linie der Begründung anschließt und Sklaverei nur aufgrund eines Verbrechens als gerechtfertigt ansieht. Die Stelle zeigt in soziologischer Hinsicht, wie unbeschwert über die von „auswärts" kommenden Sklaven und die Versklavten aus den eigenen Reihen gesprochen wird. Dies hat wohl auch einen sprachlichen Grund, da das lateinische Wort „servus" nicht nur mit „Sklave", sondern auch mit „Diener", „Knecht", „Leibeigner" oder „Unfreier" übersetzt werden kann. Das deutsche Wort „Sklave" ruft hingegen immer eine bestimmte, im höchsten Sinne problematische Unterwerfungsform auf, die vor allem mit der transatlantischen Sklaverei seit dem Beginn der europäischen Expansion verbunden wird. Es ist daher in den Debatten besonders wichtig anzugeben, auf welche Formen der Unterwerfung und Dienstbarmachung man sich bezieht und in welchem geschichtlichen Kontext diese Formen philosophisch legitimiert wurden. Erst im nächsten Kapitel möchte ich auf dieses Thema im Zusammenhang mit einer wichtigen philosophischen Debatte über die Möglichkeit der Versklavung von Menschen im 16. Jahrhundert zurückkommen.

---

9 Es ist sehr zu begrüßen, dass das *Historische Wörterbuch der Philosophie* den Eintrag „Sklaverei" enthält, der allerdings von einem Althistoriker geschrieben werden musste, dessen Thesen zur Geschichte der Sklaverei in der Forschung umstritten sind. Dennoch ist dieser begriffsgeschichtliche Eintrag ein erster Anfang für eine umfassendere Diskursgeschichte der philosophischen Begründung von Sklaverei in Antike, Mittelalter und Neuzeit in Europa. Eine solche Diskursgeschichte wäre ein genuiner Beitrag zum dekolonialen Philosophieren.

10 Aristoteles, *Politik*, Buch 1, 1253b ff.

11 Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Buch 19, Kapitel 15 *Naturordnung und Sklaverei*, 557 ff.

2. Francisco de Vitoria, *De Indis*

Der Dominikanermönch Francisco de Vitoria, der als Gründer der naturrechtlichen Schule von Salamanca gilt, hielt dort im Jahr 1539 eine Vorlesung zur Frage nach der rechtlichen Legitimation der spanischen Herrschaft in Amerika. Die Vorlesung, die heute unter dem Titel *De Indis* bekannt ist, stellt nicht nur die Frage nach dem rechtlichen Herrschaftsanspruch des Kaisers über die gesamte Welt, sondern auch des Papstes. Beide Rechtsansprüche zur Herrschaft über die gesamte Welt werden zurückgewiesen. Zudem wird in den ersten sieben Entscheidungsfragen klargestellt, dass die Weigerung, das Christentum nicht anzunehmen, kein gerechter Kriegsgrund sei. Damit werden in der philosophischen Erörterung viele Ansprüche der damaligen europäischen Menschen zunächst nicht anerkannt. In einer zweiten Reihe von sieben Entscheidungsfragen formuliert Vitoria unter anderem ein Reise- und Niederlassungsrecht auf der Grundlage der „natürlichen Gemeinschaft und Kommunikation" (naturalis societatis et communicationis), das die Spanier dazu berechtige, nach Amerika „zu reisen" (ius perigrinandi in illas provincias) und dort „Handel zu treiben". Die Diskussion der einzelnen Punkte, die Vitoria in seiner Vorlesung entfaltet, sind ausgesprochen differenziert und reflektieren die damaligen Diskurse um den rechtlichen Status der neu eroberten Gebiete in Amerika.[12] Ganz zu Anfang nennt er den Grund der Vorlesung:

> Die ganze Erörterung und Vorlesung ist wegen dieser Barbaren der Neuen Welt in Angriff genommen worden, die gemeinhin Indios (indis) heißen und die vor vierzig Jahren unter spanische Herrschaft kamen; davor waren sie unserer Welt unbekannt gewesen.[13]

Da diese Gebiete und die dort wohnenden Menschen Europa vor 1492 unbekannt waren, stellte sich für die damaligen Philosophen die Frage, wie sie mit diesen neuen Gebieten und Menschen in rechtlicher Hinsicht um-

---

12 Zur Analyse und Einordnung in den damaligen historischen Kontext vgl. Fisch, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzung um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, 212–223. Für die neuere Diskussion vgl. Brieskorn/Stiening (Hg.), *Francisco de Vitorias ›De Indis‹ in interdisziplinärer Perspektive*; Thumfart, *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*; Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, 205–298.

13 Vitoria, *De Indis*, 371.

gehen sollten. Zunächst ist festzuhalten, dass überhaupt eine *theoretische* Auseinandersetzung über das Thema für sinnvoll erachtet wurde und man sich in Philosophie und Theologie ausführlich Gedanken machte, wie man das Land und die Menschen behandeln solle. Dies geschah auf verschiedenen Ebenen bereits vor der Vorlesung von Vitoria.

Aus der Perspektive der europäischen Wissensordnung wurde damals ein gänzlich neues und riesiges Land „entdeckt", in das nach und nach immer mehr europäische Menschen strömten, um es zu besiedeln. Erst im Laufe des 16. Jahrhunderts wurde immer klarer, dass es sich nicht nur um ein einziges Land, sondern um einen neuen Kontinent mit sehr verschiedenen Ländern handelte. In der Besiedelung spielten von Anfang an ökonomische Interessen eine zentrale Rolle. Die Eroberer bemerkten bald, dass in den neuen Ländern ein enormes wirtschaftliches Potential lag, das man unbedingt nutzen wollte. Gleichzeitig verwickelten sich die politischen, wirtschaftlichen, religiösen und philosophischen Ebenen miteinander, so dass sich auch Widerstand gegen das Vorgehen der europäischen Menschen regte. In diesem Zusammenhang wurde die Predigt des Dominikanerpaters Antonio de Montesino aus dem Jahr 1511, in der er die Gewalt der europäischen Menschen anprangerte, schon damals berühmt:

> Ihr seid alle in Todsünde und lebt und sterbt in ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen jene unschuldigen Völker gebraucht. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr jene Indios in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft? Wer hat euch Vollmacht gegeben, so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen zu führen, die ruhig und friedlich ihre Heimat bewohnten, von denen ihr unzählige durch Mord- und Gewalttaten ausgelöscht habt? Wie könnt ihr sie so unterdrücken und plagen, ohne ihnen zu essen zu geben, noch sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch das Übermaß an Arbeit, die ihr ihnen auferlegt, zuziehen, und sie dahinsterben lassen, oder deutlicher gesagt, töten, nur um täglich Gold zu graben und zu erschachern? Was tut ihr, um sie zu lehren, daß sie Gott, ihren Schöpfer, erkennen, getauft werden, Messen hören, Feiertage und Sonntage halten? Haben sie nicht vernunftbegabte Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst? Das versteht ihr nicht? Das fühlt ihr nicht? Was für ein tiefer Schlaf, welche Lethargie hält euch umfangen?[14]

14 Schmitt (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 3, *Der Aufbau der Kolonialreiche*, 494. Die Textstelle stammt aus einer Schrift von Bartholome las Casas, in der er über die Predigt berichtet.

Montesino empfand offenbar einen Widerspruch zwischen dem, was er aus christlicher Überzeugung predigte – Nächstenliebe, Demut, Wohlwollen – und dem, was er im Verhalten der europäischen Menschen auf ihren Eroberungszügen beobachten konnte. Es meldete sich sein schlechtes Gewissen. Die starken Gefühlsäußerungen, die in der Predigt zum Ausdruck kommen, resultierten aus einer starken Unrechtsempfindung. An diese und andere Äußerungen schloss sich eine Berechtigungsdebatte hinsichtlich der Eroberungen an, die das ganze 16., 17. und 18. Jahrhundert die philosophischen Theoriebildungen in Atem hielt. Spätestens mit Vitorias Vorlesung setzte eine *philosophische und rechtliche Theoretisierung der europäischen Eroberungspraxis* ein, die das Vorgehen der Spanier legitimieren sollte. Die Legitimierungsdebatten veränderten sich über die Jahrhunderte immer weiter. In diesen Debatten und den gesamten Neuordnungsprozessen des Wissens, die durch die immer neuen Informationen notwendig wurden, die dauernd von den Eroberungsfahrten in Form von Reisebeschreibungen und anderen Berichten nach Europa zurückgemeldet wurden, entstanden immer umfassendere Formen der Wissensorganisation mit immer neuen Unterscheidungen, die dafür eingeführt wurden. In diesen Prozessen der Neuorganisation des Wissens finden sich häufig mehr oder weniger explizit Argumente für die Legitimation des europäischen Vorgehens. In Vitorias Text zeigt sich dies sehr deutlich. Dabei muss man für den Zeitraum vom 16. bis 18. Jahrhundert zusätzlich in Betracht ziehen, dass es das Fach *Philosophie* im modernen Sinne noch nicht gab, sondern alle geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, linguistischen, naturrechtlichen und ökonomischen Themen in den Bereich der „philosophischen Fakultät“ fielen. Denn auch die Differenzierungen nach einzelnen Wissenschaften gab es noch nicht in dem Sinne, wie sie sich erst Ende des 19. Jahrhunderts an den Universitäten ausgebildet haben. Aus heutiger Sicht ist aber klar, dass gerade auch die Philosophie im engeren Sinne an den damaligen Debatten stark beteiligt war und die heute als Klassiker der Philosophie gelesenen Texte seit dem 16. Jahrhundert in engem Zusammenhang mit den Themen der europäischen Expansion zu sehen sind, allerdings nicht immer so deutlich wie in Vitorias Vorlesung über die rechtliche Stellung der Menschen in Amerika.

In seiner Vorlesung entwarf Vitoria einen Fragenkatalog, den er Punkt für Punkt abarbeitete. In Form einer mittelalterlichen Disputation erwog er pro und contra und versuchte die Frage dann am Ende aufgrund der Argumente zu beantworten. Zunächst behandelte er ausführlich die Fragen, ob die Menschen in Amerika vor der Ankunft der Spanier „echte Herren“ gewesen seien und damit etwas in rechtmäßiger Weise besitzen durften:

> Waren die Barbaren echte Herren privater Güter und Besitzungen?
> Und es könnte den Anschein haben, als wäre dies nicht der Fall, weil Sklaven keine Herrschaftsgewalt über Sachen haben. Ein Sklave kann nämlich nichts zu eigen haben […] Daher erwirbt er alles, was er besitzt, für seinen Herrn. Aber diese Barbaren sind Sklaven. […] Dies wird bewiesen. Denn es gibt, so teilt es Aristoteles treffend und genau im fünften Buch der Ethik mit, Leute, die von Natur aus Sklaven sind. Für die es eben besser zu dienen ist als zu befehlen. Diese sind es nun, deren Vernunft zum Herrschen nicht ausreicht, nicht einmal zum Herrschen über sich selbst, die vielmehr nur dazu fähig sind, Befehle zu empfangen, und deren Kraft mehr im Körper als im Geist liegt. […] Dagegen spricht, dass jene Leute in ungestörtem Besitz ihrer Güter im öffentlichen wie im privaten Bereich waren. Also muss man sie, sofern nicht das Gegenteil feststeht, unbedingt als Herren betrachten: Sie dürfen unverhörter Sache nicht von ihrem Besitz vertrieben werden. […] Wahr ist, dass sich aus dieser Begründung und Rechtsgrundlage ein Recht ergeben könnte, die Barbaren zu unterwerfen, wie wir weiter unten ausführen werden. Es bleibt aber die sichere Schlussfolgerung, dass jene Leute, bevor die Spanier zu ihnen kamen, echte Herren sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich waren.[15]

Die Frage, die hier zur Diskussion steht, ist für die gesamte von Europa ausgehende Unternehmung von großer Wichtigkeit. Denn wenn die Menschen in Amerika – Vitoria nennt sie durchgehend „Barbaren“ – tatsächlich rechtmäßige „Eigentümer“ des Landes gewesen wären, so würde es sich bei jeder Eroberung in dem für Europa neu entdeckten Land um einen gewaltsamen Raub von Eigentum handeln. Vitoria weist das Argument zurück, mit dem die Eroberungen legitimiert wurden, nämlich, dass es sich bei den Menschen um Sklaven handele, die, wie Aristoteles behauptete, von Natur aus nicht zum Eigentum geboren seien. Er schließt sich nicht der Meinung des Aristoteles an und argumentiert dafür, dass die Menschen tatsächlich „echte Herren“ und „Eigentümer“ ihres Landes waren. In der gesamten Argumentation wird deutlich, wie wichtig die Frage nach rechtmäßigem „Eigentum“ bereits zu diesem Zeitpunkt geworden war. Die einfache Lösung, die Menschen in Amerika kurzerhand als Sklaven abzustempeln, um ihnen so ausgehend von Aristoteles jeden Anspruch auf rechtmäßiges Eigentum abzusprechen, weist Vitoria zwar zurück. Am Ende der Argumentation stellt er aber in Aussicht, dass sich aus dieser Rechtslage doch auch gerechte Gründe ableiten ließen, die zur Eroberung berechtigten.

15 Vitoria, *De Indis*, 383/405. Übersetzung leicht verändert.

Bereits in diesem kleinen Absatz wird deutlich, wie tief die gesamte philosophische Argumentation bei Vitoria in die koloniale Situation der Besiedlung und Eroberung verwickelt war. Letztlich lassen sich die „rein philosophischen Argumente“ nicht von den politischen Interessen trennen, wobei Vitoria aber nicht pauschal und einseitig für den Papst und den europäischen Herrschaftsanspruch entscheidet.

Im weiteren Verlauf der Vorlesung stellt Vitoria dann die Argumente dar, aufgrund derer die spanische Herrschaft über die neuen Gebiete gerechtfertigt sei. Hier spielen vor allem ökonomische Zusammenhänge eine zentrale Rolle:

> 1. Wieso konnten die Barbaren aufgrund der natürlichen Gesellschaft und Gemeinschaft unter die Herrschaft der Spanier kommen? Die Spanier haben das Recht, in die Provinzen der indianischen Barbaren zu reisen und sich dort aufzuhalten – freilich nur, wenn dies nicht mit irgendeinem Schaden für die Barbaren einhergeht. Die Spanier können von den Barbaren daran nicht gehindert werden.
> 2. Es ist den Spaniern erlaubt, bei den indianischen Barbaren Handel zu treiben – freilich nur, wenn dies mit keinem Nachteil für das Vaterland verbunden ist. Sie dürfen Waren einführen, an denen jene Leute Mangel haben usw., und von dort Gold, Silber oder anderes ausführen, das jene Leute im Überfluss haben. Die Herrscher der Barbaren können nicht unterbinden, dass ihre Untertanen mit den Spaniern Geschäfte machen usw.
> 3. Den Barbaren ist es nicht erlaubt, die Spanier an der Beteiligung und Teilhabe an jenen Gütern zu hindern, die bei ihren Bürgern wie Auswärtigen gemeinsam sind.[16]

Die hier am Anfang einer Disputationseinheit stehenden Fragen und Thesen sind in sich ambivalent. Zum einen wird den Spaniern das Recht zugesprochen, in die neuen Gebiete reisen zu dürfen, was durch das allgemeine Recht zur freien Reise abgedeckt sei. Zugleich sagt Vitoria, dass durch diese „Reisetätigkeit“ den Menschen in Amerika kein Schaden zugefügt werden dürfe. Zusammen mit dem Aufenthaltsrecht postuliert er das Recht der europäischen Menschen, Handel treiben zu dürfen, wenn dies keinen Nachteil für Spanien bringen würde. Die zuvor von Vitoria als legitime „Herrscher“ anerkannten Menschen dürften den Handel aber *nicht unterbinden*, da sie sich in dieser Hinsicht offenbar nach den Gesetzen der Spanier richten müssen. Auch dürfen die „Herrscher der Barbaren“ die

16 Vitoria, *De Indis*, 457.

Spanier nicht an der Beteiligung an „gemeinsamen Gütern“ hindern, die letztlich beide beanspruchen können.

Die drei Punkte zeigen, wie zentral es in der Argumentation darum ging, einen „freien Handel“ zu ermöglichen, der einseitig auf rechtlichen Grundlagen begründet wurde, die von den Eroberern gesetzt wurden, und zudem nicht zum Nachteil für die europäischen Mutterländer werden durften. Es ist vor allem der dritte Punkt, der in vielen weiteren philosophischen Argumentationen aufgenommen wurde. Er besagt, dass bestimmte Güter „gemeinsam“ seien und so von jedem beansprucht werden dürften, der sich als Bürger oder als Gast in dem Gebiet aufhält. Mit dieser Argumentation wird ein Bereich markiert, in dem die Dinge, das Land, die Tiere usw. noch niemandem gehören. Es ist das Gebiet, auf das jeder einen Besitzanspruch erheben könne. So werden insgesamt drei verschiedene Gebiete unterschieden: was den Spaniern, was den Herren in Amerika und was noch niemandem gehört. Diese Argumentation legitimiert, dass die Spanier genau diese Dinge auf „sicherer Rechtsgrundlage“ zu ihrem Eigentum machen können:

> Dritter Satz: Wenn es Dinge bei den Barbaren gibt, die Bürgern (civibus) wie Fremden/Besuchern (hospitibus) gemeinsam sind, ist es den Barbaren nicht erlaubt, die Spanier an der Anteilnahme und Teilhabe an jenen Dingen zu hindern.
> Wenn es beispielsweise anderen Auswärtigen (perigrinis) erlaubt ist, auf dem gemeinsamen Land oder aus Flüssen Gold auszugraben oder Perlen im Meer oder in einem Fluß zu fischen, können die Barbaren die Spanier daran nicht hindern. Die Spanier dürfen diese Tätigkeit freilich nur in der auch anderen erlaubten Weise ausführen, sofern die Bürger und natürlichen Einwohner dadurch nicht belastet werden. Dieser Satz wird von dem ersten und zweiten Schluß her bewiesen. Denn wenn es den Spaniern erlaubt ist, zu reisen und bei den Barbaren Handel zu treiben, dann dürfen sie folglich auch die Gesetze und Vorteile in Anspruch nehmen, die für alle Auswärtigen gelten.
> Zweitens wird der Satz bewiesen, weil das, was zu niemandes Gütern gehört, nach dem Völkerrecht (iure gentium) dem zufällt, der es in Besitz nimmt (Inst. De rerum divisione, Ferae bestiae). Wenn also Gold auf dem Land oder Perlen im Meer oder alles andere, das sich in den Flüssen befindet niemandem zugeeignet ist, gehört es nach dem Völkerrecht demjenigen, der es in Besitz nimmt; dies gilt auch für die Fische im Meer.[17]

17 Vitoria, *De Indis*, 467.

Vitoria bezieht sich hier auf das römische Völkerrecht und zitiert die *Institutiones* aus dem *Corpus iuris civilis*, der im 6. Jahrhundert unter Justinian (482–565) zusammengestellt und im 12. und 13. Jahrhundert unter scholastischen Theologen wieder viel diskutiert wurde. Das zweite Buch der *Institutiones*, dessen erster Abschnitt den Titel *De rerum divisione* (Über die Verteilung der Dinge) trägt und dessen Paragraph 12 über die *Ferae bestiae* (Die wilden Tiere) handelt, sagt, dass jeder sich Tiere, Land oder anderes, das niemandem gehöre, aneignen könne.[18] Mit diesem Rückgriff auf das alte römische Recht, das bereits im römischen Reich die Landnahme und Kolonisierung erlaubte und rechtfertigte, ergab sich die Möglichkeit, die Aneignung von sehr vielen Dingen in den neuen Ländern rechtlich zu legitimieren, was in den folgenden Jahrhunderten zur Standardargumentation wurde.

Sowohl das Recht auf Reisefreiheit wie das auf freien Handel stand den Spaniern nach der Argumentation von Vitoria zu. Wenn diese Rechte auf Widerstand stießen und die Menschen in Amerika das aus europäischer Perspektive „legitime" Vorgehen nicht zuließen, war dies für Vitoria ein Grund für einen „gerechten Krieg". Man kann sich leicht vorstellen, dass die Inbesitznahme von Land, das aus Sicht der europäischen Menschen niemandem gehöre, die Nutzung aller wilden Tiere als Nahrungsquelle usw. den Menschen vor Ort nicht gefallen konnten. Somit waren kriegerische Auseinandersetzungen vorprogrammiert, die in Europa aber aus den genannten Gründen als „gerechte Kriege" angesehen wurden. Diese Gründe waren aber nicht die einzigen, mit denen ein gerechter Krieg begründet wurde:

> Wenn die Barbaren die Christen frei und ohne Hindernis das Evangelium verkünden lassen, ob sie den Glauben annehmen oder nicht, ist es nicht erlaubt, ihnen aus diesem Grunde mit Krieg zu drohen und ansonsten ihr Land in Besitz zu nehmen. […] Falls die Barbaren – seien es ihre Herren oder die Menge – die Spanier daran hindern, das Evangelium frei zu verkünden, können die Spanier, wenn sie vorher zur Ausräumung einer Anstößigkeit Rechenschaft abgelegt haben, auch gegen den Willen der Barbaren predigen und sich um die Bekehrung jenes Volkes bemühen sowie, sofern dies nötig sein sollte, deswegen einen Krieg in Angriff nehmen bzw. beginnen, bis sich Gelegenheit und Sicherheit zur Verkündung des Evangeliums einstellen. Das Urteil fällt genauso aus, wenn die Barbaren die Predigt zulassen, aber die Bekehrung verhindern, indem sie die zu Christus Bekehrten

18 Knütl (Hg.), *Corpus Iuris Civilis / Die Institutionen. Text und Übersetzung*, 49 ff.

> töten oder anders bestrafen oder mit Drohungen oder einschüchternden Maßnahmen abschrecken. Dieser Schluß ist offenkundig, weil die Barbaren damit den Spaniern ein Unrecht zufügen, wie aus dem Gesagten hervorgeht. Also kann es einen gerechten Grund für einen Krieg geben.[19]

Wenn die Menschen vor Ort Widerstand gegen die christliche Mission leisteten, war dies ebenfalls ein Grund für einen gerechten Krieg. Das Problem der christlichen Mission unter den Menschen in Amerika wurde aber zur Zeit der Vorlesung noch von der Frage überschattet, ob die Menschen vielleicht doch von Natur aus zur Sklaverei geboren und damit nur Menschen von niederem Rang seien bzw. den europäischen Menschen im Hinblick auf ihr Menschsein als gleich anzusehen wären. Die berühmte Diskussion, die gut ein Jahrzehnt später zu dieser Frage stattfand, werde ich erst im nächsten Kapitel behandeln. Zum Abschluss sei noch ein weiterer Grund für einen gerechten Krieg genannt, den Vitoria in seiner Vorlesung nennt und der bis heute zu schwierigen und komplizierten Diskussionen führt:

> Die christlichen Herrscher können die Barbaren mit Krieg überziehen weil diese Menschenfleisch essen und Menschen opfern. Der Schluss wird bewiesen. Erstens: Wenn Barbaren Unschuldige essen oder opfern, weil sie die Betroffenen aus diesem Unrecht befreien können, gemäß jenem Wort: Rette die, die man zum Tode führt […]. Dies wird bekräftigt: Die Betroffenen selbst können sich schützen. Also können die Herrscher sie schützen. Und es gilt nicht zu sagen, die Betroffenen wünschten oder wollten diese Hilfe nicht. Denn es ist erlaubt, einen Unschuldigen zu schützen, auch wenn er dies selbst nicht wünscht, ja auch wenn er sich dagegen ausspricht – vor allem, wenn er Unrecht leidet, in dem er sein Recht nicht abtreten kann. So ist es im vorliegenden Fall. Jemand kann nämlich nicht einem Menschen das Recht geben, die eigene Person zu töten – sei es um gegessen, sei es um geopfert zu werden. Und außerdem ist sicher, dass solche Leute meistens gegen ihren Willen getötet werden, z. B. Kinder. Also ist es erlaubt, sie zu verteidigen. Da es also zutrifft, dass solche Barbaren unschuldige Menschen töten, zumindest um sie zu opfern, können Herrscher sie mit Krieg verfolgen, damit sie von diesem Brauch ablassen.[20]

In damaliger Zeit wurden viele Berichte über das Essen von Menschenfleisch in Europa verbreitet und die Menschen der neuen Welt wurden

19 Vitoria, *De Indis*, 475 f.
20 Vitoria, *De Indis*, 504.

in zahlreichen Illustrationen, der Sensationsgier des europäischen Publikums folgend, als „wilde Menschenfresser“ dargestellt.[21] Die Bildpolitik wirkte wie eine natürliche Begründung für die Eroberungen. Man war abgestoßen von einer solchen kulturellen Praxis, die man weder gut kannte noch gut verstand und hielt es in jeder Hinsicht für richtig, diese Praxis durch Krieg zu beenden.[22] Mit diesem und vielen weiteren Themen kultureller Fremdwahrnehmung ist bis heute die allgemeinere Frage nach den Grenzen kultureller Toleranz verbunden. Wann ist es legitim, eine schon länger ausgeübte kulturelle Praxis zu kritisieren oder rechtlich dagegen vorzugehen? Diese Frage kann ich an dieser Stelle nicht weiterverfolgen.[23]

Es bleibt festzuhalten, dass in Vitorias Vorlesung viele Argumente entwickelt wurden, aufgrund derer man sich sowohl *gegen* wie auch *für* die Eroberungen einsetzen konnte. Der Text stellte aber auch Grundargumente für das Führen eines „gerechten Krieges“ zur Verfügung, die in den folgenden Jahrhunderten weiter ausgebaut wurden, vor allem im Zusammenhang mit dem Eigentumsrecht.

3. Hugo Grotius, *Mare liberum*

Der Niederländer Hugo Grotius verfasste um 1604 ein Rechtsgutachten für die Niederländische Ostindien-Kompanie zu der Frage, ob auch die aufstrebenden Niederländer neben den Spaniern und Portugiesen ein Recht auf freie Schifffahrt und freien Handel hätten. Die Notwendigkeit, über diese Frage zu diskutieren, war aus kriegerischen Verwicklungen zwischen Holländern auf der einen und Portugiesen und Spaniern auf der anderen Seite in der Nähe von Sumatra entstanden. Aus diesem Gutachten wurde im Jahr 1609 der Text *Mare liberum sive De iure quod batavis competit ad indicana commercia* (Das freie Meer oder über das Recht, das den Holländern zum indischen Handel zukommt) veröffentlicht, worin Grotius das *natürliche Recht* auf Reise- und Handelsfreiheit formulierte. Dieser Klassiker des Völkerrechts ist unter direkter Bezugnahme auf die Vorlesung *De Indis* von Vitoria entstanden und setzt die naturrechtliche Begründungstradition vor allem des freien Handels fort.

---

21 Jurt, *Die Kannibalen. Erste europäische Bilder der Indianer – von Kolumbus bis Montaigne*; Menninger, *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos. 1492–1600*.

22 Bereits Michel de Montaigne diskutiert in dem Abschnitt „Über die Menschenfresser“ in seinen *Essais* (1580/1588) das Thema kontrovers.

23 Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*.

In diesen Diskussionen ist es nicht zufällig, dass das antike Naturrecht, das in der römischen Philosophie ebenso wie im römischen Recht formuliert wurde, eine zentrale Rolle spielte. Naturrecht bedeutet, vereinfacht gesagt, dass es überall und für alle Menschen gilt und damit auch in allen neu eroberten Gebieten jenseits aller politischer Ansprüche, die Menschen in den verschiedenen Ländern vorbringen könnten. Die Abstraktion von allen lokalen politischen Gegebenheiten ist einerseits ein Gewinn, da dieses Recht dann immer und überall gilt, wenn es sich um Menschen handelt. Dies macht einen wichtigen Grundgedanken der Menschenrechte aus, die später daraus entstehen sollten. Andererseits zeigt sich in den historischen Entstehungszusammenhängen, dass das Naturrecht die Funktion erfüllte, alle anderen politischen Ansprüche zu unterlaufen – vor allem die der Menschen in den eroberten Ländern aber auch die der konkurrierenden Nationen in Europa. So sagt Grotius zu Anfang des Textes:

> Diese Gesetze binden alle, hoch wie niedrig. Gegen diese Gesetze dürfen Könige ebensowenig verstoßen wie das Volk gegen Verordnungen städtischer Obrigkeiten, die Obrigkeit gegen die Erlasse der Landesbehörden und die Landesbehörden gegen die Gebote der Könige. Ja, das Recht jedes Volkes und jeder Stadt fließt aus jener Quelle [der Natur] und empfängt von dort seine Heiligkeit und Majestät. Wie nun der Mensch selbst mancherlei mit allen anderen gemein hat, in manchem sich aber von anderen unterscheidet, so hat die Natur gewollt, dass einiges, und zwar das, was sie zum menschlichen Gebrauche hervorgebracht hat, gemeinsamer Besitz ist, anderes aber durch Fleiß und Arbeit erworben werden muss. Über beides sind Gesetze gegeben, auf dass jeder den gemeinsamen Besitz, ohne andere zu schädigen, gebrauche, im Übrigen sich aber mit dem, was ihm zugefallen ist, bescheide und sich nicht an Fremdem vergreife.[24]

Das Naturrecht gilt nach Grotius vor allem für „Könige“, da es über den lokalen politischen Ansprüchen steht. Aus dem Naturrecht leitet sich dann in weiteren Schritten das Recht jedes Volkes und jeder Stadt ab. Die naturrechtliche Argumentation war im Rahmen der sich beschleunigenden europäischen Expansion nötig geworden, um die verschiedenen europäischen politischen und rechtlichen Ansprüche in den überseeischen Kolonien zu regeln und zu kontrollieren. Es ist somit ganz und gar nicht die Menschenwürde, die den Ausgangspunkt für den Abstraktionsschub in

24 Grotius, *Von der Freiheit der Meere*, 18.

der Rechtsphilosophie bildete, sondern das Interesse, einen weltweiten und freien Handel für die europäischen Nationen zu ermöglichen. Dafür führt Grotius in Anlehnung an Vitoria eine zentrale Unterscheidung ein, die ausgesprochen wirkungsreich geworden ist. Es gebe von der Natur so gewollt einen „gemeinsamen Besitz", der allen zukomme und einen Besitz, der *allein durch Fleiß und Arbeit erreicht werden könne*. Nach dem Naturrecht dürfe man den gemeinsamen Besitz gebrauchen, allerdings ohne andere dabei zu schädigen. Man solle sich dabei mit dem begnügen, was einem zufalle. Aus dieser Argumentation ließen sich viele Aktivitäten der Eroberer in den überseeischen Gebieten legitimieren. Sie konnten nicht nur alle Früchte, Tiere und Bodenflächen, die sie für „gemeinsamen Besitz" hielten, zu ihrem Eigentum machen, sondern sie konnten auch, durch *kultivierende Arbeit* – zunehmend ausgeführt von Sklaven und Sklavinnen – unter Beweis stellen, dass nur sie die von Natur gegebenen Reichtümer gut und sinnvoll nutzen können. Grotius führt dann weiter aus, dass vor allem das Recht auf freien Handel eine der wichtigsten oder sogar die wichtigste Regel des Naturrechts sei:

> Wir wollen kurz und klar beweisen, dass die Bataver, d. h. die Vereinigten Niederlande, das Recht haben, in bisher gewohnter Weise nach Indien zu fahren und dort Handel zu treiben. Wir wollen dabei die erste und gewisseste Regel des Völkerrechts zugrunde legen, deren Beweiskraft klar und unumstößlich ist: Jedes Volk kann ein anderes aufsuchen und mit ihm Geschäfte machen. So spricht Gott selbst in der Natur: er reicht nicht überall des Lebens Notdurft gleichmäßig dar, sondern will, dass die Völker sich hier durch diese, dort durch jene Vorzüge auszeichnen. Warum? Weil Gott wollte, dass der Mangel hier und die Fülle da die Menschen freundschaftlich zusammenführe, damit sie nicht glaubten, jeder könne sich selbst genügen und sie ungesellig würden. Nun helfen sich die Völker nach dieser gerechten göttlichen Ordnung wechselseitig [...].[25]

Um seiner Argumentation ein zusätzliches Gewicht zu verleihen, verbindet er Natur und göttliche Ordnung miteinander. Dies mündet in der Vorstellung, dass sich durch den „freien Handel" die Völker gegenseitig unterstützen könnten, um so der „gerechten göttlichen Ordnung" zu entsprechen. Vor allem der freie Handel fördere die gesellige Freundschaft unter den Menschen und Völkern, eine Vorstellung, die bis heute die politischen Diskussionen begleitet. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass

25 Ebd., 24

die „ökonomische Theologie“,[26] die Grotius hier entwickelt, der Legitimation europäischer Besitzansprüche diente, die im besonderen Falle auch mit einen „gerechten Krieg“ durchgesetzt werden durfte:

> Auch die Theologen sind der Ansicht, dass ebenso, wie ein Krieg zur Verteidigung von Hab und Gut als gerecht anzusehen ist, auch ein Krieg für solche Güter berechtigt ist, die nach Naturrecht allen gemeinsam gehören. Daher können Leute, welche Wege sperren und das Entladen der Schiffe hindern, nach ihrer Meinung auch ohne staatliche Vollmacht bei handhafter Tat belangt werden. Unter diesen Umständen brauchen wir nicht zu fürchten, dass Gott das Beginnen unserer Feinde fördert, die das von ihm selbst eingesetzte unbestreitbare Recht der Natur verletzen, und das die Menschen selbst es, ohne Sühne zu fordern, hinnehmen, wenn unsere Feinde allein um ihres Gewinnes willen den Nutzen der gesamten Menschheit schädigen.[27]

Man kann und muss in diesem Zusammenhang von *Kolonialphilosophie* sprechen, in der rechtsphilosophische Überlegungen entwickelt werden, die in direktem Zusammenhang mit der Legitimation der europäischen Expansion standen.[28] Die kolonialphilosophischen Rechtfertigungen bezogen sich aber nicht nur auf die Inbesitznahme von Ländern außerhalb Europas, sondern auch auf die Ansprüche der verschiedenen Nationen in Europa selbst. Dann schon bald nach dem Beginn der europäischen Expansion entwickelte sich ein Kampf der europäischen Nationen um die Vorherrschaft in den verschiedenen Gebieten der Welt, auf den Grotius mit seiner Schrift als Niederländer und im Interesse der Niederländischen Ostindien-Kompanie reagierte.

Die exemplarisch angeführten Überlegungen und Argumentationen werden im 17. Jahrhundert zur Standardinterpretation und sind Ausgangspunkt beispielsweise für die politischen Philosophien von Thomas Hobbes und John Locke, die in ihren *kolonialphilosophischen* Dimensionen bereits erforscht worden sind. Thomas Hobbes, der selbst in den Sklavenhandel in den Kolonien verwickelt war, entwarf seine Lehre vom Naturzustand unter dem Eindruck der Berichte aus den englischen Kolonien.[29] John Lo-

---

26 Thumfart, *Freihandel als Religion. Zur Ökonomischen Theologie in den völkerrechtlichen Entwürfen Hugo Grotius‘ und Francisco de Vitorias*.

27 Grotius, *Von der Freiheit der Meere*, 89.

28 Wilson, *Savage Republic. De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony within the Early Modern World-System (c. 1600–1619)*.

29 Vgl. Därmann, *Damnatio ad bestias in Nordamerika. „Gehorsamsproduktion“ in der kolonialen Philosophie und „politischen Zoologie“ von Thomas Hobbes*, in: dies., *Un-*

cke vertiefte die Eigentumsdebatte in der Linie von Vitoria und Grotius. Auch er konstruierte dafür einen Naturzustand, der nun vom Begriff der Freiheit ausging, aber letztlich vor allem der Rechtfertigung des freien Handels dienen sollte.[30] Bei Grotius und Locke wird besonders deutlich, wie verwickelt die Diskussion um das Konzept der „Freiheit" in kolonialphilosophische Begründungen war. Ähnliches lässt sich auch für David Hume, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel sagen.[31]

Bei den drei behandelten Denkern – Morus, Vitoria, Grotius – ist ein Abstraktions- und Universalisierungsschub in der philosophischen Argumentation zu beobachten. Die Abstraktionen und Universalisierungen entstehen im Zusammenhang mit den geschichtlichen Prozessen der europäischen Expansion, in die sie selbst zutiefst verstrickt sind. Dabei entstehen fast nebenbei Gedankenfiguren, die wir heute – ohne den konkreten Kontext weiter zu beachten – noch immer für philosophisch sinnvoll erachten. Beispielsweise würden wir in jeder Hinsicht zustimmen, dass die Menschenrechte für jeden Menschen – auch für Könige und sogar für Päpste gelten sollen. Eine solche Art von Abstraktion und Universalisierung war aber zunächst bei Grotius im Zusammenhang mit seinen Erörterungen über den freien Zugang der Niederländer zu den Meeren entstanden, die für alle Könige gelten sollten. Aus dekolonialer Perspektive entstehen somit verschiedene Fragen: Unter welchen konkreten geschichtlichen Bedingungen sind die verschiedenen Universalisierungen von rechtlichen Ansprüchen oder Gesetzen entstanden? Inwieweit waren die philosophischen Begründungsfiguren mit kolonialphilosophischen Kontexten verbunden? Im Zusammenhang mit diesen Fragen wird eine mögliche *Verstrickungsgeschichte der europäischen Philosophie* im Horizont der europäischen Expansion sichtbar, die bis in die Gegenwart reichen müsste. Denn die Verstrickungen hören nicht mit dem Ende des 18. Jahrhunderts bzw. dem Beginn des 19. Jahrhunderts auf, sondern verstärken sich vielmehr. Bisher wurden insbesondere die Zeit der Aufklärung und deren Vorbereitung sowie die nationalsozialistische Philosophie im Hinblick auf ihre kolonialphilosophische bzw. politische Verstrickung untersucht. Die Zeit dazwischen wurde jedoch bisher weniger beachtet.

---

dienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie, 58–80.

30 Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*; Därmann, *Agrikultureller Kapitalismus in South Carolina. John Lockes Kolonialphilosophie*, in: dies., *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, 81–103.

31 Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden" in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*; Zack (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*.

Um zu zeigen, dass gerade die Zeit zwischen Aufklärung und Nationalsozialismus von besonderer verstrickungsgeschichtlicher Bedeutung ist, möchte ich am Ende dieses Kapitels ein Beispiel vorstellen, an dem deutlich wird, wie philosophische Universalisierungsstrategien im 18. Jahrhundert zur Grundlage für neue Auslegungen der Universalisierung werden, die den Übergang zur nationalsozialistischen Ideologie vorbereiten. Das Beispiel macht deutlich, dass es die langsamen Verschiebungen der philosophischen Universalisierungsstrategien sind, die dies ermöglichen.

Ausgehend vom kategorischen Imperativ, dem formalen Beurteilungsprinzip für das moralische Handeln des Individuums, stellt Wilhelm Windelband (1848–1915) in dem 1884 veröffentlichten Aufsatz *Vom Prinzip der Moral* die Frage, „ob in allgemeingültiger, von dem Wechsel der historischen Vorstellungs- und Wissensbewegung unabhängiger Weise die Pflicht der Gesellschaft bestimmt werden kann"?[32] Die Fragestellung sucht und fordert ein universal gültiges, formales Kriterium für die Moral nicht nur des Individuums, sondern auch für ganze Gesellschaften. Das Thema „Gesellschaft" war damals, während der Geburt der Soziologie als einer universitären Disziplin, zum Modethema avanciert. So verknüpft Windelband die Kantische Moralphilosophie nicht nur mit der moralischen Verpflichtung der einzelnen Person, sondern mit der Frage nach dem Wert und Zweck einer ganzen Gesellschaft. Windelband verschiebt dabei die Kantische Moralphilosophie hin zu einer Frage nach dem „Wert" einer Person und einer Gesellschaft:

> Ob ein Individuum existiert oder nicht, ist sittlich gleichgültig, so lange es nicht einen bestimmten Wert repräsentiert: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgültig, ob eine ganze Gesellschaft existiert oder nicht, so lange sie noch nicht und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Wert besitzt.[33]

Ein Wert wird dadurch begründet, dass man die „allgemeine Pflicht" erfüllt, die durch eine Gesellschaft gesetzt ist. Das bedeutet, nur was einer allgemeingültigen Pflicht entspricht, hat einen Wert und damit auch eine sinnvolle und begründete Berechtigung zu existieren. Denn „nicht auf die bloße Existenz, sondern auf den Wert dessen, was da existiert, kommt es an, wenn das eine für das andere geopfert wird".[34] Ausgehend von „formalen und allgemeingültigen" Bestimmungsprinzipien, die Windelband

32 Windelband, *Vom Prinzip der Moral*, 300.
33 Ebd., 294.
34 Ebd., 294.

ausgehend von Kant meint gewonnen zu haben, behauptet er, den Wert einer Gesellschaft klar erkennen zu können:

> Erkennten wir ferner in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu fördernden Zweck an, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urteil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifall zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Zivilisation, durch unsere Missionen und Eroberungen, durch Feuerwaffen und Feuerwasser, eine nach der anderen von den ‚wilden' Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, dass die siegreiche Gesellschaft den höheren Wert repräsentiert.[35]

Es ist kein Zufall, dass just im November 1884 die Berliner Afrika-Konferenz abgehalten wurde. Auf dieser Konferenz teilten die europäischen Kolonialmächte die Ansprüche auf die Gebiete in Afrika untereinander auf, so dass der imperialistische Wettlauf um Afrika beginnen konnte.[36] Es sind daher nicht nur die Philosophien verstrickungsgeschichtlich zu untersuchen, die explizit mit dem damals wissenschaftlich etablierten Rassebegriff operierten,[37] sondern auch die Philosophien, die ausgehend von Kant universalistische Argumente für die Auslöschung ganzer Gesellschaften bereitstellten. Daran anschließend ist die Entwicklungsgeschichte der Philosophie bis hin zur nationalsozialistischen Philosophie einzubeziehen, die sich zu einer gewaltverherrlichenden Ideologie steigert. Schon bei Windelband zeigt sich mit hoher Deutlichkeit, dass jede Art der philosophischen Strategie von Universalisierung in dekolonialer Perspektive „gegengelesen" werden muss und zwar von Menschen, die möglicherweise durch die Universalisierung bestimmter „Wertmaßstäbe" zu Opfern einer philosophisch begründeten Marginalisierung und Vernichtung wurden.[38]

---

35 Ebd., 295.

36 Gründer, *Der „Wettlauf" um Afrika und die Berliner Westafrika-Konferenz 1884/85*.

37 Grundmann/Stehr, *Die Vordenker der Vernichtung. Die Macht der Rassenwissenschaft*.

38 Ein ethischer Ansatz, der für diese Art von Untersuchung hilfreich sein kann, ist der von Judith N. Shklar (1928–1992), deren Ethik von einem „Sinn für Ungerechtigkeit" ausgeht. Als aus Europa geflohene Jüdin hatte sie die Gewalt der nationalsozialistischen Ideologie am eigenen Leibe erfahren. Im letzten Kapitel werde ich auf diesen Ansatz noch einmal zurückkommen.

Mit dieser Verschiebung der Perspektive sind es nicht mehr die europäischen Philosophen und Philosophinnen, die ihre eigene Philosophie ausreichend reflektieren können, sondern es ist aus methodisch-philosophischen Gründen notwendig, die europäische Geschichte der Philosophie, die philosophischen Begründungen und auch die universalistischen Ansprüche in dekolonialer Perspektive von „außen" gegenlesen zu lassen, um mögliche kolonialphilosophische Verstrickungen vermittelt durch diese Kritik in den Blick bringen zu können.[39]

In gewisser Hinsicht ist es erstaunlich, dass zu vielen Einzelaspekten, die auch direkt die Geschichte der europäischen Philosophie betreffen, bereits verschiedene Untersuchungen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven vorliegen. Was jedoch fehlt, ist, die dekoloniale Lektüre der kolonialphilosophischen Begründungsfiguren in einer philosophiegeschichtlichen Darstellung für die Geschichte der europäischen Philosophie seit dem Beginn der europäischen Expansion zusammenzuführen. Erst wenn die *koloniale Verstrickungsgeschichte der europäischen Philosophie* in unser Bild von der Geschichte der Philosophie aufgenommen worden ist, können wir uns selbstverständlich darauf beziehen im Sinne einer kritischen Reflexion, die uns hilft, immer wieder nach den Verstrickungen unseres eigenen Philosophierens zu fragen. Im nächsten Kapitel möchte ich die verstrickungsgeschichtlichen Dimensionen der europäischen Philosophie nicht anhand von einzelnen Texten, sondern anhand von allgemeinen europäischen Idealen der *Rettung*, der *Verbesserung* und des *Fortschritts* weiterverfolgen. Die Motive der *Christianisierung*, der *Zivilisierung* und der *Modernisierung* sind zwar geschichtlich nacheinander entstanden, aber allesamt bis in die Gegenwart hinein wirksam.

39 Dies ist unter anderem der Grundsinn des von Franz Wimmer sogenannten „Polylogs".

III. Strategien der „Vervollkommnung" – Christianisierung, Zivilisierung, Modernisierung

Die europäische Expansion verband sich im Laufe ihrer globalen Entwicklung mit unterschiedlichen Missionszielen. All diese Ziele sind mit verschiedenen teleologischen Konzepten verbunden, die in der europäischen Philosophie spätestens seit dem 18. Jahrhundert ein geschichtsphilosophisches Denken hervorgebracht haben, das in immer umfassenderen Entwürfen die Geschichte der Menschheit als Fortschrittsgeschichte beschrieb – mit Europa an der unangefochtenen Spitze dieser Entwicklung. Im Folgenden möchte ich anhand von drei verschiedenen Missionen und ihren Entwicklungsnarrativen die zutage getretenen philosophischen Begründungsfiguren verdeutlichen: die Christianisierung seit dem 16. Jahrhundert, die Kultivierungs- bzw. Zivilisierungsmission seit dem 17. Jahrhundert und die Modernisierungsmission seit den 1950er-Jahren. Die Debatten können in diesem Kapitel ebenfalls nur exemplarisch behandelt werden, um in die damit zusammenhängenden Problemdimensionen einzuführen. Sie sind zukünftig in einer verstrickungsgeschichtlichen Perspektive ausführlich und auch in Verbindung untereinander zu reflektieren.

1. Rettung der Seelen durch die *Taufe*

Neben Antonio de Montesino, der aus christlicher Überzeugung das grausame Vorgehen der spanischen Eroberer heftig kritisierte, war es vor allem der Theologe und Missionar Bartolomé de Las Casas (1485–1566),[1] der die Kritik fortsetzte und in vielen Schriften zum Ausdruck brachte. Zusammen mit Montesino war es für Las Casas schlicht unverständlich, warum man Menschen in dieser grausamen Weise behandelt, sie mit Krieg überzieht und vorsätzlich ohne jeden Grund ermordet. Er zeigte sich zutiefst erschüttert über das, was er während seiner Missionstätigkeit in Südamerika tagtäglich beobachten konnte. Auslöser für seine Erschütterung ist aber nicht einfach ein natürliches moralisches Gefühl, sondern die Frage, wie man die Menschen in Amerika zum Glauben führen könne, was unter diesen Umständen schlicht unmöglich sei. Denn

1 Eggensperger/Engel, *Bartolomé de Las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios*; Huser, *Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates* Principia quaedam *des Bartolomé de Las Casas*.

solange man die Menschen foltere, versklave und ermorde, können ihre Seelen nicht zum christlichen Glauben geführt werden. Las Casas war fest davon überzeugt, dass die Indios „vernunftbegabte Seelen“ besitzen und aus diesem Grunde auch zum christlichen Heil geführt werden sollten. Weil er glaubte, dass alle Menschen in dieser Hinsicht gleich seien, entstand aus der Logik des christlichen Glaubens auch die *Notwendigkeit*, sie zum Christentum zu bekehren, da diese Religion für Las Casas der einzig richtige Weg war, die Seelen durch die Taufe auf das ewige Leben vorzubereiten. Es ist gut zu erkennen, wie sich in dieser Situation erneut ein philosophischer Abstraktions- und Universalisierungsschub ereignet, der sich auf die Gleichheit aller Menschen bezieht. Wenn nämlich alle Menschen eine „vernunftbegabte Seele“ besitzen, dann muss diese Seele aus christlicher Perspektive durch die Taufe gerettet werden. In den Argumentationen von Las Casas verbinden sich theologische – das Evangelium – und philosophische – das Naturrecht – Ebenen in kaum zu entflechtender Weise:

> Es ist gewiss verwunderlich, dass die Christen solcher Verblendung verfielen: Sie haben in ihrer Taufe gelobt, das Naturgesetz und das Evangelium zu bewahren und in allem, was den christlichen Umgang und die Erbauung der Mitmenschen betrifft und anbelangt, ihrem Meister und Wegweiser Jesus Christus in dessen Werken nachzufolgen, unter denen eines ist und sein muss, nämlich die Ungläubigen, welcher Sekte oder Religion sie auch immer angehören und welche Sünden und verderbte Sitten sie auch haben mögen, durch Frieden und Liebe und Sanftmut und Beispiele von Tugend zum Glauben und zur Kultur und zum Gehorsam und zur Ergebenheit einzuladen und anzulocken und zu gewinnen. […] Gott hinterließ uns verbindlich als allgemeine Regel, dass wir all das, von dem wir wollen, dass die anderen Menschen es mit uns tun sollen, mit ihnen tun mögen; und wo auch immer wir unseren Einzug halten sollten, so möge das Erste, das wir durch Worte und Taten von uns geben, der Friede sein. Und hierin gibt es keine Unterscheidung den Indios und Heiden, Griechen und Barbaren gegenüber, denn es gibt einen einzigen Herrn, der für alle ohne Ausnahme gestorben ist.[2]

Jesus ist aus christlicher Perspektive für „alle Menschen“ gestorben, egal welcher Religion sie angehören, welche Sünden sie begangen haben oder welch verderbten Sitten sie folgen. Mit der „goldenen Regel“ argumentiert

2 Strosetzki (Hg.), *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte*, 275 ff.

Las Casas für die Gleichbehandlung der Menschen in Amerika, denn es gebe keine „wesensmäßige“ Unterscheidung zwischen „Indios“, „Heiden“, „Griechen“ und „Barbaren“. Dass in die postulierte Gleichheit der Menschen auch „Heiden“ und „Barbaren“ einbezogen werden, ist einerseits ein Universalisierungsschritt hin zur Vorstellung von „einer Menschheit“, in der alle einbezogen werden, aber anderseits geschieht die Universalisierung aus christlichen Gründen, da es um die Rettung der Seelen durch die Taufe geht. Ähnlich wie bei Grotius eine *Universalisierung bestimmter Rechte* im Zusammenhang mit den ökonomischen Interessen der Holländer entstand, entsteht bei Las Casas die Idee einer *universalen Gleichheit der Menschen* aus *missionarischem Interesse*.

Der Auffassung und der Kritik von Las Casas wurde bereits zu Lebzeiten heftig widersprochen, und zwar vor allem im Hinblick auf die Gleichheit aller Menschen und deren Wesensnatur. Der bekannteste philosophische Gegner von Las Casas war der Theologe und Aristoteliker Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), der die *Politik* des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte. So war diese auch philosophische Quelle für seine heftige Gegenkritik:

> Obwohl die Zahmen daher den Wilden vorzuziehen sind, so ist es dennoch für die Gezähmten viel besser, sich dem Befehl des Menschen zu unterwerfen; so nämlich werden sie gerettet. Auf diese Art und Weise herrschen die Ehemänner über ihre Frauen, die Männer über die Knaben, der Vater über seinen Sohn, d. h. die Mächtigeren und Vollkommeneren über die Schwächeren und Unvollkommenen. Ebenso – wie die Weisen lehren – verhält es sich unter den übrigen Menschen; es gibt eine Art von Menschen, die von Natur aus Herren sind, die anderen, die von Natur aus Sklaven sind; denn diejenigen, die den anderen durch ihre Klugheit und Begabung, nicht aber durch Körperkräfte überlegen sind, die sind von Natur aus Herren; demgegenüber sind die Trägen und Schwerfälligen, mögen sie auch körperlich kräftig sein, um notwendige Aufgaben auf sich zu nehmen, von Natur aus Sklaven; die Weisen erklären, dass es nicht nur gerecht, sondern auch nützlich ist, dass sie von Natur aus den Herren dienen; dies ist – wie wir wissen – auch durch göttliches Gesetz sanktioniert. Es steht nämlich im Buch der Sprüche geschrieben: ‚Wer dumm ist, soll dem Weisen dienen.‘ So sind die barbarischen und unmenschlichen Völker, die von einem zivilisierten Leben und friedlichen Sitten nichts wissen wollen. Für diese Völker wäre es ein Vorteil, der von Natur aus gerecht ist, dass sie sich der Herrschaft solcher Fürsten oder Völker unterwerfen, die menschlicher und tugendhafter sind, damit sie durch deren Tugend, Gesetzgebung und Klugheit ihre Wildheit ab-

legen und zu einem menschlicheren Leben, zu friedlicheren Sitten und zur Pflege der Tugenden angeleitet werden.[3]

In diesen Passagen werden „philosophische Gründe“ genannt, durch die das Vorgehen der europäischen Menschen vollständig gerechtfertigt zu sein scheint. Da es von „Natur aus“ Unterschiede im „Wesen“ der Menschen gebe, sind die einen zum Herrschen – hier sind, wie aus dem Zitat deutlich hervorgeht, europäische Männer gemeint – und die anderen dazu bestimmt, „Sklaven“ zu sein und unterworfen zu werden. Ähnlich wie Las Casas kombiniert Sepúlveda naturrechtliche und theologische Ebenen, um aber zu dem entgegensetzten Ergebnis zu gelangen. So bestreitet er vor allem, dass die Menschen in Amerika eine den europäischen Menschen als gleichrangig anzusehende Seele besitzen würden, wenn sie überhaupt eine „vernünftige Seele“ besäßen. Aus seinen philosophischen Analysen leitet er das eindeutige Recht ab, die Menschen mit Waffengewalt zu unterwerfen und sie zu Sklaven zu machen. Sie müssen aus seiner Sicht zum Gehorsam gezwungen werden, gerade dann, wenn sie anfangen, sich zu wehren, damit sie ihrem naturgemäßen „Wesen“ gerecht werden können:

Wenn sie eine derartige Herrschaft ablehnen sollten, können sie mit Waffengewalt gezwungen werden, und nach dem Naturgesetz handelt es sich um einen gerechten Krieg, wenn es heißt: ‚So kommt es, dass die Methode, sich durch Krieg Macht zu verschaffen, auch in gewisser Hinsicht ihren Ursprung in der Natur hat, denn ein Teil davon ist die Jagdkunst, die man nach allgemeiner Auffassung sowohl gegen wilde Tiere als auch gegen solche Menschen anwenden darf, die zum Gehorsam geboren sind und die die Herrschaft ablehnen: denn ein solcher Krieg ist von Natur aus gerecht.‘ Dies sagt Aristoteles, dem Augustinus beipflichtet, der folgendes an Vinzenz schreibt: ‚Glaubst Du, dass niemand zur Gerechtigkeit gezwungen werden kann? Hast Du nicht gelesen, dass der Familienvater zu den Sklaven gesagt hat: Wen immer ihr auch findet, zwingt ihn einzutreten?‘ Und an anderer Stelle: ‚Vieles muss auch gegen ihren Willen getan werden, die mit einer gewissen gütigen Strenge behandelt werden müssen, wobei man eher zu ihrem Nutzen als nach ihrem Wunsch verfahren soll. Denn dadurch, dass ein Vater seinen Sohn zurechtweist, mag er dies auch in grober Weise tun, so geht keinesfalls jemals die väterliche Liebe verloren. Es soll dennoch geschehen, was er nicht will, mag er auch Schmerz dabei empfinden, durch den Schmerz kann er allein offenbar wieder geheilt werden‘. Als Fazit ergibt

3 Ebd., 226 ff.

> sich: die rechtschaffenen Männer, die sich durch Tüchtigkeit, Intelligenz und Menschlichkeit auszeichnen, herrschen über diejenigen, die ihnen unähnlich sind, für beide Seiten ist dies vorteilhaft und von Natur aus gerecht.[4]

Für Sepúlveda entspricht es der natürlichen Ordnung und dem göttlichen Gesetz, wenn die „tugendhaften Menschen" über die „Wilden" herrschen.[5] Er führt Aristoteles und Augustinus als Autoritäten an, um seine Interpretation zu stützen und zu stärken. Man kann an diesen Stellen deutlich erkennen, wie bestimmte Auffassungen, die von großen Autoritäten in der Philosophie vertreten wurden, aufgenommen werden, um bestimmte politische Situationen zu interpretieren und zu legitimieren. Da nicht nur die europäische Geschichte der Philosophie voll mit Stellen ist, die wir aus heutiger Sicht nicht mehr teilen würden, diese aber im Kanon der jeweiligen Philosophien mittradiert werden, ist es außerordentlich wichtig, diese Stellen zu markieren und verstrickungsgeschichtlich aufzuarbeiten. Ein besonderes Lehrstück in einer solchen Geschichte ist die Auseinandersetzung zwischen Las Casas und Sepúlveda, die im Disput von Valladolid ihren Höhepunkt fand.

Der Disput von Valladolid fand im Jahr 1550/51 statt als eine offiziell vom spanischen König Karl V. angesetzte theologisch-philosophische Disputation über die Natur der Seele der Menschen in Amerika und die möglichen gerechten Gründe der Unterwerfung und der ökonomischen Nutzbarmachung von „Neu-Spanien".[6] Die Debatte wurde von zwei christlichen Theologen mit philosophischer Bildung durchgeführt, die aber diametral entgegengesetzte Positionen vertraten. Der Disput von Valladolid ist *die* erste große *kolonialphilosophische Debatte* seit dem Beginn der europäischen Expansion. Sie war aber nur der Höhepunkt einer bereits jahrzehntelang geführten Berechtigungsdebatte zum Vorgehen der Eroberer in Amerika. Diese Diskussionen, auch wenn sie in hohem Maße theologisch geführt wurden und die Päpste eine wichtige Rolle darin spielten,[7] sind von zentraler Bedeutung für die weitere philosophische Entwicklung in Europa. In der Debatte selbst kam man zu keinem eindeutigen Ergebnis, so dass kein eindeutiger Sieger ausgelobt werden konnte.[8] In der Folgezeit wurde

4 Ebd. 228.

5 Pietschmann, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*.

6 Hernandez, *The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550–1551*.

7 Dussel (Hg.), *The Church in Latin America, 1492–1992*.

8 Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, 299 ff.

Las Casas zum Verteidiger der Menschen in Amerika stilisiert und mit den Argumenten Sepúlvedas konnte man die ökonomische Ausbeutung und Unterwerfung Amerikas vorantreiben. Im 17. Jahrhundert verschoben sich die philosophischen Argumentationslinien insofern, als das Konzept des Naturrechts in den philosophischen Debatten zunehmend weiter entwickelt wurde, wie vor allem bei Hobbes, Pufendorf und Locke zu erkennen ist. Zudem entwarfen die drei genannten Philosophen die Idee eines „Naturzustands", der zu ihren Begründungsabsichten passte.[9] Diesen Naturzustand kontrastierte man im 17. Jahrhundert dann mit einer Vorstellung von Kultivierung und Kultiviertheit, so dass die Unterscheidung von „Barbaren" bzw. „Wilden" auf der einen Seite und „Kultivierten" bzw. „Zivilisierten" auf der anderen Seite immer stärker in die philosophische Aufmerksamkeit trat. Diese Unterscheidung spielte nicht nur in den politischen Theorien des 17. Jahrhunderts eine zentrale Rolle, sondern verband sich zunehmend auch mit den Theorien in der Pädagogik, die im 17. Jahrhundert innerhalb der Philosophie immer deutlichere Gestalt annahmen. Das Narrativ der Kultivierung, das seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts durch zahlreiche Buchveröffentlichungen an Profil gewann,[10] passte bestens zum Überlegenheitsgefühl der europäischen Menschen, das sich in verschiedenen Bereichen ausbildete. Aus europäischer Perspektive besaß man nicht nur die beste Religion, nämlich das Christentum, sondern auch den besten Geschmack.[11] So kreuzten und verstärkten sich die verschiedenen Rettungs- und Verbesserungsideale in immer höherem Maße.

2. Rettung der Seelen durch *Volksbildung*

Die *Pflege der Seele* (epimeleia tēs psychēs) gehört zu den Tätigkeiten, die das Philosophieren bei den Griechen in zentraler Weise bestimmen. Im Unterschied zur *Medizin* bei Gorgias bzw. zum *Sport* bei Isokrates, die sich auf die *Pflege des Körpers* beziehen, vollzieht sich die Praxis des Philosophierens bei vielen griechischen Philosophen und Philosophinnen als *Pflege der Seele*.[12] Durch die Seelenpflege, die auch bei Sokrates das

9 Harzer, *Der Naturzustand als Denkfigur moderner praktischer Vernunft. Zugleich ein Beitrag zur Staats- und Rechtsphilosophie von Hobbes und Kant*; Fetscher, *Der gesellschaftliche Naturzustand und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau*.

10 Eines der ersten Bücher mit dem Wort *cultura* im Titel stammte von dem jesuitischen Gegenreformator Antonio Possevino, *Cultura ingeniorum*, Venedig 1604.

11 Gikandi, *Slavery and the Culture of Taste*.

12 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*.

zentrale Motiv bildet, wird die Seele verbessert und zu einem guten Leben befähigt. Dabei spielen verschiedene Dimensionen eine Rolle, die in der philosophischen Tradition Griechenlands zunehmend im Raum der „Seele“ angesiedelt wurden.

Als die *Pflege der Seele* in Ciceros Definition der Philosophie aufgenommen wurde – „cultura animi autem philosophia est“ –,[13] wird mit dem Wort *cultura* eine neue Worttradition in der europäischen Geistesgeschichte begründet, die bis heute, vor allem auch in deutscher Sprache, überaus wirksam ist. Das Motiv der Seelenpflege wurde nicht nur in der griechisch- und lateinischsprachigen christlichen Patristik aufgenommen und wandelte sich dort zur „Seelsorge“, sondern auch bei Petrarca (1304–1374), bei dem eine neue Art des Philosophierens in Europa ihren Ausgangspunkt findet unter direktem Rückgriff auf Cicero und Augustinus. Das Wort *cultura* taucht Anfang des 17. Jahrhunderts bei dem Jesuiten Antonio Possevino (1534–1611) an prominenter Stelle im Titel eines Buches auf: *Cultura ingeniorum* (1604). Auch wenn das Wort *cultura* bereits im Werk des Spaniers Juan Luis Vives (1492–1540) eine wichtige Rolle spielte, unter anderem auch in seinen Traktaten zur Erziehung, so kommt es in Europa erst Anfang des 17. Jahrhunderts vermehrt in Gebrauch. Das, was bei Vives zum Gegenstand der Kultivierung wurde, war das Ingenium im Sinne der guten angeborenen Anlagen in der Seele. Das Ingenium, das zu den schillerndsten Begriffen in den philosophischen Diskussionen vom 16. bis 18. Jahrhunderts gehört, bezeichnet unter anderem alle angeborenen Fähigkeiten, die es durch Kultivierung zu entwickeln gilt.[14] Dabei ist von Anfang an eine wichtige Frage, ob jede Person die gleiche Begabung mitbringe, oder alle Menschen in verschiedener Weise begabt seien, so dass zwischen höherer und niederer Begabungen unterschieden wurde. An dieser Fragestellung ist leicht nachzuvollziehen, dass mit der Vorstellung von angeborenen Fähigkeiten und deren Reichweite sich problemlos Hierarchisierungen und Einteilungen von Menschen vornehmen lassen, die sich nach dem Grad der Begabung richten. Dies verband sich in den damaligen Diskussionen wie selbstverständlich auch mit der Interpretation und Bewertung der Menschen außerhalb Europas hinsichtlich ihrer Begabungen und möglichen Fähigkeiten.

Die Kultivierungsdebatten, die spätestens seit Vives eng verbunden waren mit der Frage nach der Erziehung der Kinder, legen den Gedanken nahe, dass es gut sei, so viele Knaben wie möglich – und nur um diese ging

13 Diese Definition findet sich in Buch zwei der *Tuculaner Gespräche* von Cicero.
14 Marr et al., *Logodaedalus. Word Histories of Ingenuity in Early Modern Europe*.

es – zu kultivieren, das heißt in heutiger Sprache, mit Bildung zu versorgen, um das Volk insgesamt kultivierter bzw. gebildeter zu machen. Aus dieser Zusammenführung der Seelenpflege mit einer allgemeinen Schulpflicht entsprang bei Johann Amos Comenius (1592–1670) die Idee einer „Volksbildung", die er in zahlreichen Schriften wie beispielsweise der *Didactica magna* entwickelt hat. Obwohl Comenius im 17. Jahrhundert der Autor ist, der das Wort *cultura* am meisten verwendet, ist er in den Geschichten des Wortes *cultura/Kultur* bisher wenig beachtet worden. Neben verschiedenen Texten ist besonders eine Rede berühmt geworden, die Comenius im Jahr 1650 gehalten hat und die den Titel *De cultura ingeniorum* trug. In dieser kleinen Schrift bestimmt Comenius die Grundlinien seines Kultivierungsgedankens und definiert zu Anfang das Ingenium:

> Das Wort Ingenium[15] bedeutet für uns hier jene unserer Seele eingeborene Kraft, die bewirkt, dass wir Menschen sind. Nämlich diejenige, welche uns, die wir zum Ebenbild Gottes geschaffen wurden, befähigt, alle Dinge zu verstehen, aus den verstandenen die besseren auszuwählen, die gewählten mit Eifer zu verfolgen und zu erreichen, die erreichten endlich nach unserem Gefallen zu beherrschen und völlig zu genießen und uns dadurch Gott so ähnlich wie möglich zu machen (der alles klar erkennt, alles heilig will, alles machtvoll vollbringt und alles ruhmreich beherrscht).[16]

Das Ingenium bezeichnet die angeborenen Kräfte der Seele, durch deren Kultivierung der Mensch im eigentlichen Sinne Mensch wird. Gelingt es Menschen diese Kräfte zu entfalten und zu kultivieren, so bedeutet dies zugleich, sich nach und nach „an Gott anzugleichen" als dessen Ebenbild der Mensch geboren ist. Hier greift Comenius eine alte Platonische Bestimmung der Philosophie wieder auf, die auch in der christlichen Theologie und Philosophie wirksam geworden war. Mit der Fokussierung auf das Ingenium werden bestimmte Kräfte in der menschlichen Seele betont, die bei Comenius mit „Verstand" (mens), „Wille" (voluntas), „bewegende Kraft" (facultas motiva) und „Sprache" (sermo) bezeichnet werden. Diese Kräfte gilt es bereits in der Seele junger Männer zu kultivieren und zu vervollkommnen, da erst dann das Menschsein jedes Einzelnen in immer vollkommeneren Graden realisiert werden könne. Die Gedankenfigur der *Vervollkommnung und Kultivierung der Seele*, die Comenius in seinen Texten in vielen Facetten ausgestaltet, geht auf grie-

15 Dieses Wort wurde im Deutschen damals häufig mit „Witz" oder „Geist" übersetzt.
16 Comenius, *Über Geistesbildung*, 130.

chische und römische Vorbilder zurück. Comenius versucht diese, auf die Einzelseele bezogene Kultivierung, auf ein ganzes Volk bzw. auf verschiedene Völker auszuweiten. In seinem Text findet sich eine längere Passage, in der er in 18 Punkten die positiven Auswirkungen einer solchen „Volksbildung“ beschreibt. Er belässt es aber nicht bei den positiven Beschreibungen, sondern gibt zugleich bei jedem Punkt an, wie ein „Volk“ sich verhalten würde, bei dem die Kultivierung *nicht* gelungen sei. Ich erlaube mir an dieser Stelle, ein längeres Zitat anzuführen, da es wohl im 17. Jahrhundert keine andere Textstelle gibt, die in so konzentrierter Weise die negativen Stereotypen für die „Unkultivierten“ vor Augen führt und *zugleich* in kontrastiver Hinsicht die positiven Ideale des Kultivierungsprozesses für ein Volk definiert. Denn jeder Fortschritt in der Kultivierung markiert eine Unterscheidung zu denen, die „noch nicht so weit sind“ und in diesem Sinne noch auf unkultivierteren Stufen verharren. Der Gedanke der Kultivierung impliziert somit *immer* eine Hierarchisierung im Hinblick auf die Grade von Vollkommenheit, die zugleich mit einer Bewertung verbunden sind. Bei Comenius wird das vorbereitet, was im 18. Jahrhundert „Kulturgeschichte“ heißen wird im Sinne einer *universalen Kultivierungsgeschichte*:

> Wenn es vergönnt wäre, ein ganzes kultiviertes Volk (totam cultam gentem) zu sehen, so würden offenbar durchweg alle seine Glieder oder doch die Mehrzahl (plerosque) so sein, wie ich den einzelnen beschrieben habe. Wenn ich euch das vollständiger darlegen soll, so will ich das tun, und zwar so, dass ich fortlaufend ungebildete (gentes incultas) oder, wie man sagt, barbarische Völker (barabras) gegenüberstelle.
> 1. Gebildete Menschen (culti homines) sind wahrhaft Menschen (vere homines), das heißt, sie sind in ihren Sitten menschlich (moribus humani); die Barbaren (barbaros) macht entweder viehische Rohheit (belluina ruditas) abstoßend oder tierische Wildheit (bestialis ferocia) grausam. […]
> 2. Bei einem wohlkultivierten Volke (in gente bene culta) gleicht, wenn wir auf die Ordnung (ordinem) sehen, die es bei der Verwaltung (administranda) der öffentlichen (publica) und privaten (privata) Angelegenheiten anwendet, alles einer Uhr (horologii), wo sich durch eine Bewegung alles bewegt, da ein Rädchen das andere zieht, und zwar nach Zahl, Maß und Gewicht. Bei den Barbaren ist alles loses Reis, Sand ohne Kalk.
> 3. Was die gegenseitigen Pflichten (officia mutua) anbelangt, so dienen in einem kultivierten Volke (populo culto) alle allen (omnes serviunt omnibus), indem jeder an seinem Platze das vollbringt, was ihm und anderen nützt. Bei den Barbaren passt niemand sich und das Seinige dem anderen an

(nemo se et sua accomodat alteri), alles geschieht vereinzelt und daher mit wechselseitigen Hemmnissen und Verwirrung (confusione).
4. Gebildeten Völkern (cultis polulis) sind alle Elemente der Welt untertan (tributaria), und selbst der Schoß der Erde (terrae viscera) kann seine Schätze (thesauros suos) nicht vor ihnen verbergen (Metalle, Edelsteine, Gestein usw.). Für ungebildete (incultis) ist alles vergebens, da sie weder die Natur zu unterjochen (naturam subigere), noch an ihren Brüsten zu saugen oder, wenn sie von allein ihre Gaben ausschüttet, diese nicht zu gebrauchen verstehen. Sogar der beste Himmelsstrich, die fruchtbarste Erde, die schiffbarsten Ströme bleiben ungenutzt, wie man bei den amerikanischen Völkern (americanas gentes) sehen kann, welche wie die Tiere dumpf dahinleben.
5. Gebildete Völker (culta gentes) lassen kein Stück Land ungenützt noch irgendeinen Stoff nutzlos verkommen; sie sammeln sogar Hölzer und Hölzchen, Steine und Steinchen, ja sogar Sand und Straßenkot nehmen sie auf und verwenden sie zu bestimmten Zwecken. Bei den ungebildeten (incultos) wirst du alles ungepflegt (omnia inculta), unsauber, schmutzig, in Fäulnis und verkommen sehen.
6. Daher werden diese [gebildeten Völker] sogar die ihrer Natur nach unfruchtbarsten (sterilissimae) Gegenden, die nichts als Sand oder Felsen oder Sümpfe und Tümpel haben, durch Anbau (excultae) so gestalten, dass sie wie ein Paradies (paradisus) aussehen. Bei den Ungebildeten (incultos) werden auch Gegenden, die wie ein Paradies sind (wo sich Himmel und Erde vermählt zu haben scheinen), von Schmutz bedeckt sein und ihre Anmut einbüßen.
7. So kommt es, dass gebildete Völker (gentes cultae) nicht nur an den notwendigen Lebensbedürfnissen aller Art Überfluss haben, sondern ihnen auch annehmliche Dinge als Leckerbissen zufließen, während Ungebildete kaum ihr Leben fristen können und sich in tierischer Weise von roher Kost nähren.
8. Die Gebildeten (culti) sind auch für die Zukunft bedacht (futurum providi) und versorgen sich mit den Lebensbedürfnissen, sogar für etwa auftretende Unglücksfälle, wenn eine Missernte eintritt, wenn feindliche Überfälle, tödliche Seuchen oder andere Krankheiten hereinbrechen sollten. Dem treten sie durch wohlbeschickte Getreidespeicher, Zeughäuser und Vorräte an Arzneien (pharmacopea) rechtzeitig entgegen. Bei Barbaren (barbaros) fehlt vernünftige Vorsorge (rationabilis cura) für Leben (vitae), Gesundheit (valetudinis) und Sicherheit (securitatis), man lebt in den Tag hinein (vivetur in diem) und überlässt alles dem Zufall (casum), wie es ihnen gerade einfällt und wie es so kommt.
9. Ein kultiviertes Volk (gens culta) verrät seinen schönen und glänzenden Geist (decoro et nitido mentis) auch durch feines Aussehen (nitorem), da

alle und jeder, groß und klein, edel (nobilibus) und unedel (ignobilibus), wenn nicht fein, so doch reinlich gekleidet sind, während die Ungebildeten entweder nackt (nudi), halbnackt (seminudi) oder zerlumpt und zerrissen, schmutzig und blass einhergehen.

10. Ein kultiviertes Volk (exculta gens) hat prächtige, volkreiche Städte, die mit Kunstwerken angefüllt sind (artificiorum plenas). Ein unkultiviertes (inculta) hat an deren Stelle Einöden (deserta); oder, wenn etwas Stadt genannt wird, sind es Hütten und Schmutz.

11. Die Gebildeten (culti) halten ihre Provinzen und in diesen ihre Städte, Dörfer, Häuser und die einzelnen Familien, schließlich auch sich selbst durch Gesetzesordnung (ordinis cancellos legum) so zusammen, dass diese niemand ungestraft übertreten darf. Bei den Ungebildeten (incultos) oder falsch Gebildeten (perperam cultos) gilt Willkür für Freiheit (licentia pro libertate est); jeder wagt völlig ungezügelt, was ihm beliebt.

12. Daher ist dort alles sicher (secura), ruhig (tranquilla) und friedlich (placida); hier herrschen Diebstahl (furta), Raub (latrocinia) und Gewalttat (violentia). Deshalb gibt es hier keine wahre Sicherheit, alles ist voller Heimtücke und Schrecken.

13. Bei einem wahrhaft kultivierten Volke (in gente vere culta) haben auch die Bauern (rusticis) nichts Bäurisches an sich, so sehr hat alles den Anstrich feiner städtischer Sitten (morum urbanitate). Bei den Ungebildeten (incultos) dagegen sind sogar die Stadtbewohner bäurisch, selbst ihre Stadtfeinheit ist Bauernart.

14. Menschen eines kultivierten Volkes (gentis culta homines) sind gegen Fremde (advenis) freundlich; den Unkundigen zeigen sie bereitwillig die Wege; denen, die bei ihnen eintreten, kommen sie menschlich entgegen und hüten sich, ihnen irgendwelche Beschwernis zu bereiten. Barbaren (barbari) verscheuchen oder verjagen, wen sie nicht kennen, scheuen sich selbst vor ihnen oder schrecken sie durch ihr hässliches Benehmen wenigstens vom Verkehr mit ihnen ab.

15. Bei wohlgebildeten Völkern (bene cultis gentibus) werden Müßiggänger nicht geduldet, und starke Armut (mendici) gibt es bei ihnen nicht; denn jedes Gemeinwesen (republica) hält seine Angehörigen in Ordnung und sorgt für seine Bedürftigen (egenis prospiciente). Bei den Barbaren (barbaros) gibt es Scharen von Müßiggängern (otiosorum hominum), und da sie nur von Bettelei oder von Diebstahl und Raub oder in Elend und Hunger leben, entstehen mannigfache Verwirrungen und Übelstände. Wenn man gegen diese Übel vorgeht, dann mit Gewalt (violentia), und alles ist voll Knechtsdienst, Unterdrückung (oppressionibus), Strafe und Bluttat.

16. Die Gebildeten (culti) beschäftigen sich aus Freude an der Sache gern mit den freien Künsten (artibus liberalibus); sie wollen keine davon missen, und so zählen sie die Sterne, messen Himmel und Erde, die Tiefen und was alles noch; denn nirgend soll etwas ohne ihre Kenntnis vor sich gehen, und sei es in den fernsten Bereichen der Erde, im Wasser und in der Luft. Sie mühen sich sogar ab, den Lauf der Jahrhunderte (seculorum cursum) zu erkennen, wie weit wir vom Anfang entfernt sind (quam longe distemus a principio) und wie nahe wir das Ende zu erwarten haben, damit sie, die Vergangenheit (praeterita) vor Augen, die Gegenwart (prasentia) zum Nutzen der Zukunft (futororum) zum Besseren gestalten. Ungebildete (inculti) kennen dies alles und sich selbst nicht. Sie wissen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Was mit ihnen und mit ihren Angelegenheiten geschieht, kümmert sie nicht. So sind sie des Vergangenen unkundig, für die Gegenwart untauglich und für die Zukunft völlig unvorbereitet.
17. Die Gebildeten (cultos) erfreut die Leier des Orpheus, und mit Lust pflegen sie der göttlichen Musik, so dass sie, von der Lieblichkeit einer wohlklingenden Melodie erfasst, nach David und Salomos Beispiel überall desto mehr auf sie achten. Ungebildete (inculti) sind wie ein Esel bei der Leier. Wenn du bei ihnen Töne hörst, so ist es das misstönende Schreien von Betrunkenen oder das rohe Jauchzen wilder Tänzer (brute tripudantium agrestia jubilia).
18. Schließlich leben Kultivierte (culti), die in sich selbst voller Licht (luminis), Einsicht (rationis) und guten Willens (bonae voluntatis) sind, ruhig, mit Gott und sich selbst zufrieden (deo et seipsis contenti) und genießen ihre Schätze. Unkultivierte (inculti), die innerlich arm sind und daher ganz in Äußerlichkeiten aufgehen, haschen nach Schatten, statt nach Dingen, und gehen endlich zugrunde. Ach, wenn sie nur zugrunde gingen und nicht durch den zeitlichen Tod auch lebendig in den ewigen stürzten! Doch weil es notwendig ist, so kommt es, dass Menschen (homines), die keine Menschen (non-homines) sind, ihren Zweck, nämlich ein glückliches Leben (vita beata), verfehlen. So wäre es für sie besser, nicht oder wenigstens nicht als Mensch (non hominem nasci), sondern als Tier (brutum) geboren zu werden; besser wäre dies, als zum Menschen geboren zu werden und doch nicht durch menschliche Kultivierung (homano cultu) zur Menschlichkeit (humanitatem) zu gelangen.[17]

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, jeden einzelnen Punkt zu analysieren und einerseits an die antiken Quellen anzubinden und anderseits der weiteren Wirkung nachzugehen. Die negativen Stereotypen eines un-

17 Comenius, *Über Geistesbildung*, 130 ff.

gebildeten, rohen, unbeständigen, uneffektiven, dreckigen, hässlichen, unvernünftigen, ungezügelten, heimtückischen, räuberischen, wilden, innerlich armen und ohne jede zeitliche Orientierung lebenden „Volkes“ werden im Text direkt auch mit den amerikanischen Völkern verbunden. Es sind die *Barbaren*, die *Ungebildeten* und die *Primitiven*, die als die Negativseite der Kultivierung und Bildung beschrieben werden. Mit der Unterscheidung von *Zivilisierten* und *Wilden*, *Gebildeten* und *Barbaren*, *Kultivierten* und *Primitiven* sind die Leitunterscheidungen, die sich bereits im 16. Jahrhundert immer mehr anbahnten, im Rahmen des Kultivierungsdiskurses gefestigt worden. In diesen Debatten wird aber auch deutlich, dass es hier noch nicht um die hierarchisierende Unterscheidung von „Rassen“ geht, sondern um die Unterscheidung von zivilisierten und barbarischen *Völkern*, die dann im 18. Jahrhundert zu „Nationen“ und als solche hinsichtlich ihres Kultivierungsgrades mit Charakteren verbunden werden.

Am Ende der Textstelle kommt Comenius auf den „Zweck“ des Menschseins zu sprechen, der in einem „glücklichen Leben“ bestehe, das aber nur durch Kultivierung erreicht werden könne – so seine feste Auffassung. Seine Überzeugung reicht soweit zu behaupten, dass völlig unkultivierte Menschen doch besser zu Tieren geworden wären, da sie letztlich ihrem Status als Mensch in keiner Weise gerecht werden könnten, wenn sie unkultiviert blieben. So besteht der eigentliche Zweck des Menschseins in seiner Kultivierung, um dadurch die in jedem Menschen wohnende „Menschlichkeit“ (humanitas) zu entwickeln, was zugleich eine Angleichung an Gott bedeute. Schon hier bereitet sich der ungeheure Fortschrittsoptimismus des 18. Jahrhunderts vor, der nicht nur in den Geschichtsschreibungen, sondern auch im Gedanken der Kultivierung bei Kant zum eigentlichen Motor der Menschheitsentwicklung werden sollte. Der auf *Kultivierung* und *Zivilisierung* fußende Fortschrittsoptimismus ist in Europa von Anfang an mit einem massiven Überlegenheitsgefühl verbunden, durch das sich Menschen in Europa bis in das 20. Jahrhundert berechtigt fühlten, zahllose Völker zu unterwerfen oder gar zu vernichten aus der Überzeugung, die in jeder Hinsicht überlegene Bildung zu besitzen. So konnten die Eroberungen und Unterwerfungen als Kampf gegen die „Unzivilisierten“ und „Barbaren“ verstanden werden, die aber nur in den *europäischen Theorien* zu diesen gemacht wurden. Das Kultivierungs- und Zivilisierungsnarrativ prägte die Debatten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts und verband sich vor allem im 19. Jahrhundert mit den Diskursen um die „Rasse“, die im nächsten Kapitel behandelt werden.

3. Rettung der Menschen durch *Wirtschaftswachstum* und *Technik*

Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte man in Europa nicht – und schon gar nicht in Deutschland – unbefangen auf den Topos der *Zivilisierung* und *Kultivierung* zurückgreifen. Ebenso war die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandene „Kulturphilosophie" durch den nationalsozialistischen Missbrauch diskreditiert. Um dennoch wieder einen positiven Gedanken von *Entwicklung* wissenschaftlich beschreiben und politisch auf die Agenda setzen zu können, brauchte man ein neues Wort. Das Wort der Stunde war: *Modernisierung*. Dieses Wort klang frisch und wird bis heute mit einem positiven Zukunftshorizont verbunden. Das Wort hatte bereits in seiner lateinischen Fassung – *modernus*, was *gegenwärtig* oder *zeitgenössisch* bedeutet – in der Debatte zwischen „antiqui" und „moderni"[18] und später in der „Querelle des Anciens et des Modernes"[19] in französischer Sprache das Bewusstsein von „Fortschritt" repräsentiert. Ab den 1950er-Jahren spielten die „Modernisierungstheorien" in verschiedenen Geisteswissenschaften eine zentrale Rolle, um aus der Sackgasse einen Ausweg zu finden, in die Europa nach zwei Weltkriegen geraten war. Spätestens ab dieser Zeit übernahm die englische Siedlungskolonie, die sich im Jahre 1776 unter dem Namen „The thirteen united States of America" von England unabhängig erklärt hatte, eine Führungsrolle in der Weltpolitik. Mit der Antrittsrede von Harry Truman als Präsident der USA im Januar 1949 wurde der „kalte Krieg" bekräftigt und inhaltlich ausgestaltet, der zwei Jahre zuvor mit der Truman-Doktrin begonnen hatte.[20] In dieser Rede erhob Truman den Anspruch, dass die USA in Zukunft eine weltweite Führungsrolle übernehmen werden, um die *rechtliche Gleichheit der Menschen* und das *Recht auf Freiheit* zu einem Grundprinzip des Lebens zu machen.

> The peoples of the earth face the future with grave uncertainty, composed almost equally of great hopes and great fears. In this time of doubt, they look to the United States as never before for good will, strength, and wise leadership. It is fitting, therefore, that we take this occasion to proclaim to the world the essential principles of the faith by which we live, and to de-

18 Zimmermann, *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*.

19 Rötzer, *Traditionalität und Modernität in der europäischen Literatur. Ein Überblick vom Attizismus-Asianismus-Streit bis zur „Querelle des Anciens et des Modernes"*.

20 Edwards, *The First Cold Warrior. Harry Truman, Containment, and the Remaking of Liberal Internationalism*; Meiertöns, *Die Doktrinen U. S.-amerikanischer Sicherheitspolitik. Völkerrechtliche Bewertung und ihr Einfluss auf das Völkerrecht*.

> clare our aims to all peoples. The American people stand firm in the faith which has inspired this Nation from the beginning. We believe that all men have a right to equal justice under law and equal opportunity to share in the common good. We believe that all men have the right to freedom of thought and expression. We believe that all men are created equal because they are created in the image of God.[21]

Zwar wurde die Sklaverei in den USA 1865 gesetzlich abgeschafft, das bedeutete aber noch lange nicht, dass die Trennung zwischen Schwarzen und Weißen aufgehoben war. Es gab vielmehr eine Reihe von Gesetzen, die die „racial segregation" nach der Abschaffung der Sklaverei festschrieben.[22] Die Rassentrennung wurde erst durch den *Civil Rights Act* von 1964 auf juristischer Ebene abgeschafft. Im Alltag wirkt sie bis heute weiter. Als im Jahr 1924 den sogenannten „first nation people" die US-amerikanische Staatsbürgerschaft zugesprochen wurde, bedeutete auch dies noch lange keine volle politische Partizipation. Heute – zu Beginn der 2020er-Jahre – ist die USA mehr denn je gespalten zwischen denen, die eine Überlegenheit der Weißen – White Supremacy – postulieren und verteidigen und denen, die die USA auf der Grundlage von kultureller Pluralität in die Zukunft führen wollen.

Die damals von Truman geäußerten Worte müssen vor dem Hintergrund der realen politischen Verhältnisse in den USA wie eine unglaubliche Heuchelei geklungen haben. Truman betont ohne Unterlass, dass er für „alle Menschen" spreche, obwohl ihm selbstverständlich klar war, dass die Schwarzen im eigenen Land noch kein Wahlrecht besaßen. Aus seinen Worten spricht die gleiche Ambivalenz, die wir bei europäischen Aufklärern antreffen, wenn diese von „allen Menschen" sprechen, dann aber doch nur europäische gebildete Männer meinen, die (ihrer Meinung nach) bereits einen bestimmten Grad an Vernunft ausgebildet haben oder dazu (im Gegensatz zu Frauen und nicht-europäischen Männern) befähigt seien. Es stellt sich erneut die Frage: Wie kann man philosophisch und politisch sicherstellen, dass universalistische Behauptungen auch tatsächlich für alle Menschen gelten? Da jede universalistische Begründung in der Philosophie in einem historischen Kontext situiert ist und die philosophischen Sprechakte immer auch mit Mehrdeutigkeiten verbunden sind,

---

21 Zitiert nach *Inaugural Addresses of the Presidents* (Internetquelle).

22 Blackmon, *Slavery by Another Name: The re-enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*; Berrey, *The Jim Crow Routine: Everyday Performances of Race, Civil Rights, and Segregation in Mississippi*.

ist es notwendig, den jeweiligen Anspruch auf Universalität auch in geschichtlicher und rhetorischer Hinsicht genau zu untersuchen. Wie ist der jeweilige universelle Anspruch *genau* gemeint und wen schließt er unter welchen Umständen ein bzw. aus?

Truman appelliert in seiner Rede nicht nur an die „Gleichheit aller Menschen", sondern er entwirft auch eine *neue globale Entwicklungsvision* für all die Nationen, die gewillt sind, mitzumachen. Ungeachtet der rassistischen Verhältnisse im eigenen Land, werden die Entwicklungsziele aufgezeigt, die in den 1950er und 1960er-Jahren die Modernisierungstheorien bestimmen werden. Es soll darum gehen *Demokratie*, *Ökonomie* sowie *Wissenschaft* und *Technik* als Motoren der Entwicklung in den Mittelpunkt zu stellen. Als Feindbild fungiert dabei immer der Kommunismus, der mit allen Mitteln abgewehrt werden soll: „Democracy is based on the conviction that man has the moral and intellectual capacity, as well as the inalienable right, to govern himself with reason and justice."[23] Der Satz könnte von Kant selbst stammen, so stark ist er vom Ideal der Aufklärung geprägt. Neben die Demokratie tritt aber auch die Ebene der Ökonomie, die schon in den Jahrzehnten zuvor ein immer stärkeres Gewicht gewonnen hatte und nun zu einer zentralen Dimension der gesellschaftlichen Entwicklung werden sollte:

> Almost a year ago, in company with 16 free nations of Europe, we launched the greatest cooperative economic program in history. The purpose of that unprecedented effort is to invigorate and strengthen democracy in Europe, so that the free people of that continent can resume their rightful place in the forefront of civilization and can contribute once more to the security and welfare of the world.[24]

Durch eine wirtschaftliche Zusammenarbeit in welthistorischem Maßstab sollte die Demokratie in Europa gestärkt werden, so dass Europa zusammen mit den USA wieder an der „Spitze der Zivilisation" stehen könne. Über Europa hinaus spielte auch der freie Welthandel eine entscheidende Rolle für die Neuausrichtung der ganzen Welt und die Erholung Europas:

> Second, we will continue our programs for world economic recovery. This means, first of all, that we must keep our full weight behind the European recovery program. We are confident of the success of this major venture in

23 Zitiert nach *Inaugural Addresses of the Presidents* (Internetquelle).
24 Ebd.

> world recovery. We believe that our partners in this effort will achieve the status of self-supporting nations once again. In addition, we must carry out our plans for reducing the barriers to world trade and increasing its volume. Economic recovery and peace itself depend on increased world trade.[25]

In den Worten ist eine sehr klare Verbundenheit mit Europa zu spüren, die Truman direkt und ohne jede Einschränkung zum Ausdruck bringt. Er ist davon überzeugt, dass die USA nur zusammen mit Europa die Führungsrolle in der Welt übernehmen können. All die Werte, hinter denen er steht, sind die in Europa entstandenen Werte, die er nun für die gesamte Welt unter Führung der USA verbreiten möchte. Neben Demokratie und freiem Welthandel nennt er zwei weitere zentrale Dimensionen: Industrie und Technik als Motoren der Entwicklung.

> For the first time in history, humanity possesses the knowledge and the skill to relieve the suffering of these people. The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for the assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible.[26]

Das bis heute zentrale Argument für den Einsatz von Technik lautet: nur mit Technik können wir das Leiden der Menschen beenden. Dass durch Industrie und Technik nicht nur für die Menschen, sondern vor allem auch für die Natur sehr viel Leid produziert wurde und wird, war damals kein sinnvoller Gedanke. Truman hat nicht den geringsten Zweifel daran, dass der Einsatz der Technik die Entwicklung der Menschheit in entscheidender Weise verbessern könne. Er verbindet *Demokratie*, *Ökonomie* und *Technik* zu einem Gesamtpaket, um den „alten Imperialismus“ zu überwinden. Nur in der Verbindung dieser Dimensionen könne sich aus seiner Sicht die Welt zum Guten entwickeln:

> The old imperialism – exploitation for foreign profit – has no place in our plans. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair-dealing. All countries, including our own, will greatly benefit from a constructive program for the better use of the world’s human and natural resources. Experience shows that our commerce with other

25 Ebd.
26 Ebd.

> countries expands as they progress industrially and economically. Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge.[27]

Die neue Heilsvision von der Welt ist verbunden mit *demokratischer, ökonomischer und technischer Entwicklung*. In diesen Prozess sollten sich alle einfügen, die willig waren, mitzumachen. Die Welt spaltete sich in den „Westen" als der Ersten Welt – wozu auch Japan gehörte –, den „Ostblock" als der Zweiten Welt und den „Blockfreien" als der Dritten Welt.[28] Die „Dritte Welt" wurde schon bald zu einem Topos, den man nur noch mit Rückständigkeit verband und etwas später mit dem Begriff „Entwicklungsländer" bezeichnete.[29] Die Terminologie ist bis heute verbreitet und teilt die Welt zumindest in den Köpfen vieler europäischer Menschen in „reich" und „arm". Auch für die Unterscheidung von „entwickelt" und „unterentwickelt" war die Rede Trumans wegweisend: „We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of *underdeveloped areas*."[30]

In verschiedenen Sozialwissenschaften bündelten sich diese Vorstellungen von Entwicklung in dem Wort *Modernisierung*. So entstanden ab den 1950er-Jahren verschiedene Modernisierungstheorien im „Westen", die die US-amerikanische Gesellschaft bzw. die wieder zur Zivilisation zurückgekehrten europäischen Gesellschaften als normatives Ziel der weltgeschichtlichen Entwicklung stilisierten.[31] Dies ging so weit, dass vom „Ende der Geschichte" gesprochen werden konnte in Weiterführung der Hegelschen Geschichtsteleologie.[32]

In Unterscheidung zu den „modernen Gesellschaften" entstanden gleichzeitig in den wissenschaftlichen Beschreibungen die „traditionellen Gesellschaften", die es zu modernisieren gelte. Es waren nicht mehr die „Zivilisierten" und „Primitiven", die sich gegenüberstanden, sondern

---

27 Ebd.

28 Dinkel, *„Dritte Welt" – Geschichte und Semantiken* (Internetquelle).

29 Für eine ältere Analyse vgl. Wendorff, *Dritte Welt und westliche Zivilisation. Grundprobleme der Entwicklungspolitik*.

30 Zitiert nach *Inaugural Addresses of the Presidents* (Internetquelle). Vgl. Fischer (Hg.), *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*.

31 Vgl. Mergel, *Modernisierung* (Internetquelle); Schildt, *Modernisierung* (Internetquelle).

32 Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.

die eine „Moderne“, repräsentiert durch den Westen (USA, Europa, Japan), und die „Traditionen“, die sich den Lebensverhältnissen in der Moderne anpassen sollten. Um diesen Prozess voranzutreiben, setzte man auf wirtschaftliche Entwicklung und hoffte, dass durch eine solche Entwicklung sich dann wie von selbst Demokratie einstellen würde. Die wirtschaftliche Entwicklung wurde zugleich zum Kampfbegriff gegen die Ansprüche des Kommunismus, das richtige Ideal gesellschaftlicher Entwicklung zu vertreten.

1959 erschien ein Text von Walt W. Rostow unter dem Titel *The stages of economic growth and the problems of peaceful co-existence*. Dieser Text erschien ein Jahr später in erweiterter Fassung unter dem Titel *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*.[33] Mit dem neuen Titel wurde die politische Funktion des Textes klar benannt. Rostow brachte in seinem Buch die Maximen eines neuen, antikommunistischen Entwicklungsmodells in ökonomischer Hinsicht auf den Punkt – die bis heute vielen Ökonomen und Ökonominnen und vor allem der Industrie als Richtlinie dienen. Das von ihm aufgestellte Entwicklungsschema war einfach und leicht zu verstehen und teilte sich in „fünf Wachstumsstadien“: 1. Die traditionelle Gesellschaft, 2. Gesellschaften im Übergang, 3. Der wirtschaftliche Aufstieg, 4. Die Entwicklung der Reife, 5. Das Zeitalter des Massenkonsums.

Dass heute China als „kommunistisches Land“ weltweit den vielleicht stabilsten Massenkonsum erzeugt hat, gehört zu den Eigentümlichkeiten unserer Zeit und passt nicht zur Theorie von Rostow. Auch die Forschungen zur Moderne in Japan haben einige Vorstellungen von Modernisierung relativiert. So erhielten die Modernisierungstheorien, die allzu einfach auf eine monolineare Entwicklung ausgehend vom US-amerikanischen Modell ausgingen, bald Gegenwind einerseits von Denkerinnen und Denkern aus dem Kontext Lateinamerika,[34] Afrika, Japan und China sowie anderseits von „westlichen“ Sozialtheorien, die zunehmend ein Unbehagen an den zu einfachen Erklärungen zum Ausdruck brachten.[35]

Aus den Debatten um die „Moderne“ und die „Modernisierung“ ist schon seit den 1960er Jahren eine Variante hervorgewachsen, die eine alternative Semantik der Moderne zu etablieren versuchte. Durch die

---

33 Noch im gleichen Jahr erschien eine deutsche Übersetzung: Rostow, *Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie*.

34 Vgl. beispielsweise für eine frühe Kritik von 1974: Furtado, *The Myth of Economic Development and the Future of the Third World*.

35 Für eine Kritik von 1968, in der bereits der Plural „multiple modernities” verwendet wird vgl. Nettl/Robertson, *International Systems and the Modernization of Societies*, 45.

Pluralbildung „modernities“ bzw. im Deutschen „Modernen“, war man darum bemüht, einer bestimmten monolinearen Entwicklungslogik zu entkommen. Es wiederholt sich hier ein Kampf um die Deutung und Theoretisierung von Geschichts- und Gesellschaftsentwicklung, der im 18. und 19. Jahrhundert zwischen *Universalgeschichte* und *Historismus* sowie zwischen der einen *Kulturgeschichte* und den *Geschichten verschiedener Kulturen* geführt wurde.[36] Die Anwendung dieser Konzepte ist heute weltweit so unübersichtlich, dass es nicht mehr möglich ist, einen Überblick zu gewinnen. Dies kann vor allem aus dem Grunde gesagt werden, weil beispielsweise in japanischer und chinesischer Sprache eine Deutungsgeschichte dieser Konzepte entstanden ist, die selbst für Spezialisten und Spezialistinnen in Japan und China nicht einfach zu durchschauen ist. Zudem sind die Theoriebildungen beispielsweise in spanischer, arabischer und hebräischer Sprache von kaum jemandem insgesamt zu überblicken. In Europa werden die genannten Wissenschaftssprachen bis heute notorisch unterschätzt. Denn Wissenschaft wird nicht nur auf Englisch, Französisch oder Deutsch betrieben.

Wir sind noch weit entfernt davon, die politischen, wissenschaftlichen, ökonomischen und technischen Entwicklungen seit 1945 in ihrer wechselseitigen Verstrickung ausreichend beobachten zu können, da wir in Europa unser Selbstbild noch zu sehr aus hier besprochenen Idealen der Vervollkommnung speisen. Der in der Nachkriegszeit angestoßene Prozess der Dekolonisierung wird daher noch länger dauern. Einen vielversprechenden Anfang für eine kritische Beobachtungsperspektive bildet im deutschsprachigen Raum und mit Bezug auf die Geisteswissenschaften u. a. das Buch: *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*.[37] In diesem Buch wird nicht nur die Etablierung der Menschenrechtspolitik nach dem Zweiten Weltkrieg analysiert, sondern es wird zugleich ihre politische Instrumentalisierung in der internationalen Politik deutlich vor Augen geführt. Im Menschenrechtsdiskurs zeigt sich, dass die Verstrickungen zwischen Philosophie und Politik, die im Rahmen der europäischen Expansion von Anfang an deutlich zu sehen sind, sich auch in gegenwärtigen Debatten wiederfinden. All die Themen, die der europäischen Philosophie, Wissenschaft und Politik wichtig sind, sind daher in verstrickungsgeschichtlicher Perspektive einer kritischen

36 Zu den verschiedenen Debatten vgl. Elberfeld, *Von den „Kulturen“ zu den „Modernen“ – Ein Beschreibungsparadigma für globale Differenzierung*.

37 Eckel, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*.

Analyse zu unterziehen. *Dies bedeutet ganz und gar nicht, alle europäischen Werte über Bord zu werfen, sondern sie in ihren Ambivalenzen sehen zu lernen, um möglichen Instrumentalisierungen entgegenwirken zu können.*

Die weltweiten Entwicklungen lassen sich heute sicher nicht mehr nach dem Muster „Kapitalismus“ versus „Kommunismus“ oder „entwickelt“ versus „unterentwickelt“ betrachten. Vielmehr verlaufen die Linien der Unterscheidung zwischen einer Politik, die auf autoritäre Weltbilder mit einheitlichen normativen Vorgaben verbunden mit einem autoritären Führungsstil setzt sowie einer Politik, die eine Lebensform fördert, in der heterogene Lebensentwürfe nicht als Angriff auf das politische System empfunden werden. Diese Unterscheidung spaltet nicht nur die USA, sondern auch Europa und andere Regionen der Welt. Noch können wir diese neuen Unterscheidungen nicht gut genug fassen und beschreiben, da auch die Philosophie und die Wissenschaften auf verschiedenen Ebenen an den Unterscheidungen mitstricken und selbst in diese verstrickt sind.

Nach der Einführung in verschiedene kolonialphilosophische Begründungsstrategien und bestimmte europäische „Verbesserungsideale“, sollen im nächsten Kapitel exemplarisch *philosophisch begründete Diskriminierungen* in die verstrickungsgeschichtliche Aufklärung einbezogen werden. In Europa sind es vor allem der Rassismus, der Antisemitismus und der Sexismus, die von Philosophierenden in ihren Entwürfen nicht nur mitgetragen, sondern aktiv entwickelt wurden.

IV. Philosophische Diskriminierungen – Rassismus, Antisemitismus und Sexismus

Wir haben uns an deutschen Universitäten – und nicht nur dort – nach dem Zweiten Weltkrieg mehr und mehr an eine *methodische Ausblendungspolitik* in Bezug auf die rassistische Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die sexistischen, antisemitischen und rassistischen Stellen in den philosophischen Klassiker der europäischen Denkgeschichte gewöhnt. Bei den Klassikern wird zwischen den Gehalten unterschieden, die zeitbedingt und daher heute philosophisch nicht mehr relevant sind und den Gedanken, aus denen wir auch heute noch philosophischen Gewinn ziehen können. Diese Unterscheidung führt dazu, dass diskriminierende Textstellen in vielen Fällen unkommentiert bleiben und damit einfach verdrängt werden. Wenn beispielsweise Geschichten der Philosophie überhaupt auf diese Problematik eingehen, dann eher in verharmlosender Weise und mit dem klaren Bewusstsein, dass wir das heute nicht mehr so sehen und diese Stellen nicht mehr wichtig sind. Immer wieder passiert es in universitären Seminaren zu Themen der Philosophie, den Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaften usw., dass Studierende bei diesen Stellen stutzen und befremdet nachfragen. Häufig ist dann die Reaktion: *das hat mit dem eigentlichen Gedanken nichts zu tun*. Dass diskriminierende Textstellen gerade im Modus der Verdrängung eine fatale Wirkung und Reproduktion der dort transportieren Stereotypen erzeugen können, bleibt unberücksichtigt. Wir brauchen dringend eine umfassende Reflexion auf diese Verdrängungspraxis inakzeptabler Texte und Textstellen nicht nur in der Philosophie, sondern auch in allen europäischen Geisteswissenschaften.[1]

Im Folgenden sollen drei diskriminierende Großnarrative aus der europäischen Geschichte – Rassismus, Antisemitismus, Sexismus – in Erinnerung gerufen werden, die vor allem durch die klassische europäische Philosophie produziert und reproduziert wurden. Es geht dabei nicht um Anschuldigung, sondern um eine grobe Bestandsaufnahme zu drei wichtigen Problemfeldern, die bis heute von zentraler Bedeutung sind. Dabei wird nicht der Anspruch erhoben, dass es nur diese drei Themen

1 Ein erster wichtiger Schritt wurde in dem Projekt an der Universität Jena unternommen: *Wie umgehen mit Rassismus, Sexismus und Antisemitismus in klassischen Werken der Philosophie?* (Internetquelle). Zu diesem Thema erschienen zudem kleinere Texte von Andrea Esser eingeleitet in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 69:1, 2021, 114–135.

sind, die zu behandeln sind. Vielmehr ist in weiteren verstrickungsgeschichtlichen Forschungen eine gründliche Sondierung der philosophischen Entwertungs- und Marginalisierungsstrategien überhaupt erst in Angriff zu nehmen.

1. „Wissenschaftliches" Rassedenken und die Entstehung des Rassismus

Von ihren ausgedehnten Schiffs- und Eroberungsfahrten brachten europäische Beobachter seit 1492 immer neue Geschichten und Berichte mit in ihre Heimat.[2] Da gleichzeitig der im Aufschwung befindliche Buchdruck dafür sorgte, dass die neuen Informationen immer schneller in ganz Europa Verbreitung fanden, wurde das bis dahin an den alten Autoritäten immer wieder geprüfte und bestätigte philosophische Wissen durch eine Art der Wissensproduktion herausgefordert, die nicht das „Alte" bevorzugte, sondern das „Neue". Denn nicht nur aus der „Neuen Welt", sondern auch aus ganz anderen Gegenden gelangte immer mehr *neues Wissen* nach Europa, freilich häufig in verzerrter und völlig ungeordneter Form. Das Wissen, selbst wenn es die anderen Welten in höchster Verzerrung darstellte, wurde als „neu" empfunden und brachte damit den gesamten europäischen Wissensbestand in Bewegung.[3] Francis Bacon stellte in Reaktion darauf konsequenterweise im *Novum organum scientiarum* (1620)[4] das *induktive Vorgehen* in den Mittelpunkt einer neuen Interpretation von „Forschung" (scientia). Er argumentierte nachdrücklich gegen den dogmatischen Glauben an die „Autoritäten" und für ein empirisches, induktives Vorgehen in der Wissensentwicklung.

Eine besondere wissenschaftliche Herausforderung für die damaligen Diskussionen war die Frage, wie die Lebewesen, auf die die Eroberer in den fernen Ländern trafen, einzuordnen seien. Handelte es sich bei diesen Völkern um *Menschen*, die alle von Adam und Eva abstammten, wie es die Bibel nahelegte? Oder musste man jetzt doch verschiedene „ursprüngliche Elternpaare" annehmen? John Atkins (1685–1757), englischer Schiffsarzt, war einer der frühen Vertreter des „Polygenismus", einer Lehre, die einen

2 Zu diesen geschichtlichen Prozessen gibt es inzwischen unübersichtlich viel Literatur. Es seien nur drei Publikationen genannt: Geweckt, *Wie die neue Welt in die alte kam*; Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*; Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*.

3 Dear, *Revolutionizing the sciences. European knowledge in transition, 1500–1700*.

4 Bacon, *Neues Organon*.

unterschiedlichen Ursprung der verschiedenen Menschen annahm.[5] In seinem Reisebericht *A Voyage to Guinea, Brazil, and the West Indies* aus dem Jahre 1735 schreibt er sehr deutlich: „The black Colour, and woolly Tegument of these *Guineans*, is what first obtrudes itself on our Observation, and distinguishes them from the rest of Mankind […]. I am persuaded the black and white Race have, *ab origine*, sprung from different-coloured first Parents.“[6] Weitere Vertreter dieser These sind in der damaligen Zeit Voltaire[7] und mehr oder weniger implizit David Hume.[8]

Die Diskussionen um den Ursprung der verschiedenen Menschen wurden vor allem in der Naturkunde geführt. Der wohl Erste, der in diesem Zusammenhang das Wort „race“ auch auf Menschen bezog, war François Bernier (1625–1688) in seinem Text *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent* (1684). Ein weiterer, wichtiger Schritt war die Eingliederung des Menschen in das große System der Natur durch Carl von Linné (1707–1778). Linné stellte in seinem *Systema Naturae* (1. Auflage 1735) eine biologische Kontinuität zwischen Affen und Menschen her und teilte die Menschen in vier „species“ bzw. „Arten“ ein: weiße Europäer (Europaeus albeseens), rote Amerikaner (Americanus rubescens), gelbe Asiaten (Asiaticus sucus) und schwarze Afrikaner (Africanus niger). Auch wenn er das Wort „Rasse“ nicht verwendet, da er Latein schrieb, wurden die vier Arten (species) mit Hautfarben verbunden, die später bei Kant zur *differentia specifica* seiner Rassenunterscheidungen im Rahmen der Gattung Mensch wurde. Kant bezog sich in seinen Schriften zu den „Racen der Menschen“ aber vor allem auf die Lehren von Georges-Louis Buffon (1707–1788) in dessen *Histoire naturelle, générale et particulière*,[9] in der Buffon eine umfassende „Naturgeschichte“ entwarf, in die der Mensch als Lebewesen eingegliedert war.

Immanuel Kant zeigte sich sehr früh an diesen Diskussionen interessiert, was auch seine erste größere veröffentlichte Schrift aus dem Jahr

---

5 Smith, *Nature, human nature, & human difference. Race in early modern philosophy*.

6 Atkins, *A Voyage to Guinea, Brazil, and the West Indies*, 39.

7 In Voltaires Text *Traité de métaphysique* aus dem Jahr 1734 heißt es im ersten Kapitel unter dem Titel *Die Verschiedenen Arten des Menschen*: „Es scheint mir also ganz berechtigt zu sein, zu glauben, dass die Menschen wie Bäume sind; dass Birnbäume, Tannenbäume, Eichen und Aprikosenbäume nicht von demselben Baum stammen, und dass weiße bärtige Männer, N. mit Wolle, gelbe Männer mit Haaren und Männer ohne Bärte nicht von demselben Mann stammen.“ Übersetzung R. E., Voltaire, *Traité de métaphysique*, 18.

8 Vgl. zu dieser Diskussion Immerwahr, *Hume's Revised Racism*.

9 15 Bände, Paris 1749–1767.

1755 zeigt: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Bereits zwei Jahre später beginnt er in Königsberg Veranstaltungen über *Physische Geographie*[10] zu halten und kündigt dies 1757 mit einer kleinen Schrift an: *Immanuel Kants Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seyn, weil sie über ein grosses Meer streichen*.[11] In dieser Schrift heißt es an einer Stelle zum Inhalt des Kollegs: „Das Thierreich, darinnen der Mensch nach dem Unterschiede seiner natürlichen Bildung und Farbe in verschiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird."[12] Kant sieht den Menschen als Teil der Natur, wobei er in dieser Schrift den Begriff „Rasse" nicht verwendet. Dieser taucht wohl erst in einer Handschrift von 1770 auf. Im Jahr 1775 erscheint wieder eine Ankündigung zur *Physischen Geographie*, in der explizit die verschiedenen „Rassen" der Menschen behandelt werden: *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre*. In dieser Schrift vertritt Kant dezidiert den *einheitlichen Ursprung* und die *Einheit der menschlichen Gattung* im Gegensatz zu einigen Zeitgenossen:

> Im Tierreiche gründet sich die Natureinteilung in Gattungen und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen ist nichts anders, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Tieren durchgängig geltend ist. […] Nach diesem Begriffe 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 mögen angetroffen werden.[13]

In der Schrift versucht er klimatheoretisch die verschiedenen „Rassen" des Menschen zu bestimmen und stellt fest: „Auf diese Weise sind N. und Weiße zwar nicht verschiedene Arten von Menschen (denn sie gehören vermutlich zu einem Stamme), aber doch zwei verschiedene Racen."[14] Die-

10 Es ist das Verdienst von Werner Stark, dass inzwischen alle textlich nachvollziehbaren Spuren der *Vorlesungen zur Physischen Geographie* von Kant (Internetquelle) digital zugänglich sind. Zum Gesamtkontext vgl. Elden (Hg.), *Reading Kant's Geography*.

11 Königsberg 1757.

12 Ebd., 4.

13 Kant, *Werkausgabe*, Bd. 11, 11.

14 Kant, *Werkausgabe*, Bd. 11, 12.

se Auffassung wird mit neuer Vehemenz und neuem begrifflichen Instrumentarium in der Schrift *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* von 1785 philosophisch ausgebaut. 1788 veröffentlicht Kant abermals zum Thema „Rasse" in dem Text *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, erschienen 1798, verweist er in einem kurzen Kapitel *Der Charakter der Rasse* nur noch auf den von ihm für gut befundenen Text von Christoph Girtanner (1760–1800) *Über das Kantische Prinzip für Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln*[15] und macht selbst keine weiteren Ausführungen zum Thema.

Selbst wenn angenommen werden könnte, dass Kant einerseits in rein philosophischer Hinsicht beabsichtigte, begriffliche Klarheit in die Debatte um den Begriff der menschlichen „Rassen" zu bringen, so finden sich andererseits verstreut im Kantischen Werk und in den Vorlesungsnachschriften eine Reihe von abwertenden Bemerkungen insbesondere zu Menschen aus Afrika und Amerika. Um das Rassedenken im Werk Kants einzuordnen, wird seit gut 30 Jahren vor allem in den USA eine große Debatte geführt,[16] die in Deutschland erst langsam zur Kenntnis genommen wird.[17] Es ist aber wichtig, den Fokus nicht nur auf Kant zu legen, der sicher durch seine Schriften dazu beigetragen hat, den Begriff der „Rasse" zu verbreiten – mit teils verheerenden Folgen. Denn er wurde schnell von verschiedenen Autoren aufgenommen und zwar in einer Weise, die Kant nicht mitgetragen hätte.

Bereits ein Zeitgenosse von Kant, der Göttinger Philosoph Christoph Meiners (1747–1810), verwendete den Begriff der „Rasse" nicht in Schriften zur Biologie, sondern beispielsweise in einer Schrift über die Berechtigung des Sklavenhandels. Der Text *Über die Rechtmäßigkeit des N.-Handels* aus dem Jahr 1788 beginnt mit folgenden Worten:

---

15 Girtanner entwickelt den Gedanken der „Rassen" ausgehend von Kants Überlegungen, wobei er jedoch nicht vier, sondern fünf verschiedene „Rassen" unterscheidet. Zudem finden sich in dem Text eine Reihe von abwertenden Stereotypen vor allem zu Menschen aus Afrika.

16 Stellvertretend für viele Publikationen zum Thema seien folgende genannt: Eze, *The Color of Reason: The Idea of Race in Kant's Anthropology*; Eze (Hg.), *Race and the Enlightenment*; Mills, *The Racial Contract*; Bernasconi (Hg.), *Concepts of Race in the Eighteenth Century*; Bernasconi (Hg.), *Race and Racism in Continental Philosophy*; Kleingeld, *Kant's second thoughts on race*; Zack (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Vor allem das zuletzt genannte Buch fasst die Debatten umfassend zusammen.

17 *Kant – Ein Rassist? Interdisziplinäre Diskussionsreihe* (Internetquelle) lautete der Titel einer Veranstaltung im Winter 2020/21 an der Berliner Akademie der Wissenschaften.

> Der N.-Handel gehört mit zu denjenigen Unternehmungen, deren Rechtmäßigkeit meinem Urtheil nach mit gleich unzureichenden Gründen ist vertheidigt, und bestritten worden. Die Rechtmäßigkeit des N.-Handels ist bewiesen, wenn man darthun kann, daß dieser Handel aller Mißbräuche ungeachtet, die damit verbunden sind, dennoch dem ganzen menschlichen Geschlechte mehr Vortheil, als Nachtheile bringe; so wie hingegen seine Unrechtmässigkeit ausser allem Zweifel gesetzt seyn würde, wenn man darthun könnte, daß die Leiden und Ungerechtigkeiten, die er veranlaßt, lange nicht von dem Nutzen gleichgewogen würden, den er den Nationen unseres und ander Erdtheile verschafft.[18]

Weiter unten fährt er fort:

> Wenn es aber gewiß wäre, daß in den Amerikanischen Besitzungen der Europäer jährlich hundert tausend N. mehr stürben, als geboren würden, so wäre es alsdann freylich bewiesen, daß der Sclavenhandel, und die Arbeiten, für welche die N. gekauft werden, der schwarzen Menschen=Race verderblich, nicht aber, daß sie dem ganzen menschlichen Geschlecht nachtheilig seien. Ohne N. können alle Zucker=Pflanzungen nicht bestehen, weil weder Americaner, noch Europäer die harten mit der Pflanzung, Wartung, und Auspressung des Zucker-Rohrs verbundenen Arbeiten aushalten können.[19]

Meiners hält den ökonomischen „Gesamtnutzen“ der Sklavenarbeit für größer und wichtiger im Vergleich zu den Ungerechtigkeiten und Leiden die dadurch entstehen. Er spricht von dem Nutzen, den die Sklaverei für „die ganze Menschheit“ bringe, meint aber eigentlich nur Europa und die europäischen Bewohner der Kolonien. 1790 veröffentlicht er erneut eine Schrift zum Thema der Sklaverei: *Ueber die Natur der Afrikanischen N., und die davon abhangende Befreyung, oder Einschränkung der Schwarzen*. Der Text beginnt wie folgt:

> Die wachsende Aufklärung, und die mit wahrer Aufklärung und Geistes=Bildung unfehlbar wachsende Menschlichkeit haben in den letzten Zeiten nicht nur richtigere Begriffe von den Rechten und Pflichten des Menschen verbreitet, sondern haben auch das Gefühl des erlittenen, oder fortdaurenden Unrechts, den Unwillen gegen alle Unterdrükker, und das Mitleiden mit den Unterdrückten um viele Grade erhöht. Kein Wunder also, daß in eben

18 Meiners, *Über die Rechtmäßigkeit des N.-Handels*, 398.
19 Ebd., 409.

> dem Zeit=Alter, in welchem die zu lange gemißhandelten Völker und Stände gegen ihre Tyrannen aufstanden, diese zu einer furchtbaren Rechenschaft zogen, und ihre gekränkten und fast ganz vergessenen Rechte laut zurückforderten, daß in eben diesem Zeit=Alter die berühmtesten Schriftsteller aller Nationen gleichsam einen Bund schlossen, und in unserm Erd=Theil die Juden, und in der neuen Welt die N. aus dem Zustande von Verachtung und Knechtschaft herauszureissen suchten, in welchen die einen, und die andern hinabgestürzt worden sind.[20]

Im Geiste der Aufklärung sieht er eine Zeit gekommen, in der jüdische und afrikanische Menschen sich gegen ihre Unterdrückung wehren. Wichtig ist, dass er die jüdischen Menschen *in Europa* meint und die afrikanischen Menschen *in der neuen Welt*. Meiners parallelisiert somit die beiden Schicksale der Unterdrückung. Die Anfangspassage klingt so, als ob Meiners diese neue Bewegung im Sinne der Aufklärung als gut und angemessen bewertet. Aber schon auf der nächsten Seite stellt er klar, dass dies nicht geduldet werden könne und zwar mit dem Argument der *von Natur aus bestehenden Ungleichheit und Minderwertigkeit* im Vergleich zu den europäischen Menschen:

> Eben so gewiß werden die bessern Stände und Völker die Vorrechte behaupten, die sie wegen ihrer angebornen oder erworbenen höheren Vorzüge verdienen; und so wenig jemals Unterthanen mit ihren Regenten, Kinder mit Erwachsenen, Weiber mit Männern, Bediente mit ihren Herren, unfleissige und unwissende Menschen mit thätigen und Unterrichteten, erklärte Bösewichter mit schuldlosen, oder verdienstvollen Bürgern gleiche Rechte und Freyheiten erhalten werden; so wenig können Juden und N., so lange sie Juden und N. sind, mit den Christen und Weissen, unter welchen sie wohnen, oder denen sie gehorchen, dieselbigen Vorrechte und Freyheiten verlangen. Wenn es ungerecht ist, unter Wesen, die einander gleich sind, mit Gewalt niederdrückende Ungleichheiten zu erzwingen; so ist es nicht weniger ungerecht, solche, welche die Natur, oder andere unüberwindliche Ursachen einander ungleich machen, gleich setzen zu wollen. Und so heilige Natur=Gesetze es sind, daß keiner das Recht hat, einen andern muthwillig zu beleidigen, und keiner die Macht haben sollte, andere ungestraft unglücklich zu machen, eben so heilige Gesetze sind es auch, daß nach den Absichten der Natur Rechte und Pflichten gegen einander, und beyde mit den Kräften im genausten Verhältnisse stehen, die man besitzt, um sein eigenes

20 Meiners, *Ueber die Natur der Afrikanischen N.*, 385–386.

> und anderer Wohl zu befördern; und daß einem jeden in eben dem Maasse, in welchem er geben, und leisten kann, wieder gegeben, und wieder geleistet werde. Wer also weniger geben, und weniger leisten kann, als andere, der kann ohne Ungerechtigkeit nicht so viel fordern, als diese.[21]

Vergleicht man die Positionen von Kant und Meiners, so zeigt sich, dass Kant die Ungleichheit der Menschen auf der Ebene der biologischen Merkmale feststellt, aber zugleich die Gattung des Menschen als eine Einheit ansieht und die abwertenden Stellen bei Kant aus der Überzeugung herrühren, dass die außereuropäischen Menschen ihre Vernünftigkeit *noch nicht* entwickelt hätten, dies aber prinzipiell möglich wäre im Sinne einer langsamen Höherentwicklung. Bei Meiners hingegen wird der von ihm postulierte *hierarchische Unterschied naturalisiert*, so dass die Menschen *von Natur aus nicht die gleichen Anlagen zur Vernunft* besitzen, da er eine Polygenese der menschlichen „Rassen" annahm.[22] Hier wird von Meiners die alte Aristotelische Lehre von den natürlichen hierarchischen Unterschieden wieder aufgenommen und mit jüdischen und afrikanischen Menschen verbunden. Erst nach Meiners Tod wurden drei weitere Bände von ihm publiziert mit dem Titel: *Untersuchungen über die Verschiedenheiten der Menschennaturen*. In diesen Bänden finden sich zahlreiche abwertende Beschreibungen, die von einer natürlichen Hierarchisierung der Menschen ausgehen. Es ist Joseph Arthur de Gobineau (1816–1882), der sich explizit auch auf Christoph Meiners beruft und in seiner Schrift *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) die wohl wirkungsreichste rassistische Lehre von der „natürlichen" Verschiedenheit der Menschen im 19. Jahrhundert entwirft. In diesem Werk wird in wissenschaftlichem Gewande die von Natur aus verschiedenen geistigen Befähigungen der „Menschenrassen" vertreten. Unter diesem Einfluss wurden auch alle Angehörigen der jüdischen Religion zunehmend als eine „Rasse" beschrieben unter anderem in dem wirkungsreichen Buch *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort* aus dem Jahr 1881 von Eugen Dühring (1833–1921), das in seiner 5. Auflage von 1901 den Titel trug: *Die Judenfrage. Frage des Racencharakters und seiner Schädlichkeiten für Völkerexistenz, Sitte und Cultur.* In dieser Reihe ist dann das überaus wirkungsreiche Buch *Die Grundlagen des neunzehn-*

21 Ebd., 386 f.

22 Lotter, *Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen*; Dougherty, *Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumbach im Streit um den Begriff der Menschenrasse.*

ten Jahrhunderts aus dem Jahr 1899 des Engländers und Freund Wagners Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) zu nennen, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem unter „deutschen Bildungsbürgern" ein Verkaufsschlager wurde. Bereits ab der Mitte des 19. Jahrhunderts avancierte der Begriff der „Rasse" zu einem der Schlüsselbegriffe der medizinischen und biologischen Forschung. In diesem Zusammenhang wurden Konzepte wie „Eugenik",[23] „Rassenhygiene"[24] und „Euthanasie"[25] entwickelt.

Der Begriff der „Rasse" wurde Ende des 19. Jahrhundert zu einem zentralen Topos in vielen Wissenschaften, so dass von einer „rassenwissenschaftlichen" Wende gesprochen werden kann. Diese wissenschaftliche Ausrichtung überlappte sich mit dem entfesselten Imperialismus der europäischen Staaten in Afrika. Juden, Schwarze und andere als „mindere Rassen" abgewertete Menschengruppen wurden medizinisch untersucht, um ihre Minderwertigkeit auch medizinisch zu beweisen. Wie genau die Philosophie an diesem Prozess beteiligt war, ist bisher noch nicht ausführlich untersucht worden. Bisher liegen nur verstrickungsgeschichtliche Analysen für die Zeit der Aufklärung[26] und Studien zur Philosophie im Nationalsozialismus vor.[27] Fakt ist, dass die Philosophen und Philosophinnen in vielfältiger Weise in den philosophisch und wissenschaftlich produzierten Rassismus verstrickt und verwickelt waren. Es gilt daher, die Analysen zur Dialektik der Aufklärung im Horizont dekolonialer Kritik zu radikalisieren und fortzuführen.

---

23 Galton, *Hereditary Genius*; Galton, *Genie und Vererbung*.

24 Ploetz, *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen. Ein Versuch über Rassenhygiene und ihr Verhältnis zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus*.

25 Hoche/Binding, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, 1920.

26 Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden" in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*; Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. Es ist bemerkenswert, dass eine Politologin und ein Erziehungswissenschaftler diese Bücher geschrieben haben und nicht Personen, die professionell im Fach Philosophie tätig sind. Man kann vermuten, dass ein solches Buch einen möglichen Karriereweg in der Philosophie in Deutschland noch vor 20 Jahren verhindert hätte. Es legt sich der Eindruck nahe, dass die Fachphilosophie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg sehr erfolgreich war, diese problematischen Kontexte anderen Geisteswissenschaften zu überlassen. Die Verbreitung der analytischen Philosophie in Deutschland seit gut 30 Jahren hat dieses Problem nur weiter verschärft.

27 Vgl. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*.

2. Juden als „Bedrohung für Europa“

Die Angehörigen der jüdischen Religion wurden im 18. Jahrhundert noch nicht allgemein als eine „Rasse“ verstanden, sondern vielmehr zunehmend als eigenständige „Nation“ gesehen, die sich über ganz Europa verteilt. Erst im Zuge dieser *Nationalisierung des Judentums* konnte es zu einer „Bedrohung für Europa“ gemacht werden und zwar zu einer Zeit, in der Europa in der Philosophie zu einer *weltgeschichtlichen Einheit* stilisiert wurde unter Ausgrenzung der jüdischen und arabischen Kultur.[28] Dies bedeutet nicht, dass es eine Feindschaft gegen Juden in der europäischen Geschichte vorher nicht gegeben hätte, sondern dass verschiedene Phasen mit jeweils anderen historischen Logiken unterschieden werden können. Von der Antike bis ins 18. Jahrhundert spielte die Konkurrenz zwischen Judentum und Christentum eine wichtige Rolle in der Ablehnung der Juden durch christliche Denktraditionen, wie dies beispielsweise paradigmatisch bei Luther zum Ausdruck kommt.[29] Betrachtet man die Judenfeindschaft aber nicht primär aus der Ablehnungsperspektive des Christentums, sondern aus der Perspektive der europäischen Expansion, so werden Ebenen der Gesamtproblematik deutlich, die gewöhnlich weniger beachtet werden.

Es ist erst die *nationale Identitätspolitik des späten 18. Jahrhunderts*, entstanden durch „nationale“ Streitigkeiten um die überseeischen Gebiete, in der die Frage nach den verschiedenen „Nationen“ und ihren kulturellen Besonderheiten und Ansprüchen hervorgetrieben wurde. In direktem Zusammenhang damit spielte die Ausbildung verschiedener „Nationalsprachen“ in der Philosophie und den Wissenschaften – Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Französisch, Englisch, Deutsch usw. – eine zentrale Rolle für die Ausbildung „nationaler Identitäten“. Im Prozess der sprachlichen Nationalbildung verloren das Hebräische und Arabische, obwohl sie für die mittelalterliche Philosophie von zentraler Bedeutung gewesen waren, an Bedeutung und wurden nicht mehr als Bestandteile der europäischen Kultur gesehen. Beide Sprachen wurden im 18. Jahrhundert vielmehr „orientalisiert“[30] sowie „semitisiert“[31] und mit dem jüdischen und arabischen

28 Ich kann an dieser Stelle nicht auf die zahlreichen Beiträge zur Antisemitismusforschung eingehen, die inzwischen in verschiedenen Bereichen der Wissenschaften vorliegen. Von diesen gewichtigen Analysen scheint aber gerade die europäische Philosophiegeschichtsschreibung noch nicht ausreichend Kenntnis genommen zu haben.

29 Zu diesen Themen gibt es inzwischen sehr viel Literatur. Vgl. z. B. Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“: Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*.

30 Vgl. Said, *Orientalism*.

31 Erstmalig prägte der Göttinger Historiker August Ludwig von Schlözer (1735–1809)

Volk verbunden, welche in der Vorstellung der europäischen Gelehrten nicht zu Europa gehörten. Denn es ging in der geschichtlichen Imaginationspolitik vor allem darum, ein „reines Europa“ zu beschreiben. Wurden die Juden in Europa lange vor allem als andere Religion wahrgenommen, gehört die Vorstellung von einer Zugehörigkeit zum „jüdischen Volk“, das zwar nicht durch einen geographischen Ort, aber durch eine Religion zusammengehalten wurde, von Anfang an zum jüdischen Selbstverständnis. Im späten 18. Jahrhundert überkreuzten sich die Erzählung von der *Geschichte des jüdischen Volkes* und die imaginäre Konstruktion von *kulturell sowie sprachlich einheitlichen, reinen „Nationen“ in Europa*, so dass die Juden unter dieser Perspektive zu einer Bedrohung der „nationalen Reinheit“ stilisiert werden konnten.

Antisemitische Äußerungen in der Philosophie setzten beispielsweise bei Immanuel Kant noch beim Verhältnis von Christentum und Judentum an. Kant sieht im Christentum und vor allem im Protestantismus den *höchsten Entwicklungsstand von Religion überhaupt* erreicht, da es sich um eine „rein moralische Religion“ handele, die zur Grundlage der „Moralisierung der Menschheit“ werden könne im Sinne der Kantischen Ethik. In seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* interpretiert er das Judentum als Religion vor dem Hintergrund dieses Gedankens. Er stellt positive Entwicklungsschritte hin zu einer moralischen Religion im Judentum fest, so dass eine „allgemeine Judenbekehrung“ zum Christentum nicht nötig sei. Abschließend hält er aber fest:

> Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen: welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muß und so das, was man als den Beschluß des großen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller Dinge) wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Herde Statt findet.[32]

---

das Wort „semitisch“ im Zusammenhang mit der Beschreibung verschiedener Sprachen: „In der Jugend der Welt […] gab es noch nicht viele Sprachen, also noch nicht vielerlei Völker, oder auch umgekehrt. Vom Mittelländischen Meer an bis zum Eufrat hinein, und von Mesopotamien bis nach Arabien hinunter, herrschte bekanntlich nur Eine Sprache. Also Syrer, Babylonier, Hebräer, und Araber, waren Ein Volk. Auch Phönicier (Hamiten) redeten diese Sprache, die ich die Semitische nennen möchte.“ Schlözer, *Von den Chaldäern*, 161.

32 Kant, *Werkausgabe*, Bd. 11, 321.

Kant ist aus philosophischen Gründen davon überzeugt, dass das Christentum dem Judentum überlegen sei und dass sich die vielen verschiedenen Religionen zu einer einzigen „moralischen Religion“ im allgemeinen Sinne entwickeln sollten. Dass er in diesem Zusammenhang von der „Euthanasie des Judentums“ spricht, kann aus heutiger Sicht nur schockieren, liegt aber durchaus in der Logik des Kantischen Menschenbildes. Kant sieht den eigentlichen Zweck des Menschseins darin, sich in Freiheit selbst Zwecke setzen zu können. Um dies tun zu können, ist jeder Mensch dazu verpflichtet, seine Vernunft und seinen Willen zu kultivieren. Je höher der Grad der Kultivierung ist, umso mehr kann der Mensch die ihm aufgegebene Idee der Freiheit realisieren. Da in Kantischer Perspektive das Christentum die eigentliche Religion der Vernunft ist, kann sie diesen Prozess am besten unterstützen. Alle anderen Religionen werden in diesem Prozess dagegen absterben, so dass die „Euthanasie des Judentums“[33] für Kant wie ein Fortschritt hin zur Vernünftigkeit gelten kann. Auch hier vermengen sich Ansprüche auf philosophische Universalisierung und die Beurteilung geschichtlicher Prozesse. Wie die folgenden Texte zeigen, ist Kants Position im Vergleich zu dem, was danach folgen sollte, zwar judenfeindlich, aber in „allerbester universalistischer Absicht“.

Im Jahr 1781 erschien die Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* von Christan Wilhelm Dohm, in der er die „Geschichte der jüdischen Nation“ vorstellt und ihre Gleichstellung als „Bürger“ nahelegt. Um die so genannte „Judenemanzipation“[34] wurde im deutschsprachigen Bereich daraufhin eine vielstimmige Diskussion geführt. Einer der Beitragenden war Johann Gottlieb Fichte, der sich in seiner 1793 erschienen Schrift *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* direkt zum Judentum äußerte und es als einen „Staat“ interpretierte, der sich über verschiedene Länder verbreitet hat:

> Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judenthum. Ich glaube nicht, und ich hoffe es in der Folge darzuthun, dass dasselbe dadurch, dass es einen abgesonderten und so fest verketteten Staat

33 Kant verwendet das Wort „Euthanasie“ nicht als Vernichtung der Juden wie später im Nationalsozialismus, sondern im Sinne eines natürlichen Absterbens im Laufe der sich entfaltenden Geschichte der Vernunft. An diesem Beispiel lassen sich die hohen Verstrickungs- und Mehrdeutigkeitspotentiale von einzelnen Wörtern erkennen.

34 Battenberg, *Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert* (Internetquelle).

> bildet, sondern dadurch, dass dieser Staat auf den Hass des ganzen menschlichen Geschlechtes aufgebaut ist, so fürchterlich werde.[35]

Abgesehen von der feindseligen Polemik wird hier durch die Interpretation des *Judentums als einer eigenständigen politischen Einheit* ein Deutungsmuster vorgetragen, durch die das jüdische Volk zu einer eigenen nationalen Einheit wird. Die Angehörigen der jüdischen Religion wurden mehr und mehr zu einer „Nation" stilisiert, die zunehmend als solche auch in Konkurrenz zu den anderen Nationen in Europa stand. Die einstige Außenseiterposition verwandelte sich zu einem politischen Machtfaktor, der beispielsweise von Jakob Friederich Fries, einem damals bekannten Professor für Philosophie aus Jena, negativ beurteilt wurde. In seiner Schrift *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden* aus dem Jahr 1816 charakterisiert er die Juden wie folgt:

> Die Juden nämlich sind 1. eine eigene Nation, 2. eine politische Verbindung, 3. eine Religionsparthey, 4. eine Mäkler- und Trödlerklasse.[36]

Erst an dritter Stelle werden die Juden mit ihrer Religion in Verbindung gebracht und an vierter Stelle mit dem Handel. Gerade die letzte Charakteristik wendet Fries gegen die Juden, indem er durch diese Eigenschaft „die Deutschen" geschwächt sieht, zu denen jetzt aufgrund der Logik der Nationalisierung die Juden wie selbstverständlich nicht gehören, obwohl sie seit Generationen auf deutschem Gebiet leben:

> In unsern Völkern ist nun die Judenschaft als Krämer- und Trödlerkaste der einzige Überrest jener alten Ständeunterschiede. Wir haben diesen Überrest als eine Völkerkrankheit gerade deswegen behalten, weil diese Kaste die nachteiligste von allen ist. […] Für das übrige Volk ist nun aber diese Kaste die schädlichste von allen, denn sie lebt ohne eigene Mühe von fremder Arbeit, gibt weder materiell, noch geistig eine productive Arbeit, schmiegt sich also nur als Schmarotzerpflanze oder Blutsauger an ein fremdes Leben an und entkräftet dieses.[37]

---

35 Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, o.O 1793,

36 Fries, *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, 12.

37 Ebd., 16.

Jüdische Menschen standen in damaliger Zeit mehr denn je unter Druck, sich an die europäische Kultur zu assimilieren, wobei immer wieder starke Rückschläge und offene Feindseligkeit zu verzeichnen sind. Gleichzeitig entsteht aber durch die Diskussionen um die verschiedenen „Nationen" ein mehr oder weniger aufgedrängtes Bewusstsein von einer „jüdischen Nationalität", das von jüdischen Menschen in Europa selbst *wissenschaftlich* aufgegriffen wurde, um, ähnlich wie die anderen europäischen Nationen, eine eigene Nation und Kultur bilden und profilieren zu können. 1819 entstand in Berlin der *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* und 1822 erschien erstmalig die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*.[38] Im Zuge dieser Entwicklung trat damals ein immer heftiger werdender Gegensatz zwischen *antijüdischer Polemik* und wachsendem *jüdischen Nationalbewusstsein* hervor. Diese Spannungen nahm 1885 Eduard von Hartmann zum Anlass, in seiner Schrift *Das Judenthum in Gegenwart und Zukunft* eine vermittelnde Position einzunehmen. In den Diskussionen ging es um die Juden als Nation und religiöse Gemeinschaft und um ihre politische Integration in die „vereinheitlichten", „gereinigten" und mit einem eigenen Nationalstolz ausgestatteten europäischen Nationen. Die Diskussionen um die „jüdische" Nation, Kultur und Religion verbinden sich dann erst im Laufe des 19. Jahrhunderts mit einer weiteren Kategorie und zwar der der „Rasse". Zu Anfang des 20. Jahrhunderts scheint es dann ganz selbstverständlich zu sein, dass der jüdische Arzt und Anthropologe Maurice Fishberg (1872–1934) im Jahr 1913 ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: *Die Rassenmerkmale der Juden. Eine Einführung in ihre Anthropologie*. Gerade an diesen Entwicklungen von scheinbaren Selbstverständlichkeiten ist zu sehen, wie widersprüchlich und verwickelt die Diskurse im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren. Das Bespiel des Antisemitismus zeigt, wie die philosophisch erzeugten Kategorien „Nation", „Religion", „Kultur" und „Rasse" verschiedene Identitätspolitiken ermöglichten mit hohen Potentialen für Diskriminierungen aller Art. Sie bieten daher bis heute ein weites Feld für verstrickungsgeschichtliche Analyse.

38 Heil, *Wissenschaft des Judentums 1819–1933 – Wissenschaft, Selbstbild und Trugbilder*; Brenner/Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*.

3. Die Frau als „misslungener Mann“

Neben den Diskriminierungsgeschichten im Zusammenhang mit der Kategorie „Rasse“ und gegenüber jüdischen Menschen in Europa, ist hier die bis an die Anfänge der europäischen Philosophie zurückreichende Diskriminierungsgeschichte der Frau einzubeziehen. Denn die philosophischen Argumente für die Exklusion von Frauen aus der Philosophie ähneln denen, die auch bei Menschen anderer Hautfarbe oder dem Judentum angewendet wurden.[39] Es könnte daher der Vermutung nachgegangen werden, ob die Exklusion von Frauen in der europäischen Philosophie die Blaupause für alle weiteren Exklusionen gewesen ist. Erst die Zusammenführung der verschiedenen Exklusionsgeschichten bietet die Möglichkeit, die Strukturen der Exklusion und Ausgrenzung vergleichend und allgemeiner zu analysieren.

Es gibt in der europäischen Philosophie eine unüberschaubare Anzahl von Texten und Textstellen, in denen die Überlegenheit des Mannes über die Frau vor allem im Hinblick auf die Vernunft philosophisch postuliert wird. Aristoteles sagt: „Endlich verhält sich Männliches und Weibliches von Natur so zueinander, dass das eine das Bessere, das andere das Schlechtere und das eine das Herrschende und das andere das Dienende ist.“[40] Paulus sagt im 1. Korintherbrief: „Der Mann aber soll das Haupt nicht bedecken, denn er ist Gottes Bild und Abglanz; die Frau aber ist des Mannes Abglanz. Denn der Mann ist nicht von der Frau, sondern die Frau von dem Mann. Und der Mann wurde nicht geschaffen um der Frau willen, sondern die Frau um des Mannes willen.“[41] Augustinus sagt: „Es steht also Fleisch (caro) für Ehefrau, wie manchmal auch Geist (spiritus) für Ehemann. Warum? Weil dieser regiert, jene regiert wird; jener soll herrschen, diese dienen. Denn wo das Fleisch regiert und der Geist dient, ist das Haus in Unordnung.“[42] Thomas von Aquin sagt: „Die Frau ist aber der Natur nach schwächer, sowohl der Tugend als der Würde nach, wie der Mann.“[43]

---

39 Einschlägig hierzu: Lugones, *The Coloniality of Gender*.

40 Aristoteles, *Politik*, 10.

41 1. Korintherbrief, 11,7–9.

42 Augustinus, *In Ioannis evangelium tractatus*, Tractatus 2, Nr. 14 (Internetquelle): „Ponitur ergo caro pro uxore, quomodo et aliquando spiritus pro marito. Quare? Quia ille regit, haec regitur: ille imperare debet, ista servire. Nam ubi caro imperat, et spiritus servit, perversa domus est.“

43 Thomas von Aquin, *Summa theologia*, Prima Pars, Quaestio 92, Articulus 1 (Internetquelle): „Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir“.

Es könnten noch viele Stellen angeführt werden bis weit ins 20. Jahrhundert, in denen diese hierarchisierende und abwertende Unterscheidung *in den Wissenschaften und der Philosophie* fortgeschrieben worden ist. Die großen philosophischen Männer sind sich einig: die Frau ist dem Mann in jeder Hinsicht unterlegen und muss ihm daher zu Diensten sein.

Spätestens seit der europäischen Renaissance setzt eine literarische Gegenbewegung von Frauen ein, die von Christine de Pizans *Le Livre de la Cité des Dames* (1405)[44] bis hin zu Simone de Beauvoirs *Le Deuxième Sexe* (1949)[45] und heute mit der inzwischen etablierten Tradition der feministischen Theorie und Philosophie weit darüber hinaus reicht. Angesichts all der wichtigen Texte von Frauen in Europa seit dem 15. Jahrhundert hat es dennoch 500 Jahre gedauert, bis Frauen offiziell an den Universitäten zugelassen wurden. Auch wenn es vorher schon einige Ausnahmen gegeben hat, haben erst politische Entscheidungen dafür gesorgt, dass sich Frauen an Universitäten ohne jede Beschränkung für ein Studium einschreiben konnten:

> Das Frauenstudium setzte sich in Frankreich, Deutschland und England zwischen 1890 und 1920 durch. In Frankreich ersetzten nach 1890 die *lycées* und *colleges* für Mädchen die vorherigen ‚höheren Kurse' für Mädchen, und bereits 1901 waren 3 % der Studierenden an französischen Universitäten weiblichen Geschlechts. In Deutschland wurden nach 1890 die ‚Höheren Töchterschulen' ergänzt durch Kurse, die auf das Abitur vorbereiteten, während einige wenige Frauen Universitäten als Hörerinnen oder mit besonderer Erlaubnis als Studentinnen besuchen konnten. Nach der Jahrhundertwende wurden Lyzeen für Mädchen errichtet, an denen das Abitur erworben werden konnte, und Frauen wurden unbeschränkt zum Universitätsstudium zugelassen, in Preußen im Jahr 1908.[46]

Der politische Prozess, an dessen Ende die Zulassung der Frauen für das universitäre Studium stand, wurde Ende des 19. Jahrhunderts von einer intensiven Begutachtung durch wissenschaftlich tätige Männer begleitet. Damals wurden Männer aus allen Gebieten der Wissenschaft gebeten, ein Urteil darüber abzugeben. Aus diesen Gutachten ist ein Dokument der Zeitgeschichte entstanden. 1897 gab Arthur Kirchhoff das Buch *Die akade-*

---

44 Pizan, *Das Buch von der Stadt der Frauen*. Vgl. auch Fietze, *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*.

45 Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*.

46 Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 3, *Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg (1800–1945)*, 210.

mische Frau heraus, in dem all die Gutachten von Männern über die akademische Befähigung von Frauen erschienen sind. Die Lektüre zeigt, wie verschieden die Argumente und die Interpretationen waren. Im Folgenden möchte ich nur zwei Stimmen von damals bekannten Philosophen zu Wort kommen lassen: Adolf Lasson (1832–1917), der durch die Übersetzung der *Metaphysik* und *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles heute noch bekannt ist, stammte aus einer jüdischen Familie und lehrte bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts Philosophie an der Berliner Universität.[47] Eduard von Hartmann (1842–1906) gilt als der Philosoph des „Unbewussten". Obwohl er die Gelegenheit zu einer Professur in der Philosophie gehabt hätte, entwickelte er sein Werk als Privatgelehrter in Berlin. Lasson urteilte über die akademische Tätigkeit der Frauen wie folgt:

> Geringere wissenschaftliche Befähigung der Frauen bedeutet nicht geringeren menschlichen Wert. […] Unmittelbar tritt in ihnen die menschliche Natur überhaupt entgegen, mit dem stärkeren Verhaftetsein an die Natur der ursprünglicheren Gehalte geistiger Innerlichkeit. […] Die Menschheit muss versinken, wenn die Männer zu Weibern werden: sie kann noch weniger bestehen, wenn die Weiber männisch werden. […] Aber der schrecklichste der Schrecken ist die Wissenschaftlichkeit der Weiber.[48]

Auch wenn hier kein direktes philosophisches Argument vorgetragen wird, anhand dessen Lasson dieses vernichtende Urteil fällt, so ist der Grundgedanke doch ein aristotelischer. Denn Lasson argumentiert mit der „menschlichen Natur", die es nicht zulasse, dass Frauen akademisch tätig sein dürfen. Mit Aristoteles nimmt Lasson an, die „Natur des Mannes" und die „Natur der Frau" seien so verschieden, dass in jedem Falle eine Behinderung beider Geschlechter zu verhindern ist. In den Worten ist eine tiefe Abneigung zu spüren gegen jede Vermischung der Geschlechter. Eduard von Hartmann argumentiert im Vergleich dazu anders:

> Die höhere Töchterschulbildung reicht vollständig aus, um geistig Veranlagte zur Fortbildung durch Lektüre zu befähigen. Alle Fortbildungskurse ge-

47 Lasson trat 1853 zum Christentum über und veränderte seinen Namen von Lazarussohn zu Lasson, worin ein Wille zur Assimilation zum Ausdruck kommt. Lasson hatte ein klares preußisches Staatsbewusstsein, was vor allem in folgender Schrift zum Ausdruck kommt: *Das Kulturideal und der Krieg*, 1868. Auch diese Schrift ist verstrickungsgeschichtlich von besonderem Interesse.

48 Kirchhoff (Hg.), *Die akademische Frau*, 167.

> ben denen, die sich nachher doch nicht selbständig weiterbilden, bloß einen falschen Firniß von Bildung, während sie für die des Lesens Fähigen überflüssig sind. Den hervorragend Begabten stehen in der Literatur schon heute alle Schätze des Wissens offen; dem Mittelschlag werden weder Fortbildungskurse, noch Mädchengymnasien, noch Universitätsstudien mehr als eine äußerlich angelernte Bildung verschaffen. Wenn sich das Bedürfnis herausstellt, so gründe man weibliche Fachschulen für diese Berufe, wenn es höhere Berufe sind, mit dem Charakter von Hochschulen. Die Vereinigung beider Geschlechter in der Blüte des Lebens scheint mir dagegen für den Ernst der Studien auf beiden Seiten nicht empfehlenswert. Bis jetzt ist ein solches Bedürfnis in Deutschland wenigstens für keinen der Berufe nachgewiesen, zu dem die Universitäten, technischen, landwirtschaftlichen und tierärztlichen Hochschulen vorbereiten. Wenn man solche eröffnen wollte, so würden sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus Mangel an Schülerinnen bald wieder eingehen [...].[49]

Da von Hartmann sich selbst gegen eine Position an einer Universität entschieden hat, fällt es ihm leicht, die universitäre Bildung als etwas eher „Äußerliches" zu degradieren, so dass sich für wirklich begabte Frauen eine solche Bildung gar nicht lohne. Denn ihnen stünden ja die Schätze der Literatur offen, durch die sie in freier Muße ihre Bildung entwickeln könnten. Auch scheint es ihm nicht angemessen, die „Vereinigung beider Geschlechter" an der Universität voranzutreiben, da sie sich nur gegenseitig behindern würden. Er sieht insgesamt kein wirkliches Bedürfnis nach universitärer Bildung für Frauen und hält es daher eher aus einem diffusen Gefühl nicht für sinnvoll, die Universitäten für Frauen zu öffnen.

Es könnte eine reizvolle Aufgabe sein, in philosophisch-soziologischer Perspektive die damaligen Debatten mit den heutigen zu vergleichen, die um die Etablierung von „Gleichstellungskonzepten" an Universitäten in Europa geführt werden. Es geht dabei nicht mehr um die Frage nach der prinzipiellen Zulassung von Frauen, sondern um „Quoten", prozentuale Anteile am Lehrkörper, Gehälterdifferenz usw. Dieser Vergleich könnte bis heute wirksame diskriminierende Überzeugungen und Praktiken besser sichtbar machen.

Die Abwertung und Ausgrenzung der Frau aus der Philosophie scheint auf den ersten Blick nichts mit der europäischen Expansion zu tun zu haben. Erst beim zweiten Hinsehen und im Zusammenhang mit einer post- und dekolonialen Genderperspektive zeigt sich, dass diese Stereo-

49 Ebd., 154.

typen mit der europäischen Philosophie und den Wissenschaften in die Welt exportiert worden sind. Dort haben diese Ansichten entweder die bereits vorhandene hierarchisierende Geschlechterdifferenz bestärkt oder ältere, anders geartete Unterscheidungen ersetzt und europäisiert.[50] Für den Sexismus, aber auch für den Rassismus und den Antisemitismus der europäischen Philosophie und Geistesgeschichte ist somit nicht nur eine innereuropäische, sondern eine *interkulturelle Verstrickungsgeschichte* zu schreiben, in der die Rezeption dieser Ausgrenzungsmuster beispielsweise in der modernen Philosophie in Asien untersucht werden kann.

Die in diesem Kapitel behandelten Diskriminierungen und Abwertungen wirkten sich im 18. Jahrhundert zunehmend auf die Philosophiegeschichtsschreibung aus. Wurden im 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts nicht nur asiatische, sondern auch afrikanische Philosophie[51] und zudem auch die Frauen in die Philosophiegeschichte aufgenommen,[52] so änderte sich dies, als die „großen Denker" in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Bild von der Philosophiegeschichte zu erzeugen begannen, in dem das vernünftige, aufgeklärte und männliche Europa zum Höhepunkt der Weltgeschichte stilisiert wurde. Die Selbstaufwertung der männlichen Europäer und die Abwertung der anderen waren somit zwei Seiten einer einzigen Medaille.

---

50 Vgl. hierzu vor allem Graneß/Kopf/Kraus, *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*; Kelly (Hg.), *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*.

51 Beispielsweise: Heurnius, *Philosophiae barbaricae antiquitatum libri duo*, 1600.

52 Menage, *Historia mulierum philosopharum*, 1690; Heumann, *Nachricht von der Philosophie des Frauenzimmers*.

V. Europäische Geschichtsschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert

Ein historisches Bewusstsein als *Geschichte der eigenen Vergangenheit* zu entwickeln bedeutet, sich die *eigene* Vergangenheit *unter einer bestimmten Perspektive* erzählend anzueignen. Durch eine solche Erinnerung an die eigene Vergangenheit entwickelt sich ein historisches Selbstverständnis, das zum Ausgangspunkt für eine mögliche Zukunft wird.

Auch wenn in jeder Sprache bereits durch das Erzählen von Geschichten aus der Vergangenheit ein erstes historisches Bewusstsein aufkeimt (erzählende Historisierung), so beginnen systematische Historisierungen in den meisten Fällen im Rahmen der Verschriftlichung von Sprachen (schriftliche Historisierung). Die schriftlichen Historisierungen, die oft zunächst erzählenden Charakter besitzen, werden in verschiedenen Traditionen teilweise sehr früh von Reflexionen zur Methode der Historisierung begleitet (methodische Historisierung).

In der europäischen Geistesgeschichte ist seit dem 17. Jahrhundert eine besondere Welle der Historisierung vor allem in der *lateinischen* und *deutschen* Sprache zu beobachten, die verschiedene Felder des Wissens betrifft und im 18. Jahrhundert auch zu einer umfassenden Philosophiegeschichtsschreibung führt. Ausgehend von den lateinischen Historisierungsentwürfen der gelehrten Wissenschaften (historia literaria) setzt ab der Mitte des 18. Jahrhunderts in der deutschen Sprache zudem eine über den europäischen Horizont weit hinausführende Historisierung ein, die unter Titeln wie „Universalgeschichte“ oder „Weltgeschichte“ immer neue Sinnentwürfe zur Geschichte der Menschheit vorlegt. Die intensive Historisierung im Bereich der Geisteswissenschaften in Fächern wie Geschichte und Philosophie führte zu einem umfassenden historischen Bewusstsein der europäischen Tradition, die *durch diese Geschichtsschreibung erst zur „europäischen Tradition“ stilisiert wurde*.[1] In diesen Historisierungen, die man im 18. Jahrhundert zunehmend als *Fortschrittsgeschichten* erzählte, setzte sich die europäische Kultur und Philosophie unangefochten an die Spitze der weltgeschichtlichen Entwicklung. Dieses elitäre Bewusstsein prägte die europäischen Geisteswissenschaften noch weit ins 20. Jahrhundert hinein.

1 Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik.*

1. Theoretisierung der Geschichtswissenschaft um 1750

Bevor die Philosophie der Weltgeschichte und die Philosophiegeschichtsschreibung in Europa im 18. und 19. Jahrhundert thematisiert werden, ist zunächst ein Umbruch in der Form der Geschichtsschreibung und ihrer Theoretisierung in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu reflektieren.[2] Waren die Nachrichten, die man über die Vergangenheit überlieferte, noch bis ins 18. Jahrhundert eher unsystematisch in verschiedenen Kompendien gesammelt und aufbereitet worden,[3] so befördert die philosophische Entwicklung in Europa im 17. Jahrhundert ein immer systematischeres und differenzierteres Vorgehen in der Überlieferung und Erforschung der Wissensbestände. So fragte beispielsweise Francis Bacon in seinem Werk *De dignitate et augmentis scientiarum* (Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften) aus dem Jahr 1623 nach dem jeweiligen Stand verschiedener Wissenschaften und danach, welche Sachverhalte es in den jeweiligen Gebieten noch zu erforschen gebe. Durch die rationalistische Perspektive Descartes wurde zudem fast gleichzeitig eine streng deduktive Begründungslogik für jede Wissensproduktion eingefordert, die sich vor allem über Spinoza und Leibniz weiterentwickelte. In dieser Linie ist es vor allem die neu gedachte Idee der Individualität bei Leibniz,[4] die in der Philosophie Christian Wolffs – dem führenden europäischen Philosophen zwischen 1720 und 1750 – weiterwirkte und einen neuen geschichtstheoretischen Ansatz in der Mitte des 18. Jahrhunderts provozierte. Der bekennende Wolffianer Johann Martin Chladenius (1710–1759) veröffentlichte 1752 sein Buch *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, in dem er ganz in Wolffianisch-rationalistischer Tradition das Gebiet der Geschichtswissenschaft systematisch zu begründen versuchte. So beginnt sein Buch mit dem Kapitel *Von der historischen Erkenntnis überhaupt* und baut dann Paragraph für Paragraph ein Begründungsgerüst für die Geschichtswissenschaft auf. Der erste Paragraph benennt die erkenntnistheoretische Ausgangsposition für die Geschichtswissenschaft, die durch und durch von Leibniz und Wolff geprägt ist:

---

2 Vgl. hierzu Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*.

3 Zedelmaier, *Bibliotheca universalis und bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit*; Zedelmaier, *Werkstätten des Wissens zwischen Renaissance und Aufklärung*.

4 Für die geschichtliche Entwicklung dieser Idee in der europäischen Philosophie vgl. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*.

> § 1. Die Menschen stellen sich die Begebenheiten der Welt auf eine besondere Art vor.
> Da die Welt nichts anders, als eine unbegreiflich grosse Menge, oder Reihe, von lauter endlichen und eingeschränkten Wesen ist; so müssen in derselben, und in allen ihren grossen und kleinen Teilen unaufhörlich Veränderungen vorgehen. Gleichwie nun der unendliche Geist, und das höchste Wesen sich dieselben insgesamt auf das allerdeutlichste vorstellet; also treffen wir bei den mit Verstand begabten Geschöpfen, oder endlichen Geistern, ebenfalls eine Kraft an, sich die Welt mit ihren Veränderungen, jedoch auf eine ganz andere und eingeschränkte Art, vorzustellen: indem sie weder alle Veränderungen oder Begebenheiten erkennen, noch sich dieselben auf einmal, und in ihrer ganzen Verbindung vorstellen können. Und da jede Art der endlichen Geister eine besondere Art haben muß, sich die Welt vorzustellen, so ist uns zu wissen besonders nötig, wie der Menschen ihre Erkenntnis von denen Veränderungen der Welt beschaffen ist.[5]

Ausgangspunkt ist die Unterscheidung eines „unendlichen Geistes" – der in der europäischen Tradition Gott genannt wird – und vieler „endlicher Geister". Das Wesen des unendlichen Geistes besteht darin, sich alle Beziehungen und Veränderungen der gesamten Welt in voller Deutlichkeit und Klarheit vorstellen zu können. Das Wesen endlicher Geister besteht hingegen darin, sich die Welt nur aus einer bestimmten *endlichen Perspektive* vorstellen zu können. Diese endlichen Perspektiven haben jeweils eine „besondere Art". Da es ausgehend von dieser erkenntnistheoretischen Position nur jeweils besondere Arten der Betrachtung von der Welt und ihrer Geschichte geben kann, so muss die Geschichtswissenschaft dieses zunächst in wissenschaftstheoretischer Hinsicht reflektieren. Dies führt Chladenius zu der Einsicht, dass jede geschichtliche Betrachtung nur von einem bestimmten Standpunkt aus möglich sei und damit notwendig beschränkt:

> Nun betrachtet jeder die Sache nach seiner besonderen Verbindung, die er vor sich mit derselben hat: folglich richtet sich die Vorstellung, oder das Anschauen der Geschichte nach jedes Zuschauers seinem Stande, dergestalt, dass sein Stand daran schuld ist, dass der eine dieses, der andere jenes wahrnimmt, dass er die Sache auf dieser, der andere auf jener Seite betrachtet.[6]

---

5 Chladni [Chladenius], *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, 1. Die zitierten Stellen wurden in der Schreibweise modernisiert.

6 Ebd., 98.

Aus dieser Position scheint zunächst ein Relativismus der Vorstellungen und Anschauungen zu folgen. Denn wenn jeder nur eine endliche Vorstellungsart von den Zusammenhängen der Welt erzeugen kann, dann gibt es unter diesen verschiedenen Vorstellungsarten keine letzte Instanz, die aus der Perspektive einer absoluten Sicht – denn diese ist nur Gott vorbehalten – über allen anderen Perspektiven steht. Der einzige Ausweg aus einem solchen Relativismus besteht darin, jeweils Gründe und Motive für die eigene Perspektive anzugeben, um auf diese Weise den eigenen „Sehpunkt" plausibel und nachvollziehbar zu machen. So verschiebt sich die wissenschafts- und erkenntnistheoretische Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit der Grundlegung der Geschichtswissenschaft hin zu der Frage nach den Gründen und Motiven, *warum* jemand die unendliche Vielfalt der geschichtlichen Zusammenhänge in genau dieser Weise ordnet und erzählt: „Denn es muss doch, wenn wir etwas erzählen wollen, eine Ursache vorhanden sein, warum wir es erzählen wollen."[7] Nach Chladenius hat das Schreiben von Geschichte demnach seinen Anfang darin, *einen Gesichtspunkt festzulegen*, ausgehend von dem sich die vielfältigen Überlieferungen ordnen lassen:

> Wenn eine Geschichte in einen einigen Satz verwandelt wird, so heisset dieser Satz und was darinnen angeben wird: das Hauptwerk, der Hauptpunkt, die Substanz der Historie. […] Der Ursprung dieses Begriffes aber gibt zu erkennen, dass das Hauptwerk doch nicht lediglich von der innerlichen Beschaffenheit der Sache, sondern hauptsächlich mit vom Zuschauer abstamme, der nach seiner Einsicht dasjenige, was er an der Geschichte wahrgenommen, in einen einigen Satz zusammenziehet.[8]

Man könnte an dieser Stelle soweit gehen, dass die damals in der Malerei bereits vorherrschende Zentralperspektive mit ungeheuren Folgen auf die Begründung der Geschichtswissenschaft übertragen wurde. Chladenius spricht hier ein später auch für die Philosophie grundlegendes hermeneutisches Prinzip aus, nach dem jede Interpretation einer Sache immer von einem Standpunkt aus geschieht, der in der Interpretation aber häufig verdeckt bleibt, wenn er nicht eigens reflektiert wird. Einige Jahrzehnte vor Kant vollzieht Chladenius eine hermeneutische Revision der Geschichtswissenschaften, die ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in Europa dazu führt, dass sich verschiedene Geschichtsschreibungen entwickeln,

7 Ebd., 123 f.
8 Ebd., 126.

die die Geschichte der Welt, einzelner Disziplinen der Wissenschaften und der Künste ausgehend von dem Standpunkt eines stetig *zunehmenden europäischen Überlegenheitsbewusstseins* neu konzipieren. Dieses Gefühl von Überlegenheit war in Europa seit dem Beginn der Europäischen Expansion angewachsen.[9] Für die Perspektiven auf die verschiedenen Geschichten war es in den meisten Fällen *implizit* leitend ohne ausführlich und kritisch reflektiert zu werden. Die neue Möglichkeit, Geschichte unter bestimmten Aspekten darzustellen, entfesselte damals den Willen zur Geschichtsschreibung und zur Darstellung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts und der europäischen Überlegenheit. Man hatte es nun selbst in der Hand, die geschichtliche Überlieferung insgesamt in ihren Hauptlinien – passend zur eigenen Situation und zum eigenen Anspruch – zu verändern und zu modellieren:

> Alle Vorstellung der Dinge werden Bilder genannt; zumal wenn es Dinge sind, die sich durch die Augen erkennen lassen. Nunmehr sehen wir also, wie das Bild der Geschichte, welches ein Zuschauer durch seine Sinne erhalten hat, geändert werde, ehe es zur Erzählung kommt, und zwar auf so verschiedene Weise: als durch Teilung der Dinge die zugleich geschehen; durch Vermischung der Empfindung und der Begebenheit; durch allgemeine Ausdrücke; durch unvermeidliche Auslassung vieler individueller Umstände; durch unvorsetzliches Vergrößern und Verkleinern; durch die Bildung allgemeiner Anmerkungen; durch Herauslassung vieler Stücke, und das auf verschiedene Weise; endlich durch Verwandlung der ganzen Geschichte in eine einige Begebenheit; welches dann alles auch wohl in einer einigen Erzählung zusammen kommt.[10]

Chladenius gibt hier die sechs Grundmöglichkeiten an, wie das „Bild der Geschichte", das in der Vielfalt der Überlieferungen gesehen wird und vorliegt, durch konkrete Eingriffe und Gesichtspunkte für die „Erzählung" aufbereitet werden kann: 1. Es können Dinge, die zugleich geschehen, voneinander getrennt werden. 2. Es können Begebenheiten mit bestimmten Empfindungen verbunden und dadurch ein besonderes Gewicht erhalten oder auch bewusst und gezielt abgewertet werden, wobei dies – und das reflektiert Chladenius nicht – im 18. Jahrhundert häufig aus der *unreflektierten Empfindung* von Überlegenheit mehr oder weniger unbemerkt

9 Bitterli, *Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*.

10 Chladni, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, 126.

geschieht. 3. Es können allgemeine Ausdrücke eingeführt werden – wie z. B. *Okzident* und *Orient* –, um größere Einheiten zusammenzufassen für die Darstellung und Bewertung. 4. Es können dabei viele individuelle Umstände ausgelassen und es können 5. verschiedene Zusammenhänge vergrößert oder verkleinert werden. Eine der wichtigsten und folgenreichsten Formen der Modellierungen von Geschichte besteht aber 6. in der „Verwandlung der ganzen Geschichte in eine einige Begebenheit". Dies betrifft in der Folge nicht nur die Weltgeschichte insgesamt, die in eine Erfolgsgeschichte der europäischen Überlegenheit verwandelt wird, sondern auch die verschiedenen Einzelgeschichten, die nach einem Einheitsprinzip organisiert letztlich die Großartigkeit der europäischen Gegenwart zum Zielpunkt der Geschichte insgesamt machen. Gerade in den Geschichtsschreibungen, die seit Mitte des 18. Jahrhunderts entstehen, zeigt sich die Dialektik der Aufklärung mit voller Wucht. Denn der häufig gewählte Ausgangspunkt für die Modellierung einer Einheit der Geschichte der Welt, der Philosophie, der Kunst etc. ist die Vernunft und der damit zusammenhängende *Grad der Kultur*. Die Empfindung und das Gefühl, allen außereuropäischen Völkern um Längen überlegen zu sein, war in französischsprachigen, englischsprachigen und deutschsprachigen Wissenschaftsdiskursen Mitte des 18. Jahrhunderts zu einer solchen Selbstverständlichkeit geworden, dass alle Diskriminierungen und Hierarchisierungen in den europäischen Geschichtsschreibungen im Namen der Vernunft wie von selbst und ohne jedes schlechte Gewissen gerechtfertigt zu sein schienen. Auch bei Chladenius kommen diese Bewertungen unreflektiert zum Ausdruck:

> Sehpunkt eines Barbaren: Nun weiß man, dass die Menschen, nach ihren verschiedenen Landesarten, in den Einteilungen der Dinge, und in den allgemeinen Begriffen, die man von Jugend auf zu erlangen pfleget, nicht genau übereinkommen, sondern dass sie, je weniger sie wegen der Entfernung mit einander zu tun haben, auch desto mehr in ihren Begriffen und Gedenkart unterschieden sind. Besonders, wenn die eine Nation cultiviert wird, die andere aber in ihren rohen und wilden Wesen bleibet, so erlangen die Leute von jener Nation eine unsägliche Menge von allgemeinen Begriffen und Einteilungen der Dinge, der Ämter, der Geschäfte, die den Leuten aus dem noch barbarischen Volke nicht bekannt sind.[11]

11 Ebd., 112.

Kriterium für „zivilisiert“ oder „barbarisch“ ist der jeweilige *Grad an Komplexität*. Je komplexer eine Gesellschaft ist, um so zivilisierter muss sie sein. Diese Unterscheidung scheint für Chladenius selbstverständlich zu sein und sie ist zudem mit der *Empfindung bzw. dem Gefühl* verbunden,[12] dass die komplexere Gesellschaft die überlegene sei und damit insgesamt die bessere, wobei die Kriterien für die Annahme von Komplexität eher implizit bleiben und nicht gesehen wurde, dass menschliches Leben überall eigene Formen von Komplexität ausbildet.[13] Blickt man vom „Sehpunkt“ eigener Komplexitätskriterien in die unendliche Vielfalt der weltlichen Beziehungen und Geschehnisse, so ergibt sich von selbst eine Zentrierung der Geschichte auf Europa und zudem scheint es dann vollkommen gerechtfertigt, Unliebsames oder für unwichtig Gehaltenes einfach auszulassen, da es aus dem Gesichtspunkt der Vernünftigkeit und Komplexität kaum erwähnenswert zu sein scheint.

Die *Konstruktionen der Geschichtsschreibungen* seit der Mitte des 18. Jahrhunderts entstehen somit für die verschiedenen Bereiche der Geisteswissenschaften ausgehend von wissenschaftstheoretischen Reflexionen und Vorentscheidungen. Mit der Einführung der Perspektive in die Geschichtsschreibung ist eine theoretische Rechtfertigung für das *freie Modellieren von Geschichte aus europäischer Sicht* gefunden, die mit hoher wissenschaftlicher Produktivität und mit immer neuen Methoden abgesichert und umgesetzt wurde:

> Die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts säkularisierte, verwissenschaftlichte und professionalisierte Geschichte. Im Lauf der Trennung von Gottes Zugriff wurde Geschichte ein autonomer Prozess. Die Religionsgeschichte wurde Teil der säkularen Geschichte. Die Bestandsaufnahme der Literatur, Quellenkritik und -edition, Belegstandards, selbstreflexives Verfahren wie ein systematisches Rezensionswesen, die Entwicklung einer Geschichtstheorie jenseits der *Ars historica* und einer eigenen Fachgeschichte verwissenschaftlichten die Historiographie. Wesentliche Kristallisationspunkte der Fachprofessionalisierung entwickelten sich dabei. Der Medienapparat des Fachs installierte sich mit Lexika, Tafelwerken, Journalen,

12 Ich spreche hier bewusst von „Empfindung“ bzw. von „Gefühl“, da zwar einerseits Argumente für eine Überlegenheit angeführt werden, aber bestimmte Entscheidungen für oder gegen eine Beeinflussung auch gegen die Faktenlage aufgrund eines Gefühls von Überlegenheit getroffen wurden.

13 Dies wird erst sehr viel später in Europa bemerkt: Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*.

Kompendien und einer verstetigten wie kräftig wachsenden Produktion allgemeiner wie spezieller Geschichtspublikationen.[14]

All diese Verfahren scheinen uns allesamt auch heute noch wichtig und für eine „wissenschaftliche" Aufarbeitung der Geschichte zentral zu sein. Dass mit diesen Verfahren seit dem 18. Jahrhundert teilweise bis heute zugleich massive Bewertungen einhergingen und gehen, ausgelöst durch ein mehr oder weniger untergründiges Gefühl von Überlegenheit, wurde und wird von den meisten nicht bemerkt. So konnten in den vielfältigen Historisierungsprozessen verschiedene Sachverhalte und geschichtliche Verläufe nach „Zivilisationsgrad" sortiert und dargestellt werden. Damit wurde eine umfassende Überlegenheitsperspektive der europäischen Kultur in den Geschichtsbüchern festgeschrieben. In diesen Historisierungsprozessen mit geschichtswissenschaftlicher Fundierung tauchen auch die beiden Allgemeinbezeichnungen „Okzident" und „Orient" auf, wobei im damaligen Narrativ die *uneinholbare* Überlegenheit des Okzidents zum Hauptmerkmal der damaligen Perspektive auf die Geschichte gehörte – ein Gefühl, das bis heute noch nicht in allen seinen Auswirkungen reflexiv durchdrungen, geschweige denn überwunden worden ist.

2. Koloniale Neukonstruktionen der Weltgeschichte im 18. Jahrhundert

Das neue Methodenbewusstsein der Geschichtswissenschaft zeigte schnell erste Früchte und man begann im deutschsprachigen Raum bald größere Entwürfe zur Weltgeschichte zu konzipieren. An dieser Stelle seien nur vier Versuche genannt: Isaak Iselin (1728–1782): *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*, 1764; Johann Christoph Gatterer (1727–1799): *Abriss der Universalhistorie nach ihrem gesamten Umfange von Erschaffung der Erde bis auf unsere Zeiten erste Hälfte nebst einer vorläufigen Einleitung von der Historie überhaupt und der Universalhistorie insbesonderheit wie auch von den bisher gehörigen Schriftstellern*, 1765; Thomas Abbt (1738–1766): *Geschichte des menschlichen Geschlechts*, 1766; Ephraim Lessing (1729–1781): *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780. Man erkennt, wie in kurzen zeitlichen Abständen *aus immer neuen Gesichtspunkten* die Geschichte des menschlichen Geschlechts erzählt und konzipiert wurde. Dabei waren zwei Fragen besonders wichtig: *Wo ist der*

14 Gierl, *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfange*, 280.

Ursprung der Menschheitsgeschichte zu verorten[15] und *auf welches Ziel hin* entwickelt sich die Geschichte der Menschheit?[16]

Im Jahr 1789, einem Wendejahr in der europäischen Geschichte, hielt Friedrich Schiller am 26. Mai seine Antrittsvorlesung zum Thema: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* In dieser Vorlesung kommt die neue philosophische Haltung gegenüber der Geschichte paradigmatisch und mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck:

> Weil die Weltgeschichte von dem Reichtum und der Armut an Quellen abhängig ist, so müssen eben so viele Lücken in der Weltgeschichte entstehen, als es leere Strecken in der Überlieferung gibt. […] So würde denn unsre Weltgeschichte nie etwas anders als ein Aggregat von Bruchstücken werden und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen. Jetzt also kommt ihr der philosophische Verstand zu Hilfe, und indem er diese Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder verkettet, erhebt er das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen. […] Nicht lange kann sich der philosophische Geist bei dem Stoffe der Weltgeschichte verweilen, so wird ein neuer Trieb in ihm geschäftig werden, der nach Übereinstimmung strebt – der ihn unwiderstehlich reizt, alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren und jede ihm vorkommende Erscheinung zu der höchsten Wirkung, die er erkannt, zum Gedenken zu erheben. […] Er nimmt also diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte.[17]

Erst das *durch Philosophie zur Vernunft gebrachte Subjekt* kann eine vernünftige Ordnung in die Abläufe der Geschichte bringen. Dieses *vernünftige Subjekt* versucht, alles *mit sich selbst* in Übereinstimmung zu bringen, indem es die Weltgeschichte so erzählt, dass das vernünftige Subjekt selbst auch zum Zielpunkt der gesamten Geschichte wird. Der vom Subjekt selbst gesetzte höchste Wert – die Vernünftigkeit – wird zum Ordnungs-, Ausschluss- und Hierarchisierungsprinzip in der Erzählung der Geschichte. Schiller spricht sehr deutlich aus, dass es sich bei diesem Vorgehen um

---

15 Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*.

16 Sommer, *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Genese der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie zwischen Pierre Bayle und Immanuel Kant*.

17 Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 19 f.

einen „Trieb“ handele, der im Subjekt „geschäftig wird“. In der Erzählung der Geschichte durch das vernünftige Subjekt ist ein *Begehren* und in diesem Sinne auch ein *Gefühl* wirksam, das mit hohen und würdigen Absichten die gesamte Menschheit zur Vernünftigkeit bringen möchte. Genau dieses drückt beispielsweise auch der Titel von Lessings Schrift *Erziehung des Menschengeschlechts* aus. Schiller ist sich in vollem Umfange bewusst, dass er die Geschichte aus der *für ihn* wertvollsten Perspektive neu konzipieren und erzählen möchte und genau darin auch der Sinn der Geschichtsschreibung liege. Durch die Priorisierung eines bestimmten Wertes, den es überall zu suchen und zu realisieren gelte, entsteht fast wie von selbst ein graduelles Bewertungsschema für alle in der Welt lebenden Menschen. Auf dieser Grundlage wurde im 18. und 19. Jahrhundert die Geschichte der Menschheit in vielen Varianten so erzählt, dass Europa die Spitze der weltgeschichtlichen Entwicklung darstelle und alle anderen sich in ihrer Entwicklung nach diesem Ziel zu richten haben, um im vollen Umfang wirkliche Menschen zu werden. Dabei wurde insgesamt der asiatischen Welt deutlich mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht als der lateinamerikanischen und afrikanischen. Die beiden zuletzt genannten wurden häufig ganz aus der Geschichte ausgeschlossen mit dem Argument, dass dort nicht das geringste Zeichen von „Vernünftigkeit“ zu finden sei. Dass die Bewertungen und Ausschlüsse vor allem durch den „vernünftigen Blick“ des Geschichte konstruierenden Subjekts entstanden, ist eine geschichtsphilosophische Einsicht, die in ihren Wirkungen und fatalen Folgen weiter zu analysieren ist. Die hohen Ideale der aufklärerischen Vernunft erzeugten unbemerkt von ihren eigenen Freiheits- und Vernunftideen im toten Winkel des eigenen Blicks einen gigantischen blinden Fleck, der erst dann zugänglich wird, wenn man die Konstruktionsprinzipien von Geschichte, die von Chladenius entwickelt wurden, auf die folgenden Geschichtsschreibungen in unterdrückungs- und ausschlusstheoretischer Perspektive anwendet. Mit dieser Perspektive können die Konstruktionsprinzipien und Ausschlussmechanismen, aber auch die unterschwelligen oder offen ausgesprochenen diskriminierenden Empfindungen und Gefühle sichtbar werden – wie z. B. das Gefühl von Überlegenheit und besonderer Exzellenz –, die die damaligen Geschichtsbilder prägten. Den philosophischen Höhepunkt dieser geschichtsphilosophischen Entwicklung bildet sicher Hegel, der den Ausgangspunkt der geschichtlichen Betrachtung wie folgt auf den Punkt bringt:

> Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also

> auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine *Voraussetzung* in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; […] Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist eine Wechselbeziehung. […] Die Frage, was die *Bestimmung* der Vernunft an ihr selbst sei, fällt, insofern die Vernunft in Beziehung auf die Welt genommen wird, mit der Frage zusammen, was der *Endzweck der Welt* sei; näher liegt in diesem Ausdruck, dass derselbe realisiert, verwirklicht werden soll.[18]

Für Hegel ist klar, dass der höchste, aber zugleich auch einfachste Maßstab, der für die Betrachtung der Geschichte mitgebracht werden muss, die *Vernunft* sei. Er ist zudem davon überzeugt, dass dann, wenn man die Welt „vernünftig ansieht", sie auch vernünftig zurückblicken wird und all diejenigen, die – aus seiner Sicht – nicht vernünftig zurückblicken können, gehören dann auch nicht wirklich zur Geschichte und können getrost ausgeschlossen werden. Hinzu kommt, dass Hegel in seiner Weltgeschichte den langsamen Gang der Höherentwicklung des menschlichen Geistes in besonders einprägsamer aber zugleich auch in höchst hierarchisierender und diskriminierender Weise inszeniert. Die Inszenierung der Vernunft in der Geschichte wird auf diese Weise selbst zu einem Machtregime, in das sich nicht nur alle europäischen Philosophien einzuordnen haben, sondern auch alle anderen Denktraditionen, da es ausgehend von der Vernunft, die sich in ihrer geschichtlichen Entfaltung selbst begreift, nichts Komplexeres und philosophisch Tieferes geben kann. So gibt es bis heute in Europa Philosophierende, die sich schlicht nicht vorstellen können, dass es außerhalb Europas ähnlich komplexe Denkkulturen gegeben haben könnte, so dass auch keine Notwendigkeit besteht, sich damit zu beschäftigen. Die Philosophie der Aufklärung, die im Kern autoritätskritisch ist und sein will, inthronisiert sich selbst zu einer unanfechtbaren Autorität, die von außerhalb Europas nur schwer kritisierbar ist, da sie allein die Kriterien für sinnvolle und vernünftige Kritik festlegt. Diesem Dilemma zu begegnen ist eine der schwierigsten Aufgaben im Rahmen dekolonialer Kritik, da es ja nicht darum geht, die Aufklärung abzuschaffen, sondern sie verstrickungsgeschichtlich aufzuklären.

Schon bald nach Hegels Tod im Jahre 1831 wurden seine philosophiegeschichtlichen Gedanken mit ganz anderen Perspektiven verbunden, die sicher so nicht im Sinne Hegels waren. Es wurden Bücher geschrieben, wie das von Carl Gustav Carus aus dem Jahr 1849 mit dem Titel: *Über*

18 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, 20; 23; 29.

die ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschenstämme für höhere geistige Entwicklung. In diesem Buch ist der aufklärerische Optimismus einer möglichen Höherentwicklung aller Menschen zum Standpunkt der Vernunft einer rassistisch fundierten Befähigungslehre zur Möglichkeit und Unmöglichkeit einer geistigen Höherentwicklung gewichen. Die aufklärerischen Ideale der Freiheit und des Fortschritts verbinden sich nach Hegels Tod schnell mit den rassistischen und imperialistischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts. So trägt das erste Buch des dritten Teils der *Allgemeinen Culturgeschichte* von Wilhelm Wachsmuth aus dem Jahr 1852 den Obertitel: *Gestaltung christlich-europäischer Weltcultur*. Darunter versteht Wachsmuth das Folgende:

> Die Cultur der neuen Zeit hat zum wesentlichen Merkmal, dass sämtliche Culturgestaltungen des Orients, von den ältesten der Arier, Hindus und Chinesen bis zur muselmännischen, der christlich-europäischen gegenüber von ihrer bedingenden Kraft verlieren und teils ihr untergeordnet werden, theils, wo sie im Widerstande verharren, allmählig abgeschwächt der christlich-europäischen Raum geben. Mit Verbreitung der letzteren offenbart sich die Mission des christlichen Europa zur Cultur-Herrschaft über die anderen Welttheile, aber zugleich ein Entwicklungsprozeß, der die europäische Weltcultur aus dem Verhältnis der Herrschaft und die außereuropäische aus dem der Dienstbarkeit in eine Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens abwandelt. Die Ausgangspunkte und Pflegestätten verpflanzen sich auch außer Europa, das seine Kraft gleich einem elektrischen Strom über seine Grenzen hinaus fortsetzt. Die Cultur gewinnt außer Europa Hilfsmächte, die diesem zu Häupten wachsen, aber europäisches Gepräge haben, also daß der Fortschritt der Cultur nicht anders als in christlich-europäischen Formen geschieht.[19]

Fazit der europäischen Geschichtsschreibung in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist, dass nun alle außereuropäischen Völker sich der europäischen-christlichen Kultur zu unterwerfen haben und der „Fortschritt der Cultur" allein darin bestehen könne, dass sich die europäisch-christliche Kultur über die ganze Welt verbreite. Der in dieser Zeit verschärft einsetzende europäische Imperialismus, der insgesamt aus der europäischen Expansion seit dem Jahr 1492 hervorgegangen war, vollzog sich nicht nur in den Kriegen und Eroberungen außerhalb Europas, *vielmehr vollzog sich die unerbittliche Unterwerfung aller außereuropäischen Kulturen auch im Rahmen der Geschichtsschreibung und ihrer geisteswissenschaftlichen Erfor-*

19 Wachsmuth, *Allgemeine Culturgeschichte*, 1.

schung in den neu entstehenden Disziplinen der europäischen Wissenschaft wie der Orientalistik, der Indologie, der Sinologie und der Ethnologie. Dieser *Unterwerfungsprozess durch „wissenschaftliche" Forschung* ist noch lange nicht ausreichend aufgearbeitet, auch wenn Studien wie Edward Saids *Orientalism* den Weg längst gewiesen haben. Es gilt nicht nur die *Erforschung* des „Orients" in Europa zu untersuchen, sondern es geht darum, die Unterwerfungs- und Herrschaftspraktiken *aller geisteswissenschaftlichen Forschungen* an den Universitäten in Europa seit dem 16. Jahrhundert zu analysieren, um daraus Konsequenzen für eine andere Konzeption von Geschichte zu ziehen, die zugleich eine neue Zukunft geisteswissenschaftlicher Forschung in dekolonialer Perspektive eröffnen kann. Bevor Gegenperspektiven in den Blick treten sollen, ist zunächst die Entstehung der Philosophiegeschichtsschreibung im Hinblick auf ihre heroisierenden Konstruktionsprinzipien zu betrachten.

3. Heroisierung der okzidentalen Philosophiegeschichte im Namen der universalen Vernunft

Mit dem Beginn der Renaissance erwacht in europäischen Bildungskreisen zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein neues Interesse an den römischen und griechischen Texten der Philosophie. Den Förderern der humanistischen Bewegung gelang es, dass Ende des 14. Jahrhunderts in Florenz wieder Griechisch unterrichtet wurde, eine Sprache, die in Europa bereits länger nicht mehr zum üblichen Unterrichtskanon gehört hatte.[20] Im 16. Jahrhundert wurden unter den neuen Bedingungen des Buchdrucks eifrig Editionen der alten Texte produziert. Etwa um diese Zeit beginnt auch die Philosophiegeschichtsschreibung in lateinischer Sprache ein neues Profil zu gewinnen.[21] Diese Phase ist davon geprägt, dass man Informationen sammelte, wobei das Material keineswegs nur auf den europäischen Zusammenhang beschränkt blieb. Dies zeigt beispielsweise das Buch von Otto Heurnius *Philosophiae barbaricae antiquitatum* aus dem Jahr 1600, in dem unter anderem die indische, persische, phönizische, ägyptische und afrikanische Philosophie behandelt werden.[22] Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war dieser weitere Horizont in der europäischen Philosophie-

20 Chrysoloras soll von 1397–1399 in Florenz erstmals wieder Griechischunterricht gegeben haben. Wulfram, *Ein Heilsbringer aus dem Osten. Manuel Chrysoloras und seine Entindividualisierung im italienischen Frühhumanismus*.

21 Vgl. Braun, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, 53 ff.

22 Vgl. *Philosophiegeschichtsschreibung in lateinischer Sprache* (Internetquellen).

geschichtsschreibung üblich.[23] Dies änderte sich erst, als die Ideen der Aufklärung und der Gesichtspunkt der Vernunft bzw. des Verstandes[24] zum alleinigen Kriterium für die Konzeption der Philosophiegeschichtsschreibung erhoben wurden. Ähnlich wie die Weltgeschichte insgesamt, wurde die Geschichte der Philosophie neu geordnet, so dass vieles kurzerhand aus der Betrachtung ausgeschlossen wurde. Ein schönes Beispiel mit programmatischer Ansage bietet Johann Gottlieb Buhles *Geschichte des philosophierenden menschlichen Verstandes* aus dem Jahr 1793. Dort heißt es zu Anfang:

> Unter einer Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes denke ich mir eine pragmatische Erzählung der mannichfaltigen Versuche, welche die vorzüglichsten Köpfe des Alterthums und der neuern Zeiten gemacht haben, um über die wichtigsten Angelegenheiten der Vernunft befriedigende Aufschlüsse zu erhalten. Sie ist also auf der einen Seite eine Geschichte verschiedener *Philosophien*, und ihr Resultat ist ein historisches Argument für die Richtigkeit desjenigen philosophischen Systems, welches das Wahre von jenen vereinigt, und ihre Irrthümer ausschließt. In diesem Sinne kann sie auch recht eigentlich Geschichte der *Philosophie* heißen.[25]

Schon im Titel des Buches wird der *Verstand* als das eigentliche Zentrum der Philosophiegeschichte genannt. Aus der Perspektive des Verstandes werden die verschiedenen *Philosophien* – und hier ist der Plural wichtig – untersucht, um herauszufinden, welchen Beitrag sie jeweils für das vernünftige Philosophieren im Allgemeinen geleistet haben. Das bietet dann zugleich historische Argumente, um dasjenige philosophische System, das all diese Wahrheiten in sich vereint, als das Beste und Umfassendste auszuzeichnen. Auf diese Weise wird die *Geschichte der Philosophien* zu einer *Geschichte der Philosophie* im starken Sinne eines Singularetantums. Da es nur *eine einheitliche* menschliche Vernunft geben könne, könne es auch nur *eine wahre Philosophie* geben, wie Kant es ausgedrückt hat.[26] Ohne dass Buhle die Wahl seines Kriteriums eigens geschichtstheoretisch be-

23 Vgl. Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, 72 ff.

24 Die Unterscheidung von Vernunft und Verstand war in den damaligen philosophischen Entwürfen nicht einheitlich. Buhle verwendet die beiden Wörter eher synonym.

25 Buhle, *Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes*, Erster Theil, V.

26 Vgl. Elberfeld (Hg.), *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, 152 f.

gründet, geht er so vor, wie Chladenius es für die Geschichtsschreibung insgesamt beschrieben hatte. Dass Vernunft bzw. Verstand in dieser Selbstverständlichkeit als das absolute Zentrum des Philosophierens überhaupt angenommen wurden, war unter anderem eine Folge der Kantischen Philosophie, die in dieser Hinsicht auf Descartes zurückgeht, der die Einheit des menschlichen Verstandes zum Ausgangspunkt seines Denkens gemacht hatte.[27] Diese Einheit der Vernunft bzw. des Verstandes wurde Ende des 18. Jahrhunderts zusammen mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der Philosophie zunehmend zum Ausgangspunkt der Philosophiegeschichtsschreibung insgesamt, wodurch Vieles aus dieser Geschichte ausgeschlossen wurde, unter anderem die „orientalische Philosophie", wie sie damals auch genannt wurde. Alle in den älteren Darstellungen noch als „Philosophien" geltenden Denkansätze wurden auf ihren Beitrag zur Geschichte der Vernunft bzw. des Verstandes hin befragt und wenn sie – aus der Sicht des vernünftigen Geschichtsschreibers – nichts zu bieten hatten, wurden sie kurzerhand aussortiert.[28] Einer der damals wichtigsten Protagonisten der Philosophiegeschichtsschreibung war Wilhelm Gottlieb Tennemann, der seine Ordnungspraktiken am Anfang seiner 12-bändigen Philosophiegeschichte offenlegt:

> Die Geschichte der Philosophie kann, wie schon aus der Worterklärung erhellet, weder Geschichte der Philosophen noch der Philosopheme seyn. Jene begreift diese beiden in sich, aber sie ordnet sie einem höheren Zwecke und Gesichtspunkte unter. Dieser ist nämlich die Darstellung der Bildung und Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft. Mit jenen beiden Zweigen der Geschichte ist die Geschichte der Philosophie sehr oft verwechselt worden. So wie jener Irrtum in unseren Zeiten durch Berichtigung des Begriffs verschwunden ist, so scheint der letzte zum wenigsten noch in den meisten Geschichtsbüchern zu herrschen. Er kann nicht anders entfernt werden, als durch Feststellung des eigentlichen Zwecks und Gesichtspunkts dieser Art der Geschichte. Dieser liegt meiner Bearbeitung zum Grunde, und ich habe mich durchgängig bemüht, ihn nie aus den Augen zu verlieren. Nicht allein die ganze Einteilung der Perioden, sondern auch die Auswahl und Zusammenstellung der einzelnen Tatsachen, die Darstellung der einzelnen Systeme, die kurze biographische Schilderung der Philosophen, alles dies soll sich auf den Zweck beziehen, den Gang der Entwicklung der Philosophie

27 Vgl. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, entstanden zwischen 1619 und 1628.

28 Zur Geschichte dieser Aussortierung vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*.

> als Wissenschaft geschichtlich, das ist, aus Tatsachen vollständig darzustellen. Wenn ich mich nicht irre, so beruhet darauf das einzige Interesse der Geschichte der Philosophie.[29]

Die Erzählung der Philosophiegeschichte als Geschichte der Vernunft, die sich in ihrer Selbsterfassung immer klarer wird, führt dazu, dass die einzelnen Personen, die in dieser Geschichte auftreten, nicht mehr wichtig sind, sondern allein die vernünftigen Gedanken einen Wert für die geschichtliche Entfaltung der *einen Vernunft* besitzen. Philosophiegeschichtsschreibung wurde am Beginn des 19. Jahrhunderts zu einem genuin *philosophischen Projekt im Namen der Vernunft*, wobei auch hier durch ein selbstgesetztes Kriterium die europäische Philosophie den alleinigen Höhepunkt der philosophischen Entwicklung darstellt. Dies wird exemplarisch in Hegels *Geschichte der Philosophie* monumental und mit großer Nachwirkung inszeniert:

> Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, dass in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuelle Charakter eingeht – wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subjekt der Taten und Begebenheiten ist –, als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist.[30]

Die „Heroen der denkenden Vernunft“ sind selbstverständlich nur europäische Männer, da aus der Sicht Hegels außerhalb Europas höchstens vereinzelt kleine vorphilosophische Ansätze vernünftigen Denkens zu finden sind. Hegel setzt den Aristotelischen Topos *noesis noeseos* (Denken des

29 Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Vorrede.
30 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 18, 20.

Denkens) ganz wörtlich in seiner Philosophiegeschichte um, da es nicht mehr um die einzelnen Menschen gehen soll, sondern um ein *entpersonifiziertes Denken*, das sich im Raum der reinen Vernunft selbst denkt und in diesem Prozess laufend selbst bestätigt und befriedigt. Der denkerische Gestus, der sich mit diesem Philosophieren verbindet, ist der der Unangreifbarkeit gepaart mit einem schier unkritisierbaren Gefühl von Überlegenheit. Auch in der Philosophie wird deutlich, wie die Philosophiegeschichtsschreibung zum genuinen Ort der Überlegenheitsproduktion wird und Hegel über die „orientalische Philosophie" sagen kann:

> Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie. Aber sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen.[31]

Erst indem der „Okzident" durch Geschichtsschreibung *sich selbst die absolute Interpretationsmacht über alles zuschreibt*, kann eine solche Beurteilung als legitim erscheinen. Erst wenn die *Macht- und Herrschaftsmechanismen der Geschichtsschreibung* aus der Perspektive der Ausschließung und Diskriminierung beobachtet werden, können die blinden Flecken in diesem Vorgehen sichtbarer werden, um dann kritisch mit ihnen umgehen zu können.

Welche Gegenströmungen lassen sich ausmachen und welche inhaltlichen Linien spielen dabei eine Rolle? Zunächst war es eine sprachwissenschaftliche Erkenntnis, die Ende des 18. Jahrhunderts einen Spalt in das heroische Selbstbewusstsein Europas trieb. Mit der Rekonstruktion der *indoeuropäischen Sprachfamilie* wurde klar, dass das Altgriechische sprachgeschichtlich verwand war mit dem Persischen und auch mit der alten indischen Philosophiesprache Sanskrit. Dies führte zu einer wahren Indienbegeisterung Anfang des 19. Jahrhunderts, von der vor allem die Philosophie Friedrich Schlegels und Arthur Schopenhauers ein Zeugnis ablegen.[32] So entstanden neben der geschichtlichen Selbstheroisierung der europäischen Philosophen auch Gegengeschichten, durch die das philosophische Spektrum erweitert wurde. Dabei spielte die Erforschung verschiedener außereuropäischer Sprachen eine wesentliche Rolle. Die wissenschaftliche Erforschung des Sanskrits und des Chinesischen, um nur zwei wichtige Sprachen zu nennen, führte dazu, dass in diesen Philo-

31 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 18, 138.
32 Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*.

logien – Indologie und Sinologie – auch Geschichten der indischen[33] und chinesischen[34] Philosophie entstanden. Für die Weitung der philosophischen Horizonte spielen neben den Sprachen aber auch die später wieder vergessene *Revolution in Haiti*, *Schwarze Intellektuelle in Europa und den USA* und eine *Geschichte der europäischen Expansion*, die bereits Ende des 18. Jahrhundert entstand, eine überaus bedeutende Rolle. Das folgende Kapitel markiert im vorliegenden Buch somit eine Wende hin zu den Gegenbewegungen und zum Widerstand gegen das europäische Gefühl von Überlegenheit, das sich in verschiedenen Formen in und außerhalb Europas seit dem 18. Jahrhundert zunehmend formierte.

33 Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, 1808; Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Erster Theil, *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, Bd. 2, *Indien*.

34 Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Erster Theil, *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, Bd. 1, *China*.

VI. Revolution in Haiti, Schwarze Intellektuelle und Raynals Geschichte der europäischen Expansion

Die großen europäischen Geschichtsschreibungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert haben Bilder von der europäischen Geschichte erzeugt, in denen jüdische, arabische und weitere Bezüge und Beiträge innerhalb und außerhalb Europas marginalisiert oder ausgeblendet wurden. In den Geschichtsbildern für das 18. und 19. Jahrhundert spielten insbesondere zwei geschichtliche Ereignisse auch innerhalb der Philosophie eine wichtige Rolle: Die *Französische Revolution* hat unbestrittenermaßen eine erhebliche Wirkung auf die philosophische Entwicklung im Deutschen Idealismus gehabt, was auch in Philosophiegeschichten beschrieben und anerkannt wird. Im Vergleich dazu löste die *Amerikanische Revolution* zwar auch philosophische Diskussionen aus, wurde aber nicht im gleichen Maße wie die französische für die europäische Philosophie relevant. Erst mit dem Werk *Über die Demokratie in Amerika* (1835/40) von Alexis de Tocqueville avancierte diese Revolution zu einem wichtigen Thema politischer Theorie. Im Vergleich zu diesen beiden Revolutionen hat die *Haitianische Revolution* zwar ab 1791 zunächst ein klares Echo in Europa erzeugt, wurde dann aber schnell wieder vergessen und mit ihr auch die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika.[1] Ähnliches gilt für die Schwarzen Intellektuellen, die seit dem 18. Jahrhundert in Europa und den USA tätig waren. Zudem wurde bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine *Geschichte der europäischen Expansion* geschrieben, die damals zu einem Bestseller wurde. Da die drei genannten Themen – Revolution in Haiti, Schwarze Intellektuelle seit dem 18. Jahrhundert und Raynals Geschichte der europäischen Expansion – für ein dekoloniales Philosophieren von besonderer Bedeutung sind, möchte ich sie im Folgenden in ihrer philosophischen Bedeutung reflektieren.

1. Aufstand versklavter Menschen in Haiti 1791

Neben der *Amerikanischen Revolution* (1776) und der *Französischen Revolution* (1789) muss in dekolonialer Perspektive die *Haitianische Revolution* (1791) ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Heute kann gesagt werden, dass es sich bei dieser Revolution um ein weltgeschichtliches

1 Vgl. hierzu Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888), *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*. Dieses Buch erschien 1845 in Chile und schildert in spanischer Sprache die Nationalwerdung Argentiniens im Zusammenhang mit dem Kampf um politische Unabhängigkeit.

Ereignis gehandelt hat. Nach einer langen Geschichte des direkten und indirekten Widerstandes gegen die Versklavung,[2] gelang es versklavten Menschen erstmals, sich von den europäischen Unterdrückern gewaltsam und aus eigener Kraft zu befreien. 1804 konnten ehemals versklavte Menschen die erste unabhängige Republik in der Karibik ausrufen.

In der *amerikanischen Revolution* machten sich europäische Menschen in einer Kolonie unabhängig von Europa. In der *französischen Revolution* machte sich das Volk unabhängig vom König. In der *haitianischen Revolution* machten sich von Europäern gekaufte und zur Arbeit gezwungene Menschen unabhängig von ihren Sklavenhaltern. Stellt man diese drei Revolutionen nebeneinander, so ist einerseits klar, warum man sich in Europa nicht so gerne an diese Revolution erinnert. Andererseits wird durch sie besonders sichtbar, dass diese Revolution noch nicht abgeschlossen ist, denn heute leben noch immer zahllose Menschen in Sklaverei.[3]

Die haitianische Revolution[4] ereignete sich auf einer Insel, die Kolumbus bereits auf seiner ersten Reise erreichte. Er nannte diese Insel „La Española". Diesen Namen trug sie für die Eroberer und in Europa von 1492–1697. Bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurden Menschen aus Afrika „importiert" und man begann mit dem Zuckerrohranbau. Im Jahr 1697 wurde die Insel in einen französischen Teil – Saint-Domingue – und einen spanischen Teil – Santo Domingo – geteilt und umbenannt. Dies erfolgte, nachdem der spanische König die durch die Franzosen eroberten Teile als französisches Herrschaftsgebiet anerkannte. Der Plantagenanbau, der auf der Insel exzessiv betrieben wurde, deckte gegen Ende des 18. Jahrhunderts einen Großteil des Bedarfs an Zucker und Kaffee in Europa. Allerdings kam es immer wieder zu Aufständen, die brutal niedergeschlagen wurden. Zudem bildeten sich kleine Gemeinschaften von Geflohenen, die Zellen des Widerstandes bildeten.[5] Im August 1791 kam es unter

---

2 Vgl. hierzu vor allem Därmann, *Zur Gewalt- und Widerstandsgeschichte des dienstbar gemachten Menschen und Sich-Undienlich-Machen/Undienlich-Werden in den ‚Gewalträumen' der transatlantischen Versklavung*, in: dies., *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, 9–36 bzw. 130–156.

3 Vgl. Zeuske, *Sklavereiboom des 21. Jahrhunderts?*. Dort schreibt er: „In dieser Perspektive wird deutlich, dass Sklavereien und Menschenhandel wirklich im 21. Jahrhundert weltweit boomen. Es handelt sich heute um Generationen von eigentlich illegal Versklavten, für die jährlich Gewinne von mindestens 31 Milliarden Dollar geschätzt bzw. mit derer Arbeit, Dienstleistungen und Körpern diese Summen erwirtschaftet werden." 992.

4 Für eine Einführung vgl. Popkin, *A Concise History of the Haitian Revolution*.

5 Vgl. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, 9–36.

der Führung von François-Dominique Toussaint Louverture (1743–1803), der als Sklave auf der Insel geboren worden war,[6] zu einem Aufstand der versklavten Menschen, der den Beginn der Revolution in Saint-Domingue markiert. Toussaint Louverture hatte in seiner Jugend lesen und schreiben gelernt und wurde in den 1770er Jahren frei gelassen. Als 1789 die französische Revolution ausbrach, verbreitete sich diese Nachricht in der französischen Kolonie auch unter den versklavten Menschen und heizte den Widerstand an. Der blutige Kampf erstreckte sich über Jahre mit wechselnden Fronten, wobei bereits 1793 die Sklaverei abgeschafft wurde, was damit erstmalig in einem Gebiet in Amerika geschah. Nach dem Tod von Toussaint Louverture im Jahr 1803 übernahm Jean-Jacques Dessalines (1758–1806) die politische Führung. Er erklärte am 1. Januar 1804 einen Teil der Insel unter dem neuen Namen *Haiti* zu einem unabhängigen Kaiserreich. 1805 erhielt das neue unabhängige Land eine Verfassung. Mit der Ermordung Dessalines im Jahr 1806 endete dieses erste, von ehemals Versklavten errichtete Kaiserreich.

Die revolutionären Ereignisse auf der Insel riefen nicht nur in Amerika,[7] sondern auch in Europa ein besonderes Echo hervor.[8] Im deutschsprachigen Raum war es insbesondere eine gerade neu gegründete Zeitschrift, in der die Ereignisse berichtet und kommentiert wurden. Die Zeitschrift *Minvera. Ein Journal historischen und politischen Inhalts* wurde ab 1792 von Johann Wilhelm von Archenholz herausgegeben. Im ersten Heft heißt es dort: „Dies Werk ist vorzüglich der neuesten Geschichte gewidmet, in so fern die Schicksale naher oder ferner Länder, und die Meinungen und Handlungen ihrer Bewohner für aufgeklärte Völker Interesse haben."[9] Neben verschiedenen Nachrichten zur Situation in Frankreich erschien bereits im ersten Band der Artikel: *Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo. Aus verschiedenen Quellen gezogen*.[10] In den Schilderungen werden vor allem die gewalttätigen Auseinandersetzungen geschildert, was durch die folgenden Worte eingeleitet wird:

---

6 James, *Die schwarzen Jakobiner. Toussaint L'Ouverture und die San-Domingo-Revolution*.

7 Gliech, *Die Sklavenrevolution von Saint-Domingue/Haiti und ihre internationalen Auswirkungen (1789/91–1804/25)*.

8 Blänkner, *Heinrich von Kleists Novelle ‚Die Verlobung in St. Domingo'. Literatur und Politik im globalen Kontext um 1800*.

9 *Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts*, Bd. 1, 1792, 1.

10 *Minerva*, Bd. 1, 1792, 296–319.

> Die traurigen Verwirrungen, welche seit einigen Jahren diese Colonie Frankreichs verwüstet haben und noch immerfort ihren Ruin näher bringen; die alles Gefühl der Menschheit empörenden Grausamkeiten, womit dieser blutige Zeitraum besudelt ist, bei dessen Gemälde der edel fühlende Menschenfreund mit dem Regirer der Welten hadern möchte, verdienen gewiß, daß man ihren ersten Entstehungsursachen nachgeht, und alle die mitwirkenden Umstände ans Licht stellt, welche diese schrecklichen Scenen hervorgebracht haben. – Die Volksmenge von Saint Domingo besteht aus vier Classen: aus weissen Colonisten, aus kleinen Weissen, aus farbigen Menschen, und aus Sclaven.[11]

Man wusste in Europa somit sehr genau, wie die Gesellschaften in den Kolonien aufgebaut waren. Die Zeitschrift wurde nicht nur von den Philosophierenden der damaligen Zeit zur Kenntnis genommen, sondern auch von einem gebildeten Publikum, das sich über die neuesten Ereignisse in der Welt informieren wollte. Die Berichterstattung wurde besonders intensiv, als am 1. Januar 1804 die Unabhängigkeit ausgerufen wurde. Im ersten Artikel über die neuen Entwicklungen von 1804 heißt es:

> Die Augen der Welt sind jetzt auf St. Domingo und auf die dort hausenden N. – eine Republick kann man diese zusammen gerotteten rasenden Schwarzen wohl nicht nennen – gerichtet, da die Folgen dieses Unwesen nicht zu berechnen sind. Ich bin so glücklich gewesen, von einem der geretteten Colonisten, der jetzt in Bordeaux ist, nachstehende Papiere zu erhalten, die ich eile, meinen Lesern mitzutheilen, da sie nicht allein ein schätzbarer Beytrag zur Geschichte dieser seltsamen, noch gar nicht historisch gekannten Eroberung sind, sondern auch über den jetzigen Zustand der Insel unbekannte Nachrichten liefern.[12]

Die Berichterstattung begann somit aus der Perspektive eines „geretteten Colonisten“, was die Ereignisse von Anfang an in ein negatives Licht rückte. Im ersten Band von 1805 erschienen gleich drei Texte zum Thema: *Zur neuesten Geschichte von St. Domingo. Actenstücke zur Geschichte der Revolution in St. Domingo*,[13] *Zur neuesten Geschichte von St. Domingo. Actenstücke etc. aus französischen Handschriften*,[14] *Geschichte der N.-Empörung auf St. Domingo unter der Anführung von Toussaint-Louverture und Jean Jaques*

11 Ebd., 296 f.
12 *Minerva*, 1804, Bd. 4, 340 f.
13 *Minerva*, 1805, Bd. 1, 133–156.
14 *Minerva*, 1805, Bd. 1, 276–293.

Dessalines.[15] Von besonderer Bedeutung ist, dass im zweiten Text direkt am Anfang die ins Deutsche übersetzte Unabhängigkeitserklärung vom 1. Januar 1804 erschien. Darin heißt es am Ende, dass die neuen Herrscher der ganzen Welt gegenüber schwören, „auf immer Frankreich zu entsagen, und eher zu sterben als unter dessen Herrschaft zu leben.“[16] Die ebenfalls im gleichen Band erschienene Geschichte der „N.-Empörung“ rechnet dann mit dem ganzen Ereignis ab:

> Ob die schleunige Abschaffung der Sclaverey in den französischen Colonien für die Menschheit eine wahre Wohlthat war, kann jetzt kein Gegenstand der Untersuchung mehr seyn. Allerdings war es für den Philosophen in Europa erfreulich, sich die fruchtbare Ebene von St. Domingo durch freye Hände gebaut zu denken; aber die schreckliche Erschütterung welche die Antillen erlitten, um dies Resultat zu erreichen, verursachte den Ruin so vieler europäischer Familien, und den Tod so vieler andern, daß es jetzt eine Ungerechtigkeit und Barbary seyn würde, zum Besten der N.-sclaven Grundsätze geltend zu machen, deren Folgen für die Menschheit so verderblich gewesen sind. Die Freyheit, das erste Gut, das aber der Mensch nicht genießen kann, wenn er nicht in seinem Herzen den Keim aller Tugenden trägt, und wenn nicht dieser Keim durch eine vernünftige und sorgsame Erziehung entwickelt worden ist, hat sich in S. Domingo nur als eine unbarmherzige Furie gezeigt, die von allen Seiten Schrecken und Tod schnaubte, und nur mit Fackel und Dolch einher schritt.[17]

In dieser kurzen Passage ist erneut die Ambivalenz zu sehen, mit der die Idee der Freiheit behandelt wurde. Denn nur jene, die die *Keime der Tugenden in ihrem Herzen* tragen und diese entwickeln, können wirklich in Freiheit leben. Es bleibt hier offen, ob den versklavten Menschen diese Keime in ihrer Seele allgemein abgesprochen werden, oder ob sie diese nur nicht entwickeln können. Beide Deutungsmöglichkeiten führen aber dazu, dass sie entmündigt werden und es aus dieser Perspektive besser ist, wenn europäische Menschen die Herrschaft übernehmen. Es wird offensichtlich mit zweierlei Maß gemessen und wenn hier von „Menschheit“ gesprochen wird, dann sind sehr deutlich nur die „europäischen“ Menschen gemeint.

Es gab aber nicht nur die negative Berichterstattung, sondern im Jahr 1805 erschien von Marcus Rainsford in englischer Sprache das Buch *An*

15 *Minerva*, 1805, Bd. 1, 334–364.
16 *Minerva*, 1805, Bd. 1, 277.
17 *Minerva*, 1805, Bd. 1, 434 f.

Historical Account of the Black Empire of Hayti: comprehending a View of the Principal Transactions in the Revolution of Saint Domingo; with its Antient and Modern State.[18] Rainsford, der selbst in St. Domingo gewesen war, versuchte nach eigenem Bekunden eine möglichst neutrale Schilderung, wie es ausgehend von der Geschichte der Kolonisierung zur Revolution in Haiti gekommen war. Es liegt somit bereits sehr früh eine Geschichte dieser Revolution in englischer und deutscher Sprache vor. Trotzdem hat dieses historische Ereignis in der politischen Theorie Europas später keine Rolle gespielt. Erst heute kommt man im Rahmen dekolonialer Überlegungen wieder auf diese Revolution zurück.[19]

In der Philosophie hat in den letzten Jahren das Buch mit dem Titel *Hegel, Haiti and Universal History* für Aufsehen gesorgt.[20] In diesem Buch vertritt Susan Buck-Morss die These, dass Hegels Kapitel *Herr und Knecht* in seiner *Phänomenologie des Geistes* möglicherweise durch die Revolution in Haiti wesentlich beeinflusst worden sei. Sie verbindet ihre These mit einer Analyse der offenen Widersprüche, die die Philosophie der Aufklärung im Hinblick auf die Sklaverei produziert hat:

> Dieselben Philosophen, die die Freiheit als den natürlichen Zustand des Menschen betrachteten und sie zu einem unveräußerlichen Menschenrecht erklärten, akzeptierten die millionenfache Ausbeutung der Sklavenarbeiter in den Kolonien als Teil der gegebenen Weltordnung. Selbst als die theoretische Forderung nach Freiheit auf der Bühne der Politik in revolutionäres Handeln übersetzt wurde, blieb die auf Sklavenarbeit basierende Kolonialökonomie, die das System hinter den Kulissen am Laufen hielt, im Dunkeln. Noch überraschender als der Befund, dass die Zeitgenossen darin keinen logischen Widerspruch erkannt zu haben scheinen, ist allerdings, dass auch heutige Autoren in voller Kenntnis der Tatsachen in der Lage sind, die Geschichte der Nationen des Westens als kohärente Narrative der menschlichen Freiheit zu konstruieren.[21]

---

18 London 1805. Das Buch erschien ein Jahr später auch in deutscher Sprache: Rainsford, *Geschichte der Insel Hayti oder St. Domingo besonders des auf derselben errichteten N.reiches*.

19 Ehrmann, *Politiken der Übersetzung. Die Haitianische Revolution als Paradigma einer Dekolonisierung des Politischen*.

20 Deutsche Fassung: Buck-Morss, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*. Das Buch ist insgesamt ein wichtiger Beitrag zum dekolonialen Philosophieren.

21 Ebd., 41.

Es ist an der Zeit, dass nicht nur die amerikanische und französische Revolution als wesentliche historische Ereignisse in der Philosophie anerkannt werden, sondern auch die Revolution in Haiti. Dieses Ereignis und seine Rezeption zeigt viele verstrickungsgeschichtliche Momente der aufklärerischen Philosophie, die es weiter zu beschreiben und zu analysieren gilt.

2. Schwarze Intellektuelle in Europa und den USA seit dem 18. Jahrhundert

Die Revolution in Haiti und die Gewaltgeschichte seit dem Beginn der europäischen Expansion legen nahe, dass sich die Unterdrückten immer nur gewaltsam oder durch „Undienlichkeit" gewehrt hätten. Schon aus dem 17. Jahrhundert ist hingegen die Geschichte von Elizabeth Key Grinstead (1630–1665) überliefert, die durch ein offizielles, von ihr selbst in Gang gebrachtes Gerichtsverfahren in der Kolonie Virginia ihre volle Freiheit erlangte.[22] Sie konnte für ihre eigene Person auf gerichtlichem Wege erreichen, was die europäischen Menschen für sich selbst ganz selbstverständlich beanspruchten. Genau in dieser Dialektik stehen wir bis heute:

> Wie Gott Janus hat Europa zwei Gesichter, eine doppelte Identität, schwankend zwischen Gut und Böse. Europa ist, wie Braudel einmal sagte, Hölle und Paradies zugleich. Die vergangenen zwei Jahrhunderte brachten Modernisierung und Fortschritt, aber auch Krieg, Revolution, Kolonialherrschaft und Totalitarismus. Paradoxerweise ist es gerade dieser Dualismus, durch den Europa seit dem 16. Jahrhundert der Welt seinen Stempel aufdrückt. Europas größte Sünde war es wahrscheinlich, dass es versuchte, die Welt nach seinem Vorbild zu gestalten. Und die Welt hat sich im Allgemeinen dafür gerächt, indem sie Europas humanitäre Ideale übernommen, seine Vormachtbestrebungen aber zurückgewiesen hat. Das ist die Lektion, die wir niemals vergessen dürfen.[23]

Für die Opfer von Versklavung und Unterdrückung mussten die von europäischen Menschen vorgetragenen Werte wie reiner Zynismus wirken. Dennoch ließen sich Schwarze Menschen bereits im 18. Jahrhundert darauf ein, an europäischen Universitäten zu studieren und zu lehren. Einer der bekanntesten Schwarzen Intellektuellen im 18. Jahrhundert ist

22 Banks, *Dangerous Woman. Elizabeth Key's Freedom Suit – Subjecthood and Racialized Identity in Seventheenth Century Colonial Virginia* (Internetquelle).

23 Crespo, *Das Doppelgesicht Europas*, 5 f.

sicher Anton Wilhelm Amo (1703–1753?),[24] der schon als Kind versklavt und nach Europa gebracht wurde. Später erhielt er am Hof von Braunschweig-Wolfenbüttel eine humanistische Bildung und studierte ab 1727 in Halle Philosophie und Rechtswissenschaft. Im November 1729 verteidigte er seine Schrift *De iure Maurorum in Europa, oder vom Mohren-Recht*.[25] Diese Schrift ist leider verloren. 1734 verteidigte er eine weitere Schrift: *De humanae mentis* ΑΠΑΘΕΙΑ, die in der Linie der damals verbreiteten Philosophie von Christian Wolff argumentierte. Es wird wohl kein Zufall sein, dass die erste Schrift verloren ist und uns die zweite noch vorliegt, denn die Klärung und Analyse der Rechte der Schwarzen in Europa, geschrieben von einem ehemaligen Sklaven in lateinischer Sprache, ließ einige Widersprüche in der europäischen Haltung offensichtlich werden. Zu Amos Leben und Philosophie gibt es inzwischen zahlreiche Studien, die wichtige Beiträge für ein dekoloniales Philosophieren liefern.[26]

Bald erschienen aber auch Schriften in englischer Sprache wie beispielsweise von Ottobah Cugoano (1757–1791?). Sein Buch, das 1787 in London veröffentlicht wurde, trug den Titel *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery: and Commerce of the Human Species*.[27] In der Anfangspassage des Buches heißt es:

> Those who have endeavoured to restore to their fellow-creatures the common rights of nature, of which especially the poor unfortunate Black People have been so unjustly deprived, cannot fail in meeting with the applause of all good men. […] The kind exertions of many benevolent and humane gentlemen, against the iniquitous traffic of slavery and oppression, has been attended with much good to many, and must redound with great honor to themselves, to humanity and their country; their laudable endeavours have been productive of the most beneficent effects in preventing that savage barbarity from taking place in free countries at home.[28]

24 Brentjes, *Anton Wilhelm Amo zwischen Frühaufklärung und Pietismus*.

25 Ludovici, *Universal-Historie. Vom Anfang der Welt bis auf jetzige Zeit, unter dem Titul und Gestalt eines Ordentlichen Examinis über Die Haupt-Sachen der Kirchen, Politischen, und Gelehrten Historie*, 251.

26 Knauß et. al. (Hg.), *Auf den Spuren von Anton Wilhelm Amo. Philosophie und der Ruf nach Interkulturalität*.

27 Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, humbly submitted to the Inhabitants of Great-Britain*.

28 Ebd., 2.

Hier werden offen die Widersprüche benannt, die der Autor zwischen den Werten der europäischen Menschen und der von ihnen betriebenen Sklavenwirtschaft sieht.[29] Er argumentiert unbeirrt mit den europäischen Werten gegen die Sklaverei und hielt europäischen Menschen bereits Ende des 18. Jahrhunderts den Spiegel vor. Nur kurze Zeit später erschien das nächste Buch in englischer Sprache, das diese Tradition der Kritik fortsetzte. Olaudah Equiano (1745–1797) publizierte 1789 seine Autobiographie unter dem Titel: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African, written by himself*. In diesem Text argumentierte er wie folgt gegen die Missachtung der Schwarzen:

> Viele Beispiele zeigen, wie sich die Hautfarbe ein und desselben Menschen unter verschiedenen Himmelsstrichen verändert; hoffentlich können sie die Vorurteile vertreiben helfen, die einige gegen die Afrikaner ihrer Farbe wegen hegen. Das Gemüt und der Geist der Spanier veränderten sich doch wahrhaftig nicht mit ihrer Hautfarbe! Gibt es nicht Gründe genug, aus denen sich erklären lässt, warum die Afrikaner den Europäern so offensichtlich unterlegen sind, ohne dass man der Güte Gottes Grenzen setzen müsste, indem man annimmt, er habe Geschöpfen, die doch gewiss auch sein Abbild sind, deshalb das Geschenk der Vernunft versagt, weil dieses Abbild ‚in Ebenholz geschnitten ist'? Kann es nicht ganz natürlich ihrer Situation zugeschrieben werden? Wenn sie unter Europäer kommen, verstehen sie nichts von deren Sprache und Religion, von ihren Sitten und Gebräuchen. Gibt man sich die geringste Mühe, sie darin zu unterrichten? Behandelt man sie als Menschen? Wird nicht durch die Sklaverei allein schon der Geist niedergedrückt und sein Feuer und jede edle Gesinnung ausgelöscht? […] Und, was mehr zählt als all dies, welche Vorteile hat nicht ein aufgeklärtes Volk gegenüber einer rohen und ungebildeten Nation! Der verfeinerte und hochmütige Europäer erinnere sich nur daran, dass seine Vorfahren einmal, ganz wie die Afrikaner, unzivilisiert, ja Barbaren waren. Gestaltete die Natur diese schlechter als ihre gegenwärtigen Söhne, und hätten auch sie zu Sklaven gemacht werden sollen? Jeder vernünftige Mensch antwortet: Nein. Möchten doch Überlegungen wie diese den Stolz auf ihren höheren Stand in Mitleid mit der Bedürftigkeit und dem Elend ihrer dunklen Brüder umwandeln und sie nötigen anzuerkennen, dass Vernunft nicht an Gesichtsbildung und Hautfarbe gebunden ist! Möge das Hochgefühl, das ihre Brust erfüllt, wenn sie sich auf der Welt umschauen, gemäßigt werden durch Wohlwollen gegenüber anderen und durch Dankbarkeit gegenüber Gott, ‚der gemacht

29 Bogues, *The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty*.

hat, dass von einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen' [...]![30]

Equiano stützt sich als Christ auf die Gleichheit aller Menschen und führt die Unterschiede zwischen europäischen Menschen und den anderen Völkern auf ihre Situation zurück, in der es bisher nicht möglich gewesen sei, sich im Sinne der europäischen Tradition zu bilden. Er weist aber zugleich vehement alle Diskriminierungen und Abwertungen zurück, die aus natürlichen Unterschieden abgeleitet werden und erinnert die europäischen Menschen daran, dass auch sie vor einiger Zeit noch „unzivilisiert" gewesen seien. Seine Argumentation ist stark von den europäischen Werten geprägt, die er nun gegen das überall geschehende Unrecht und die allgegenwärtigen Diskriminierungen geltend macht.

Es seien an dieser Stelle nur einige weitere Beispiele genannt von Schwarzen Intellektuellen, die in Schriften und Reden im 19. Jahrhundert das Wort ergriffen haben: Jupiter Hammon (1711–ca. 1806), *An Address to the N. in the State of New-York* (New York 1806), David Walker (1785–1830), *Appeal to the Colored Citizens of the World* (Boston 1829), Frederick Douglass (1817/18–1895), *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (Boston 1845), Sojourner Truth (1797–1883), die vor allem mit ihrer Rede *Ain't I a Woman?* (1851)[31] bekannt wurde und über die Olive Gilbert eine Biographie publizierte: *The Narrative of Sojourner Truth. A Northern Slave* (Boston 1850) und W. E. B. Du Bois (1868–1963), *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America. 1638–1870* (New York 1896). Wer nicht spezialisiert ist in afrikanischer Geschichte oder Philosophie, wird in Europa von diesen Menschen vermutlich noch wenig gehört haben. Sie sind vor allem in der Philosophie kein Thema aktiver Erinnerung.

Dass das Thema einer *Geschichte der Schwarzen* bereits ab dem Ende des 18. Jahrhunderts immer relevanter und aktueller wurde, zeigt auch das Buch von Henri Baptiste Gregoire: *De la littérature des nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature*.[32] Er widmet sein Buch allen „Verteidigern der schwarzen und

30 Equiano, *Merkwürdige Lebensgeschichte des Sklaven Olaudah Equiano, von ihm selbst veröffentlicht im Jahre 1789*, 50 f.

31 Truth, *Bin ich etwa keine Frau?*.

32 Paris 1808. Bereits ein Jahr später erschien eine deutsche Übersetzung: Gregoire, *Über die Literatur der N., oder: Untersuchung über ihre Geistesfähigkeiten, ihre sittlichen Eigenschaften über das Leben und die Schriften derjenigen N., die sich in den Wissenschaften und Künsten auszeichneten*.

farbigen Menschen“, die er dann nach verschiedenen Gruppen gegliedert namentlich aufführt – Schwarze wie auch Weiße.[33]

Am Ende dieses Abschnittes möchte ich noch auf ein Buch des in Haiti geborenen Anthropologen und Politikers Anténor Firmin (1850–1911) ausführlicher eingehen, das folgenden Titel trägt: *De l'égalité des races humaines* (Paris 1885). Firmin hatte auf Haiti eine klassische französische Bildung erhalten und war 1883 als Diplomat nach Paris gekommen, wo er schon bald in die *Société d'anthropologie de Paris* aufgenommen wurde, da er besonders an den zeitgenössischen Forschungen zur Anthropologie interessiert war. Diese Forschungen waren zur damaligen Zeit hochgradig mit rassistischen Abwertungen und Argumenten versetzt. Neben Firmin war noch ein weiter Haitianer Mitglied in der genannten Gesellschaft in Paris: Louis-Joseph Janvier (1855–1911), der bereits 1884 einen Artikel mit dem Titel *L'égalité des races* veröffentlicht hatte. Die beiden Gelehrten mussten sich in den Diskussionen in der Gesellschaft immer wieder zurückhalten, da ihnen ganz offen – als der „schwarzen Rasse“ angehörig – weitgehend jede Intelligenz abgesprochen wurde. Sie wurden als Ausnahmen hingenommen und nicht zum Anlass, die gesamte Theorie der Rassenhierarchien in Frage zu stellen. In dieser ambivalenten Situation schrieb Firmin sein Buch über die Gleichheit der menschlichen „Rassen“, in dem er sich explizit gegen die Theorien von Gobineau und gegen jede Rassenhierarchie richtete, die Existenz von „Rassen“ aber auch nicht bestritt oder ablehnte. In seiner umfassenden Studie, geschrieben in akademischem Französisch, bezog er sich nicht nur auf die Denker des deutschen Idealismus und des französischen Rationalismus, sondern er betonte vor allem ausgehend von Auguste Comte seine wissenschaftliche Haltung und setzte sich für eine objektive Beobachtung der Rassenunterschiede ein. Firmin versuchte in seinem Buch die *Anthropologie* als akademische Disziplin neu zu entwerfen, und zwar *ausgehend von der realen Gleichheit aller Menschen*. In verschiedenen Kapiteln thematisiert er

33 In der Zueignung der deutschen Übersetzung heißt es: „Allen beherzten Vertheidigern der unglücklichen schwarzen und farbigen Menschen, die, sey es in Schriften oder in politischen Versammlungen, oder in den Gesellschaften, für Abschaffung des Sclavenhandels, für Erleichterung und Befreyung der Sclaven – zur ihrem Besten gesprochen und gewürkt haben.“ In der auf diese Bemerkung folgenden Liste werden Franzosen, Britten, Amerikaner, Deutsche, Dänen, Schweden, Holländer, Italiener und Spanier namentlich genannt. Zudem werden acht Namen von Schwarzen Intellektuellen genannt unter anderem Amo, Cugoano und Phillis Wheatley, die erste Afroamerikanerin, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen Gedichtband in englischer Sprache veröffentlichte.

ausführlich den Unterschied der Theorien zur „Monogenese“ und „Polygenese“ der Menschheit, die hinsichtlich der Rassenunterschiede besonders umstritten waren. Darüber hinaus reflektierte er über Kriterien der Rassenunterschiede und über die Gleichheit und die Mischungen von „Rassen“. Neben diesen Überlegungen bietet das Buch in einem Kapitel eine Geschichte Schwarzer Intellektueller in Haiti und in einem anderen Kapitel einen Versuch, die Rolle der Schwarzen in der Geschichte der Zivilisation zu beschreiben. Dort ist das Folgende zu lesen:

> Yes, human beings can and do differ by their physical traits or the color of their skin. Yet, they are all brothers, that is to say, they are equal in intelligence and thought. Only a long progress of perversion of the spirit and very powerful influences on the minds of White people could have made them overlook a truth that is so obvious and natural that it requires no scientific proof. Have such influences always existed? Are those we have already examined the only source of White people's prejudice respecting the inequality of the races? These are questions that need clear answers. We will have a chance of eradication this prejudice from the minds of these who still harbor it only if we can show by what contrived means, through what false beliefs it has impregnated the intelligence of so many people.[34]

Firmin vertraut in seinem ganzen Buch auf die Methoden der Wissenschaft und des philosophischen Denkens und versucht diese ausgehend von seiner Perspektive kritisch weiter zu entwickeln. Seine Stimme wurde aber in den damals immer stärker rassistisch ausgerichteten Diskursen *nicht gehört, obwohl sein Buch in Paris und in französischer Sprache erschienen ist*. Während de Gobineaus Rassentheorie in verschiedene Sprachen übersetzt wurde – vor allem in deutscher Sprache war die Rezeption sehr stark – geriet das Buch von Firmin mit nur einer einzigen Auflage bald in Vergessenheit und wurde erst im Jahr 2000 durch eine englische Übersetzung wieder einem interessierten Publikum zugänglich. Anlass für die Übersetzung waren Seminare, die in den USA zu Themen des Rassismus gehalten wurden und an denen ein Student aus Haiti teilnahm. Sein Hinweis auf Firmins Buch löste unter den Dozierenden Erstaunen aus, da sie damals davon noch nie gehört hatten.[35]

Es ist dringend nötig, die Geschichte der Schwarzen Intellektuellen – Frauen wie Männer – in die Philosophiegeschichtsschreibung zu integrie-

34 Firmin, *The Equality of the Human Races*, 404.
35 Ebd., XI ff.

ren,[36] denn sie haben wesentlich auch in philosophischer Hinsicht dazu beigetragen, dass wir die Gleichheit der Menschen konkreter und umfassender verstehen können als Kant es in seinem Horizont tun konnte. Dies kann sicher nicht in der Weise geschehen, wie es der Anthropologe Paul Radin (1883–1959) im Jahr 1927 versucht hat in seinem Buch: *Primitive Man as Philosopher*, zu dem damals John Dewey ein lobendes Vorwort schrieb. Heute kann die Geschichte der afrikanischen Philosophie vielmehr als ein zentrales Paradigma für eine dekoloniale Neuorientierung der globalen Philosophiegeschichtsschreibung insgesamt angesehen werden.[37]

3. Raynals Geschichte der europäischen Expansion

Die physische Gewalt, die mit der europäischen Expansion einherging, war dem europäischen Publikum von Europäern selbst bereits inmitten der Hochphase der Aufklärung ausführlich vor Augen geführt worden. Das Buch *Die Geschichte beider Indien* von Guillaume Raynal (1713–1796),[38] das die Geschichte der europäischen Expansion – bezogen auf Amerika und Indien – nicht als heroische Entdeckungsgeschichte erzählte, sondern die Gewaltsamkeit dieses Prozesses klar thematisierte und kritisierte, war damals ein Bestseller:

> Die 1781 verbotene *Geschichte beider Indien*, die ihren Verfasser zum gefeierten Schriftsteller und 1789 in der Meinung der Zeitgenossen zu einem der geistigen Väter der Französischen Revolution erhob, war neben Voltaires *Candide* und Rousseaus *La Nouvelle Heloise* der größte Bucherfolg im Frankreich der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zwischen 1770 und 1789 lassen sich von dem zunächst in sechs und dann in zehn Oktavbänden erschienenen Werk drei verschiedene Ausgaben, über dreißig an verschiedenen Druckorten publizierte Auflagen und mindestens vierzig illegale Nachdrucke, sogenannte *Contrefaçons* nachweisen. Diese wurden in Avignon, Amsterdam, Den Haag und anderswo gedruckt und auf Schleichwegen nach Frankreich gebracht. Den beispiellosen Erfolg der *Geschichte beider Indien* dokumentieren schließlich auch die zahlreichen Teilausgaben und Überset-

36 Vgl. hierzu Banks, *Black Intellectuals. Race and Responsibility in American Life*; Wiredu (Hg.), *A Companion to African Philosophy*.

37 Graneß, *Propädeutik zu einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung: Afrika als Zukunftsmodell.*

38 Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux indes.* Vgl. hierzu Stuchtey, *Die europäische Expansion und ihre Feinde. Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*, 64–70.

> zungen. […] Raynals *Geschichte beider Indien* erschien kaum ein oder zwei Jahre nach der ersten Veröffentlichung, vollständig oder zu Teilen übersetzt, auch in allen großen europäischen Sprachen: in Spanisch, Englisch, Russisch, Italienisch, auch in Deutsch. Im Deutschland der Spätaufklärung zählt man zwischen 1774 und 1788 drei Übersetzungen des Gesamtwerkes, außerdem eine ganze Reihe von Teilausgaben.[39]

Es war klar, dass diese Geschichte der europäischen Expansion für viele Zeitgenossen ein Ärgernis war, legte sie doch die vielen Gräueltaten der europäischen Nationen offen. Dabei wurde die Eroberungspolitik nicht nur der Spanier, Portugiesen, Engländer und Franzosen, sondern auch der Dänen, Schweden, Preußen usw. thematisiert. Immer wieder wird im Text auf die unglaublichen Gewalttaten zurückgeblickt:

> Wir haben unermeßliche Reiche einnehmen und verheeren gesehen; wir erblickten ihre unschuldigen und ruhigen Einwohner entweder ermordet oder mit Fesseln belegt; wir sahen eine abscheuliche Einsamkeit auf den Ruinen zahlreicher Völkerschaften entstehen, wilde Eroberer sich selbst erwürgen und ihre Leichname auf die Leichname ihrer Opfer häufen. Was wird die Folge solcher Schandtaten sein? Wieder neue, von andern begleitet, die vielleicht weniger blutig, aber mehr empörend sein werden: der Handel mit verkauften Menschen, und durch Menschen gekauft. Vorzüglich die amerikanischen Inseln sind es, die zu diesem abscheulichen Handel angereizt haben; wir werden sehen, wie dieses Unglück entstanden ist.[40]

Im Text wird auch auf den offensichtlichen Widerspruch reflektiert, der zwischen den von den Philosophen propagierten Werten und der gewaltsamen Unterwerfung der Menschen in Amerika und Indien bestehe:

> Europa erschallt seit einem Jahrhundert von den gesundesten und erhabensten moralischen Grundsätzen. Die brüderliche Liebe gegen alle Menschen ist auf die rührendste Art in unsterblichen Werken vorgetragen. Man ist unwillig über die geistlichen und weltlichen Grausamkeiten unserer wilden Voreltern und wendet seine Blicke von diesen abscheulichen und blutigen Jahrhunderten ab. Diejenigen unserer Nachbarn, welche von den barbarischen Staaten mit Fesseln belegt sind, werden von uns durch Hilfe

39 Raynal/Diderot, *Die Geschichte beider Indien*, 325 f.

40 Ebd., 192. Die hier zugrundeliegende Übersetzung wurde erstmals 1783–88 in 10 Bänden veröffentlicht.

> und Mitleiden unterstützt. Selbst eingebildetes Unglück entreißt uns in der Stille unsers Kabinetts und vorzüglich auf dem Theater Tränen. Nur das unglückliche Schicksal der N. ist uns gleichgültig. Man tyrannisiert, man verstümmelt, man verbrennt, man ermordet sie, und wir hören es mit kaltem Blut und ohne Rührung sagen. Die Qualen eines Volks, dem wir unsere Wollüste zu verdanken haben, dringen nie an unser Herz.[41]

Raynals Geschichte der europäischen Expansion in Amerika und Indien, Schwarze Intellektuelle und die Revolution in Haiti hätten zu Augenöffnern für die in der Philosophie Tätigen in Europa werden können. Aber einige, wie beispielsweise Christoph Meiners, entwickelten eine philosophische Verteidigung der europäischen Gewalt im Namen der Vernunft und der natürlichen Verschiedenheit der menschlichen Natur. Andere dagegen, wie beispielsweise Johann Gottfried Herder[42] und Immanuel Kant,[43] zeigten sich am Ende ihres Lebens beeindruckt von den Berichten und brachten ihre Zweifel an dem Vorgehen zum Ausdruck. Bei allen führte dies aber nicht zu einer dezidierten und expliziten Ablehnung der Sklave-

---

41 Ebd., 223.

42 „Was endlich ist von der Kultur zu sagen, die von Spaniern, Portugiesen, Engländern und Holländern nach Ost- und Westindien, unter die N. nach Afrika, in die friedlichen Inseln der Südwelt gebracht ist? Schreien nicht alle diese Länder, mehr oder weniger, um Rache? Um so mehr um Rache, da sie auf eine unübersehliche Zeit in ein fortgehend-wachsendes Verderben gestürzt sind. Alle diese Geschichten liegen in Reisebeschreibungen zu Tage; sie sind bei Gelegenheit des N.-handels zum Teil auch laut zur Sprache gekommen. Von den Spanischen Grausamkeiten, vom Geiz der Engländer, von der kalten Frechheit der Holländer, von denen man im Taumel des Eroberungswahnes Heldengedichte schrieb, sind in unserer Zeit Bücher geschrieben, die ihnen so wenig Ehre bringen, dass vielmehr, wenn ein Europäischer Gesamtgeist anderswo als in Büchern lebte, wir uns des Verbrechens beleidigter Menschheit fast vor allen Völkern der Erde schämen müssten. Nenne man das Land, wohin Europäer kamen, und sich nicht durch Beeinträchtigungen, durch ungerechte Kriege, Geiz, Betrug, Unterdrückung, durch Krankheiten und schädliche Gaben an der unbewehrten, zutrauenden Menschheit, vielleicht auf alle Äonen hinab, versündigt haben! Nicht der weise, sondern der anmaßende, zudringliche, übervorteilende Teil der Erde muss unser Weltteil heißen; er hat nicht kultiviert, sondern die Keime eigener Kultur der Völker, wo und wie er nur konnte, zerstöret.“ Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 671.

43 „Vergleicht man hiemit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit.“ Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 11, 214.

rei.[44] Kant ist möglicherweise gerade unter dem Eindruck verschiedener Schilderungen der von Europäern ausgeübten Gewalt seiner Idee eines Weltbürgerrechts nähergekommen:

> Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.[45]

Dass er einen solchen Gedanken gefasst hat, unterscheidet ihn deutlich von Meiners, Fries und anderen Kollegen aus der Philosophie. Erst heute können wir unter Einbeziehung verschiedener Kritiklinien ein breiteres Bild von den philosophischen Verstrickungen und den ausgeschlossenen Ebenen in der damaligen Zeit gewinnen. Es bleibt aber dennoch die Frage: Warum erinnern wir diese Kritiklinien kaum und warum haben weder die Geschichte der Revolution in Haiti, die Geschichte der Schwarzen Intellektuellen und die Geschichte der europäischen Expansion, die bereits Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts vorlagen, Spuren in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung hinterlassen? Was ist passiert, dass spätestens Ende des 19. Jahrhunderts ein Bild von der europäischen Philosophiegeschichte entstanden ist, in dem all dies nicht mehr vorkommt? Die Antwort lautet: *es ist aktiv und methodisch geleitet im Namen der Vernunft aus der Geschichte gestrichen worden* – wie das vorhergehende Kapitel gezeigt hat.

Wenn vor allem in den Geschichtsschreibungen der Philosophie die außereuropäischen Traditionen zunehmend ausgeschlossen wurden, so kann in den philosophisch orientierten Sprachwissenschaften eine Gegenbewegung beobachtet werden. Allein die Tatsache, dass mit der Ent-

---

44 Dies ist vor allem von den männlichen Philosophen zu sagen. Da sich beispielsweise die Frauenrechtlerin und Literatin Olympe de Gouges (1748–1793) insbesondere im Rahmen eines Theaterstücks gegen die Sklaverei eingesetzt hatte – *L'esclavage des noirs, ou l'heureux naufrage*, publiziert 1792 –, wäre es eine lohnende verstrickungsgeschichtliche Forschungsfrage, ob die literarisch bzw. philosophisch tätigen Frauen hier einen stärkeren Widerstand gegen die Sklaverei gezeigt haben.

45 Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 11, 216 f.

deckung der indoeuropäischen Sprachfamilie die Ursprünge Europas bis nach Indien zurückreichen sollten, erregte viel Aufsehen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In der Philosophie ist es vor allem das Werk von Wilhelm von Humboldt, das einen wesentlichen Beitrag zur philosophischen Analyse der Vielfalt der menschlichen Sprachen im Hinblick auf ihre Bedeutung für das Philosophieren geleistet hat. Diesen Beitrag gilt es heute in dekolonialer Perspektive neu zu entdecken und weiter zu radikalisieren.

VII. Sprachen – philosophische und politische Dimensionen

Der Gebrauch von Sprache ist für die lebensweltliche Gestaltung menschlicher Sozialität so grundlegend, dass in einigen Philosophien, nicht nur in Europa, die Sprache als das eigentliche Kennzeichen des Menschen angesehen wird. Im menschlichen Gebrauch von Sprache steht aber empirisch gesehen nicht *die Sprache* als eine abstrakte Idee am Anfang, sondern Sprache zeigt und realisiert sich immer in *verschiedenen Sprachen*. Mit dieser Unterscheidung von *Sprache* als einem Singularetantum und *Sprachen* im Sinne einzelner Sprachen, meldet sich auf sprachlicher Ebene bereits ein philosophisches Problem. Denn es stellt sich die Frage, ob sich Sprachphilosophie nur auf *die Sprache* als *allgemeine* und *universale Dimension* des Denkens beziehen soll, oder ob sie von den *verschiedenen Sprachen* ausgeht, in denen sich das Denken jeweils anders gestalten lässt.[1]

Ich stelle diese Frage in deutscher Sprache, in der es selbstverständlich ist, den *bestimmten Artikel* so zu verwenden, dass dadurch in philosophischer Hinsicht eine universale Ebene der Bestimmung bezeichnet wird. Bruno Snell geht in seiner Interpretation des bestimmten Artikels so weit, dass er die Abstraktionsleistungen der griechischen Philosophie direkt mit der Entwicklung des bestimmten Artikels im Altgriechischen verbindet.[2] Nun hat aber beispielsweise die lateinische Sprache keinen bestimmten Artikel, was schon Cicero bei der Übersetzung philosophischer Terminologien aus dem Altgriechischen einiges Kopfzerbrechen bereitet hat. Verlässt man den Kreis der europäischen Sprachen, so wird das Problem noch deutlicher. Das Chinesische und Japanische unterscheiden auf grammatischer Ebene nicht zwischen Singular und Plural und es steht auch kein bestimmter Artikel zur Verfügung, so dass im Rahmen des alltäglichen Sprachgebrauchs auch kein Singularetantum gebildet wird.[3] Die Unterscheidung kann in den beiden Sprachen einfach offen gelassen werden.

Das Beispiel zeigt, dass verschiedene Sprachen unter anderem durch ihre grammatische Differenzierung bestimmte Gedanken und Fragen na-

---

1 Elberfeld, *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*.

2 Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 200 ff.

3 In einem Vortrag in Japan über die Bedeutung des Wortes *Kultur* in japanischer Sprache sind mir diese Probleme besonders bewusstgeworden. Denn dieses Wort wird im 18. Jahrhundert nur im Sinne von Kultivierung verwendet und nicht in den Plural gesetzt. Ende des 19. Jahrhunderts wird dann der Plural *Kulturen* gebildet mit deutlich verschobener Bedeutung. Diesen Unterschied in japanischer Sprache plausibel zu machen, ist nicht leicht.

helegen und andere durch die grammatischen Strukturen eher aus dem Blick gerückt werden. In jeder Sprache lässt sich aber dieses Problem reflektieren, sodass wir selbstverständlich nicht in einer Sprache eingeschlossen sind, sondern in jeder Sprache unsere eigene mit anderen Sprachen vergleichen können. Zugleich sind wir aber dennoch auf den Rahmen einer bestimmten Sprache angewiesen, um unsere Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Zudem können in jeder einzelnen Sprache philosophische Universalisierungen vorgenommen werden, die aber nicht bedeutungsgleich sein müssen. Denn *Universalisierung* kann in verschiedenen Sprachen *Unterschiedliches* bedeuten.

Sprachen sind aber nicht nur grundlegend für die Philosophie und das Denken wichtig, sondern auch als Mittel der menschlichen *Selbstidentifikation*. Können Menschen miteinander sprechen und ihr Leben im Rahmen einer bestimmten Sprache entfalten – dazu gehören Bedienungsanleitungen ebenso wie Lieder oder organisatorische Absprachen –, so werden die *Sprachen zu Räumen sozialer Verbindlichkeit*, über die Menschen sich *als Gruppe* identifizieren können. In diesem Sinne besitzen Sprachen auch eine grundlegend *sprachpolitische* Bedeutung.

In Europa verbinden und verwickeln sich spätestens seit dem Beginn der europäischen Expansion *Sprachenphilosophie* und *Sprachenpolitik*. Beides lässt sich kaum voneinander trennen. Die Verwicklungen entfalten sich in zwei Richtungen. Zum einen entsteht *innerhalb Europas* eine Pluralität von selbstbewussten Sprachen der Wissenschaft und zum anderen treffen vor allem die Missionare und Kaufleute *außerhalb Europas* auf eine fast unendlich scheinende Vielfalt von Sprachen in den eroberten Ländern, die angeeignet werden müssen, um die christliche Botschaft verkünden[4] und um Handel treiben zu können.[5] Vor diesem Hintergrund ist es insbesondere auch die Wahrnehmung und Reflexion der Vielfalt der Sprachen innerhalb und außerhalb Europas, die zum Motor der *sprachphilosophischen* und *sprachpolitischen* Entwicklung in Europa wurde.

1. „Sprachen“ und die Bildung von „Nationen“

Die Entwicklung der europäischen Sprachphilosophie war lange Zeit abhängig von der aristotelischen These, dass das philosophische Denken und die verschiedenen Sprachen völlig getrennt voneinander zu betrachten

4 Vgl. Reinhard, *Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion*.

5 Vgl. Coulmas, *Sprache und Staat. Studien zu Sprachplanung und Sprachpolitik*.

seien.[6] Erst im 16. Jahrhundert entstand bei Sperone Speroni (1500–1588) – in seiner Verteidigung der „toskanischen Sprache“ als einer Sprache der Philosophie – der Gedanke, dass das Denken möglicherweise doch von den verschiedenen Einzelsprachen beeinflusst werden könne. Der Text macht deutlich, dass Speroni sich auch in politischer Hinsicht für seine eigene Muttersprache einsetzte und die alleinige Autorität des Altgriechischen und Lateinischen anzweifelte.[7]

In Europa bildeten sich spätestens ab dem 15. Jahrhundert die einzelnen „Nationalsprachen“ zu Sprachen der Philosophie. Neben den kanonischen Sprachen der Philosophie *Altgriechisch* und *Latein* – zu denen aus heutiger Sicht auch *Hebräisch* und *Arabisch* zu zählen sind –, entwickelten sich das *Italienische*, *Spanische*, *Französische*, *Englische*, *Deutsche* und *Russische* zu Sprachen des Philosophierens mit einer reichen Literatur. Im 16. und 17. Jahrhundert ist neben den einzelnen Sprachen unangefochten das Lateinische die *lingua franca* Europas. Die zunehmende Erfahrung mit den Einzelsprachen brachte eine neue philosophische Reflexion zur Mehrsprachigkeit des Denkens hervor, die die Individualität der einzelnen Sprachen in den Mittelpunkt rückte. Spätestens mit Johann Gottfried Herder (1744–1803) und Wilhelm von Humboldt (1767–1835) etablierte sich eine Sprach*en*philosophie, die die einzelnen Sprachen als Bildungsmedien für die jeweiligen „Nationen“ auslegte. Noch bevor man von „Kulturen“ sprach, war es das Wort „Nation“ bzw. „Volk“, mit dem man in Europa eine kulturell und sprachlich gewachsene Gemeinschaft bezeichnete. Die Verbindung einer einzelnen *Sprache* mit einer *Nation* gehört bis heute zu den *philosophisch konstruierten Gedanken*, die unser Bild von sozialen Identitäten prägen und dabei oft unbemerkt Ausschlüsse produzieren, die mit der scheinbar unauflösbaren Verbindung *einer Sprache* mit *einer bestimmten Nation* zusammenhängen.

Im zweiten Teil seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unterteilt Immanuel Kant die „anthropologische Charakteristik“ in fünf Betrachtungsebenen: Person, Geschlecht, Volk, „Rasse“, Gattung. Man sieht wie die verschiedenen Ebenen von der Einzelperson hin zur Gattung Mensch immer umfassender und allgemeiner werden. Die Ebene des *Volkes* bzw. der *Nation* wird von Kant wie folgt definiert:

---

6 Vgl. Aristoteles, *Lehre vom Satz* (Peri hermeneias), 16 a.

7 Für eine kleine Geschichte der „Sprachenphilosophie“ in Europa vgl. Elberfeld, *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*, 19–86. In diesem Buch habe ich den großen Bereich der *Sprachenpolitik* noch nicht umfassend genug gesehen.

> Unter dem Wort Volk (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (gens); der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt Pöbel (vulgus), dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottiren (agere per turbas) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt.[8]

Ein Volk ist nach Kant an ein bestimmtes geographisches Gebiet gebunden, sofern sich dieses Volk als ein „Ganzes" versteht. Wenn ein Volk zudem eine „gemeinsame Abstammung" und ein „bürgerliches Ganzes" bildet, ist es eine „Nation". Im gleichen Atemzuge werden die aus der Nation ausgeschlossen, die sich nicht nach den Bestimmungen des Gesetzes verhalten. Es wäre reizvoll, die Stereotypen, die Comenius in Bezug auf die „Barbaren" entworfen hat, um ein „zivilisiertes Volk" bestimmen zu können, mit der Bestimmung des Begriffs einer Nation bei Kant zu verbinden. Wenn Kant an eine Nation denkt, so sind damit nicht einfach alle Menschen gemeint, die in einem Gebiet leben, sondern nur die, die sich gesetzeskonform verhalten und die durch einen Geburtszusammenhang verbunden sind. Politische Partizipation steht nicht einfach allen zu, sondern ist an zivilisatorische Bedingungen gebunden. Die Kantische Bestimmung einer Nation kann als paradigmatisch für den damaligen deutschen Sprachraum angesehen werden. Wenn Kant im weiteren Verlauf des Textes die „Volkscharaktere" beschreibt, so tut er dies auch im Zusammenhang mit den Nationalsprachen, die aber nicht das Hauptthema bilden. Es ist Wilhelm von Humboldt, der den Zusammenhang von *Sprache und Nation* in grundlegender Weise weiterentwickelt:

> Das Dasein der Sprachen beweist aber, dass es auch geistige Schöpfungen gibt, welche ganz und gar nicht von Einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbsttätigkeit Aller hervorbrechen können. In den Sprachen also sind, da dieselben immer eine nationelle Form haben, die Nationen, als solche, eigentlich und unmittelbar schöpferisch.[9]

Diese Textstelle gehört zum Kern der Humboldtschen Sprachphilosophie. Sie umfasst zwei Sätze, die ich nacheinander interpretieren möchte. Im

8 Kant, *Werkausgabe*, Bd. 12, 658.
9 Humboldt, *Sprachbau und Entwicklung des Menschengeschlechts*, 410.

ersten Satz wird gesagt, dass es „geistige Schöpfungen“ gebe, die nicht nur von einzelnen hervorgebracht werden können, sondern nur dann entstehen, wenn alle *gleichzeitig* und in *selbsttätiger* Weise etwas tun, in diesem Falle eine Sprache sprechen. Die Realität einer einzelnen Sprache hängt notwendig von der Sozialität ihres Gebrauchs ab. Jede sprechende Person verwendet eine einzelne Sprache als solche, aber immer im Zusammenhang mit anderen Personen, die diese Sprache auch verwenden. In diesem Satz ist ein komplexes Verhältnis zwischen Identität und Differenz gedacht, das sich im Gebrach von Sprache als einem Zugleich von individueller und sozialer Ebene realisiert. Jeder Mensch spricht eine Sprache in individueller Weise, aber nicht im Sinne einer Privatsprache, sondern immer im sozial geteilten Bedeutungsraum einer bestimmten Sprache. Auf dieser Grundlage denkt Humboldt die Entfaltung von Sprachen als individuell-soziale Ereignisse, die durch jeden einzelnen Sprechakt bereichert und auch verändert werden kann. Sprachgebrauch ist immer in bewegter Entfaltung in der Spannung zwischen Identität und Differenz und lässt sich an keinem Punkt fixieren. Dieser Gedanke ist als philosophische Auslegung des Gebrauchs von Sprache bis heute attraktiv.

Im nächsten Satz postuliert Humboldt die Verbindung von einzelner Sprache als einem individuell-sozialen Geschehen und „nationeller Form“ bzw. „Nation“. Wie in der Kantischen Bestimmung deutlich wurde, ist „Nation“ eine begrenzte Einheit, die auf bestimmte menschliche Gruppen bezogen wird.[10] Durch die Verbindung von Sprache und Nation im Sinne des damaligen Sprachgebrauchs *politisiert er seinen philosophischen Gedanken im Sinne der damaligen Nationalsprachenpolitik*.

Dass es genau an diesem Punkt bis heute zu problematischen Verwicklungen kommt, zeigt sich beispielsweise in der auch heute noch selbstverständlich angenommenen Verbindung zwischen *Deutschland* und der *deutschen Sprache*. Bleibt man zunächst im deutschsprachigen Bereich, so treten bereits hier signifikante Probleme hervor. Wenn „Deutsche“, im Sinn der politischen Zuordnung, wie selbstverständlich von der „deut-

10 „Die Nation wird als *begrenzt* vorgestellt, weil selbst die größte von ihnen mit vielleicht einer Milliarde Menschen in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt, jenseits derer andere Nationen liegen. Keine Nation setzt sich mit der Menschheit gleich. Selbst die glühendsten Nationalisten träumen nicht von dem Tag, da alle Mitglieder der menschlichen Rasse (human race) ihrer Nation angehören werden – anders als es in vergangenen Zeiten den Christen möglich war, von einem ganz und gar ‚christlichen‘ Planeten zu träumen.“ Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, 16. Der englische Titel des Buches lautet: *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism* (1983).

schen Sprache“ sprechen und dabei außer Acht lassen, dass in Österreich und in Teilen der Schweiz Deutsch als Amtssprache gesprochen wird, wirken Deutsche in Österreich und der Schweiz schnell arrogant und „nationalistisch“. Die Probleme verschärfen sich, wenn innerhalb Deutschlands verschiedene althergebrachte Sprachen gesprochen werden. Hier spricht man von „Minderheitssprachen“ mit eigener kultureller Identität:

> Nationale Minderheiten sind in Deutschland jene Gruppen deutscher Staatsangehöriger, die im Gebiet der Bundesrepublik Deutschland traditionell – d. h. seit Jahrhunderten – heimisch sind. In der Regel leben sie in ihren angestammten Siedlungsgebieten. Sie unterscheiden sich von der Mehrheitsbevölkerung durch eigene Sprache, Kultur und Geschichte, also eigene Identität, und sind bestrebt, ihre Identität zu bewahren. In Deutschland leben vier anerkannte nationale Minderheiten: die dänische Minderheit, die friesische Volksgruppe, die deutschen Sinti und Roma sowie das sorbische Volk.[11]

In dem kleinen Text wird unterschieden zwischen „Völkern“ mit eigener Sprache und Kultur sowie der jeweiligen Staatsangehörigkeit. Die Integration der Verschiedenheit geschieht durch die Ebene der Staatsangehörigkeit, die formell nicht an eine Sprache oder Kultur gebunden ist, was jedoch in politischen Debatten immer wieder umstritten ist. Das Problem der verschiedenen Sprachen reicht heute aber weit über die geschützten Minderheitssprachen hinaus, da nicht nur die schon „seit Jahrhunderten“ in Deutschland lebenden „Völker“ eigene Sprachen sprechen, sondern in Deutschland inzwischen Menschengruppen mit unübersichtlich vielen Muttersprachen leben. Allein die Gruppen der Türkisch, Kroatisch, Italienisch und Russisch sprechenden Menschen werden immer größer, so dass festgehalten werden muss: Auf der Ebene der verschiedenen Muttersprachen ist Deutschland ein Vielsprachenland.

Dies zeigte sich für mich besonders deutlich in einer Vorlesung zum Thema *Vielfalt der Sprachen und die Philosophie* (WS 2020/21) als ich die Studierenden darum bat, aufzuschreiben, wie viele Sprachen sie beherrschen bzw. gelernt haben. Die Antworten haben mich überrascht, da viele nicht nur zwei, sondern bis zu vier Sprachen muttersprachlich gelernt hatten. Die sprachliche Diversität in deutschen Universitäten ist aber nicht nur auf der Ebene der Studierenden, sondern auch auf der Ebene der Leh-

11 Dieser Text ist auf der Seite der deutschen Bundesregierung zu finden unter dem Amt: *Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten* (Internetquelle).

renden sehr hoch. Dies gilt es in Zukunft verstärkt in Forschung und Lehre zu berücksichtigen. Die flächendeckende Umstellung auf Englisch ist hier sicher nicht die beste und letzte Lösung.

Es zeigt sich im Hinblick auf die alte Verbindung von Nation und Sprache ein hohes politisches Konfliktpotential. Vergleicht man darüber hinaus beispielsweise die deutsche Sprachensituation mit der in den USA, so wird schnell deutlich, dass es dort schon immer eine hohe Anzahl von aktiven Sprachen gegeben hat und wohl auch aus diesem Grunde in den USA *offiziell keine Amtssprache festgelegt ist*. Bezieht man die Sprachen mit ein, die vor der Kolonisierung im Gebiet der heutigen USA gesprochen wurden, so gibt es dort mehrere hundert gesprochene Sprachen. Unser Bild von den USA, dass dort nur Englisch gesprochen würde, ist schlicht falsch, selbst wenn das Englische die mit Abstand dominanteste Sprache ist, die von den Kolonisten nach Amerika gebracht und zur herrschenden Sprache gemacht wurde.

2. Sprachenkolonialismus

Die Stellung des Englischen in der heutigen Welt ist Ergebnis einer langen kolonialen Eroberungs- und Besiedlungsgeschichte. Die USA, Kanada und Australien scheinen heute wie selbstverständlich englischsprachig zu sein. Aber im Hintergrund dieser Länder schwelt bis heute der Konflikt mit den Menschen, die vor der Ankunft der Eroberer dort gelebt haben.[12] In Ländern wie Indien und in den Ländern Afrikas wie Nigeria, Ghana, Kenia, Namibia und Sambia, in denen Englisch weiterhin eine Amtssprache ist, verwickeln sich bis heute koloniale und dekoloniale Interessen. Ähnliches kann gesagt werden für das Spanische und Portugiesische, die zu den herrschenden Sprachen in Mittel- und Südamerika geworden sind. Das Französische hat weiterhin eine wichtige Stellung in Kanada, in Ländern Afrikas wie Mali, Niger, Kongo und Guinea, aber auch in verschiedenen arabischsprachigen Ländern wie Marokko, Tunesien und Algerien. Fakt ist, dass die europäischen Sprachen sich durch die europäische Expansion über die ganze Welt verteilt haben und es dort bis heute aufgrund dieser kolonialen Realität zu großen kulturellen und politischen Verwicklungen

12 Vgl. Schellhammer, *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für die Begegnung mit Fremdem*. Schellhammer geht in ihrer Analyse von einer konkreten Geschichte bei einer Anhörung in Kanada im Rahmen der *Truth and Reconciliation Commission* aus, in der eine Frau von ihrer Situation kultureller Entfremdung berichtet.

kommt. Ich möchte im Folgenden nur ein Beispiel ausführlicher vorstellen, das für den vorliegenden Kontext besonders aufschlussreich ist.

Ngũgĩ wa Thiong'o (geb. 1938) ist heute einer der bekanntesten Literaten und Intellektuellen aus Afrika. Geboren in Kenia wuchs er in der Phase beginnender Dekolonisierung in Afrika auf. Kenia war kurzzeitig von 1885 bis 1890 deutsche Kolonie und ab 1890 bis 1963 in britischer Verwaltung. 1963 wurde Kenia durch die ersten Wahlen politisch unabhängig. Ngũgĩs Lebens- und Bildungsweg ist eng mit der kolonialen Situation Kenias verbunden. Im Jahr 1986 veröffentlichte er in englischer Sprache einen Meilenstein der dekolonialen Reflexion: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. In diesem Buch beschreibt er unter anderem seine persönlichen Erfahrungen, die er während seiner Schulbildung im Zusammenhang mit der eigenen Muttersprache Gĩkũyũ und der englischen Sprache als der Sprache der Kolonialherren machte:

> Ich wurde in eine große Bauernfamilie hineingeboren: Vater, vier Frauen und ungefähr achtundzwanzig Kinder. Außerdem gehörte ich, wie alle anderen in dieser Zeit, auch zu einer umfassenderen Großfamilie und zur gesamten Gemeinschaft. Während wir auf dem Feld arbeiteten, sprachen wir Gĩkũyũ. Zu Hause und außerhalb unseres Heims sprachen wir Gĩkũyũ. Ich kann mich lebhaft an die Abende erinnern, da am Feuer Geschichten erzählt wurden. Meistens waren es die Erwachsenen, die den Kindern erzählten, aber jeder war mit Interesse und Eifer bei der Sache. […] So lernten wir, Wörter ihrer Bedeutung und Nuancen wegen zu schätzen. Sprache war keine bloße Wortfolge. Sie besaß eine suggestive Kraft, die über die unmittelbare und lexikalische Bedeutung hinausging. Unsere Wertschätzung der suggestiven, magischen Macht der Sprache wurde durch die Spiele verstärkt, die wir in Form von Rätseln, Sprichwörtern, den Austausch von Silben oder die sinnfreie, aber musikalische Anordnung von Worten mit den Wörtern spielten.[13]

Aufgewachsen in einer Sprache, die in Kenia bis heute von mehreren Millionen Menschen gesprochen wird, entwickelte sich bei Ngũgĩ schon früh ein Gefühl für die Kraft der eigenen Muttersprache und für ihre sozialen Bindekräfte. Diese sprachliche Primärsozialisation wurde durch den Eintritt in die Schule durchkreuzt:

---

13 Ngũgĩ, *Dekolonisierung des Denkens – Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur*, 42 f.

> Und dann kam ich in die Schule, in eine koloniale Schule, und diese Harmonie wurde gebrochen. Die Sprache meines Unterrichts war nicht länger mehr die Sprache meiner Kultur. Ich ging zunächst auf die Kamaandura, die von Missionaren geführt wurde, und dann auf eine andere Schule, die Maangum hieß und von Nationalisten unterhalten wurde, die sich um die *Gĩkũyũ Independant and Karinga Schools Association* gruppierten. Das Gĩkũyũ war hier weiterhin Unterrichtssprache. Das erste Mal, dass ich für mein Schreiben gelobt wurde, geschah für einen Aufsatz auf Gĩkũyũ. In den ersten vier Jahren meiner Schulzeit blieb also die Harmonie zwischen der Sprache meiner formalen Bildung und der Sprache der Bauerngemeinschaft in Limuru erhalten. Nach der Verkündung des Ausnahmezustands in Kenia 1952 wurden alle Schulen, die von patriotischen Nationalisten unterhalten wurden, vom Kolonialregime übernommen und dem *District Education Board* unterstellt, in dem Engländer den Vorsitz hatten. Englisch wurde zur Unterrichtssprache meiner formalen Bildung. Das Englische wurde in Kenia zu weit mehr als nur einer Sprache: Es wurde die Sprache und alle anderen hatten sich vor ihr in Ehrerbietung zu verneigen.[14]

In der letzten Passage wird deutlich, welches Bild die Kolonialsprachen bis heute im Kontext afrikanischer Staaten erzeugen. Sie gelten als die Sprachen der „hohen Bildung", so dass auf sprachlicher Ebene die europäische Zivilisierungsmission und Kolonialisierung ungebrochen weiterwirken. Trotz staatlicher Unabhängigkeit ist nicht nur die wirtschaftliche Situation, sondern auch die sprachpolitische Dimension von kolonialen Strukturen geprägt. Dass die Sprachen selbst ein effektives Mittel der Kolonisierung waren, wird in den Debatten um politische Unabhängigkeit zu oft vergessen und nicht ernst genommen. Denn in dieser Situation war Ngũgĩ gezwungen, um überhaupt Anerkennung gewinnen zu können, seine literarischen Werke zunächst in englischer Sprache zu verfassen.[15] In den 1960er Jahren kam es zu folgender Situation:

> 1962 wurde ich zu jenem historischen Treffen afrikanischer Schriftsteller am Makerere University College in Kampala in Uganda eingeladen. Auf der Teilnehmerliste standen die meisten der Namen, die seither in der ganzen Welt Gegenstand wissenschaftlicher Abhandlungen geworden sind. […] Der Titel ‚Eine Konferenz afrikanischer Schriftsteller englischer Sprache' schloss automatisch all jene aus, die in afrikanischen Sprachen schrieben. […] Die Dis-

14 Ebd., 44.
15 Ngũgĩ, *Weep Not, Child*, 1964.

> kussionen über den Roman, die Kurzgeschichte, über Dichtung und Theater fußten auf Auszügen englischsprachiger Arbeiten und schlossen damit die großen Werke in Kiswahili, Zulu, Yoruba, Arabisch, Amharisch und anderen afrikanischen Sprachen aus. Dennoch: Die Präliminarien waren kaum vorüber, da widmete sich diese ‚Konferenz afrikanischer Schriftsteller englischer Sprache' trotz des Ausschlusses der Schriftsteller und der Literatur in afrikanischen Sprachen dem ersten Tagesordnungspunkt: ‚Was ist afrikanische Literatur?' […] Eine lebhafte Debatte schloss sich an: Handelte es sich dabei um Literatur über Afrika oder über die afrikanische Erfahrung? War sie Literatur, die von Afrikanern geschrieben wurde? Wie stand es um einen Nicht-Afrikaner, der über Afrika schrieb: War sein Werk zur afrikanischen Literatur zu zählen? Was, wenn ein Afrikaner sein Werk in Grönland spielen ließ: Zählte es ebenfalls zur afrikanischen Literatur? Oder waren afrikanische Sprachen das Kriterium? Wenn ja, wie verhielt es sich mit dem Arabischen, war es nicht eine Afrika fremde Sprache? Was war mit dem Englischen oder Französischen, die afrikanische Sprachen geworden waren? Was, wenn ein Europäer in einer afrikanischen Sprache über Afrika schrieb? Was … wenn … wie … dies oder jenes, nur das eine Thema nicht: die Herrschaft der Sprachen des imperialistischen Europa über unsere Sprachen und Kulturen.[16]

Diese Diskussionen von damals zeigen, wie schnell die Fragen nach der „eigenen" Sprache zu Fragen der eigenen „Identität" führen. Es kehrt hier das zurück, was Wilhelm von Humboldt über den Zusammenhang von Sprache und Nation gedacht hatte, allerdings in der geschilderten Situation unter den Bedingungen der Kolonialisierung. Dass einzelne Sprachen eine soziale Bindungskraft besitzen, kann kaum bestritten werden. Wie aber genau die Dimensionen der verschiedenen Sprachen sich mit dem Politischen verbinden, ist heute in einer dekolonialen Sprachenphilosophie weiter zu reflektieren.[17] Ngũgĩ verbindet mit dieser Reflexion explizit sein Motiv einer *Dekolonisierung des Denkens* (Decolonising the Mind). Er selbst hat seine Muttersprache Gĩkũyũ später als Mittel des politischen Kampfes um Unabhängigkeit eingesetzt:

> 1977 begann ich auf Gĩkũyũ zu schreiben, nachdem ich siebzehn Jahre lang Bestandteil der afro-europäischen Literatur gewesen war, in meinem Fall der afro-englischen Literatur. […] Ich glaube, dass mein Schreiben auf

16 Ngũgĩ, *Dekolonisierung des Denkens*, 37.

17 2019 erschien der erste Band des *Journal of Postcolonial Linguistics*. Die ersten dort veröffentlichten Aufsätze sind vielversprechend.

> Gĩkũyũ, einer kenianischen Sprache, einer afrikanischen Sprache, fester Bestandteil des antiimperialistischen Kampfes der kenianischen und afrikanischen Völker ist. Unsere kenianischen Sprachen – das heißt die Sprachen der vielen Nationalitäten, die Kenia ausmachen – sind in den Schulen und Universitäten mit negativen Eigenschaften wie Rückständigkeit, Unterentwicklung, Erniedrigung und Strafe in Zusammenhang gebracht worden. Wir, die wir dieses Schulsystem durchlaufen haben, sollten aus ihm mit Hass auf das Volk und die Kultur und die Werte der Sprache abgehen, für die wir täglich gedemütigt und bestraft wurden. Ich möchte jedoch nicht, dass kenianische Kinder in dieser vom Imperialismus aufgezwungenen Tradition der Verachtung für die Kommunikationsmittel aufwachsen, die von ihren Gemeinschaften und in ihrer Geschichte entwickelt worden sind. Ich möchte, dass sie die koloniale Entfremdung hinter sich lassen.[18]

Inzwischen sind vor allem in Afrika und Mittel- und Südamerika intensive Bemühungen zu beobachten, die Frage nach der Vielfalt der Sprachen im politischen Zusammenhang neu zu durchdenken und zu gewichten.[19] Die verschiedenen Sprachen werden auch für die Entwicklung der Philosophie im 21. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielen, ganz entgegen der verbreiteten Ansicht, dass sich bald der gesamte Diskurs ins Englische verlagern werde. Die schon seit langem hohe Produktivität in chinesischer und japanischer Sprache im Bereich der akademischen Philosophie zeigt hier nur die Spitze eines Eisberges, der wohl bald noch stärker sichtbar werden wird.

3. Vielfalt der Sprachen und die Philosophie

Es war Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), der die philosophische Bedeutung der Mehrsprachigkeit in der Philosophie gesehen und selbst ein philosophisches Œuvre in verschiedenen Sprachen hervorgebracht hat. Er bemerkt das Folgende zu den verschiedenen Sprachen in ihrer Bedeutung für die Philosophie:

> Wenn die Lateiner, die Griechen, die Hebräer und Araber einmal erschöpft sein werden, so werden die Chinesen, die noch alte Bücher besitzen, an die Reihe kommen und der Wißbegierde unserer Kritiker Stoff geben. Ohne

18 Ngũgĩ, *Dekolonisierung des Denkens*, 66.

19 Marten, *Sprach(en)politik. Eine Einführung*; Cornonel-Molina et al. (Hg.), *Indigenous Language Revitalization in the Americas*; Wolff, *Die afrikanischen Sprachen im 21. Jahrhundert. Herausforderungen an Politik und Wissenschaft* (Internetquelle).

> hier von manchen alten Büchern der Perser, der Armenier, der Kopten und Brahmanen zu reden, die man mit der Zeit aus der Verborgenheit ziehen wird, *um keine Aufklärung zu vernachlässigen*, die das Altertum uns durch die Überlieferung der Lehrmeinungen und durch die Geschichte der Tatsachen geben kann. Und wenn es kein altes Buch mehr zu prüfen geben wird, so werden die Sprachen an die Stelle der Bücher treten, denn sie sind die ältesten Denkmähler des menschlichen Geschlechts. Man wird mit der Zeit alle Sprachen des Weltalls aufzeichnen, sie in Wörterbücher und Grammatiken bringen und *miteinander vergleichen*, und dies wird vom größten Nutzen sowohl für die Erkenntnis der Dinge sein […] als auch für die Erkenntnis unseres Geistes und der wunderbaren Mannigfaltigkeit seiner Verrichtungen. Nicht zu reden von dem Ursprung der Völker, den man mittels begründeter Etymologien, welche die Sprachvergleichung am besten liefern kann, erkennen wird.[20]

In der Perspektive der europäischen Expansion kann der ins Universale reichende Gedanke von Leibniz in seiner Ambivalenz gesehen werden. Einerseits sind durch die Missionslinguistik und die immer weiter ausgreifende sprachwissenschaftliche Forschung in Europa immer mehr Sprachen beschrieben und „grammatikalisiert" und damit auch als Schatz menschlichen Wissens erschlossen worden. Das Modell für diese Grammatikalisierungen lieferte aber häufig die lateinische Sprache, so dass beispielsweise in der grammatischen Beschreibung des Japanischen bestimmte sprachliche Phänomene durch das theoretische Raster fielen, da es diese in der lateinischen oder in anderen europäischen Sprachen nicht gab. Um diese komplizierten Probleme philosophisch zu analysieren, ist eine *dekoloniale Philosophie der Grammatik* notwendig, die davon ausgeht, dass eine bestimmte Grammatik die Beschreibung einer Sprache aus einer bestimmten theoretischen Perspektive ist, und eine universale Grammatik letztlich die konkreten Unterscheidungen und Wirkweisen der Einzelsprachen nicht zum Ausdruck bringen kann.[21]

Seit dem 16. Jahrhundert hat sich in der europäischen Philosophie eine *Philosophie der Sprachen* entwickelt, die bis heute von besonderer Bedeutung für die Dekolonisierung des Denkens sein kann. Wenn man die Sprachen erstens nicht einfach und direkt mit nationaler Identität verbindet, zweitens sie als Medien der Welterfahrung und -gestaltung ernst nimmt

20 Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, 384 f.

21 Köller, *Philosophie der Grammatik. Vom Sinn grammatischen Wissens*; Stetter, *Schrift und Sprache*.

und drittens die Vielfalt der Sprachen nicht als Mangel, sondern als Bereicherung erfahren kann, ist die Vielfalt der Sprachen eine zentrale Dimension gegenwärtigen Philosophierens. Derzeit ist mir keine andere als die europäische philosophische Tradition bekannt, die in so hohem Maße die Vielfalt der Sprachen philosophisch erschlossen hätte. Die Beispiele aus dem letzten Abschnitt haben gezeigt, wie wichtig diese Dimension auch für die politischen Prozesse ist. Mir scheint es wichtig, die philosophische und die politische Dimension zwar immer gemeinsam im Auge zu behalten, aber gleichzeitig ist es notwendig, die einzelnen Sprachen als Medien des Philosophierens zu durchdenken, ohne damit zugleich Identitätspolitik treiben zu wollen. Ebenso wichtig ist es aber, dass Menschen weltweit dazu ermutigt werden – dem Beispiel Ngũgĩs folgend – in eigenen Sprachen ihr Philosophieren zu entwickeln.

Die Philosophie im Kontext Afrikas ist in den letzten Jahrzehnten in diesem Sinne neue Wege gegangen. Ich möchte hier nur zwei Beispiele anführen, die mir auch in methodischer Hinsicht von besonderer Bedeutung zu sein scheinen. Bereits 2007 veröffentlichte Alena Rettová ihr Buch *Afrophone Philosophies. Reality and Challenge*, in dem sie versucht, afrikanische Sprachen auch im Hinblick auf die Geschichte Afrikas ernst zu nehmen. Ihre Argumentation zentriert sich auf die Sprachen und nicht auf „nationale Philosophien", gegen die sie sich durch die Fokussierung auf die Sprachen als Medien des Philosophierens abgrenzt:

> *Afrophone philosophies* or *Afrophone philosophical discourses* are those discourses conducted in African languages that fulfill the function of philosophy in given African societies, that is, that are the site where philosophical reflexion takes place. […] The term 'Afrophone philosophies' avoids the restrictions or unsuitable connotations of the alternatives, such as 'traditional philosophy' […], 'indigenous philosophy' […], 'culture philosophy' […], 'folk philosophy', 'sage philosophy' […] or 'local philosophy' […], let alone 'ethnophilosophy' or 'ethnic philosophy'. […] The term 'Afrophone philosophies' lays great emphasis on language. The criterion of language is a simple one, yet, it is a very effective method of differentiation. It is also a very important distinction. Language is not a mere means of communication. Individual languages are embedded in specific cultural contexts and different languages contain, so to speak, 'by default', different conceptual schemes.[22]

22 Rettová, *Afrophon Philosophies. Reality and Challenge*, 38 f.

Rettová sieht in der Wendung „afrophone Philosophien“ die Möglichkeit, sich von verschiedenen Unterscheidungs- und Beschreibungsmöglichkeiten zu verabschieden. Sie versucht die Tätigkeit des Philosophierens strikt mit einer bestimmten Sprache zu verbinden und nicht mit Völkern, geographischen Gebieten usw. Auch mir scheint es eine wichtige Möglichkeit zu sein, in Zukunft von einem deutschsprachigen, japanischsprachigen, englischsprachigen, arabischsprachigen usw. Philosophieren zu sprechen, um die Philosophie nicht länger an kulturelle, geographische oder nationale Grenzen zu binden. Die einzelnen Sprachen bilden im Vergleich zu nationalen Zuschreibungen Diskursräume, in denen selbstverständlich nicht nur „Einheimische“ tätig sind. So wie in englischer Sprache inzwischen Menschen der verschiedensten Herkunft philosophieren und akademisch tätig sind, so gehört auch die japanische Sprache nicht nur „den Japanern“ als ein mögliches Medium des Philosophierens. Einzelne Menschen können in diesem Sinne in verschiedenen Sprachen philosophieren und ihre Gedanken entwickeln, was auch in der Vergangenheit immer wieder vorgekommen ist.[23] Die Orientierung an verschiedenen Sprachen löst sicher nicht alle Probleme in der Einteilung verschiedener Philosophien, aber sie macht es möglich, bestimmte Phänomene zeitgenössischen Philosophierens besser analysieren zu können. Sprachen können so zu *kulturellen Multituden* werden, in denen Menschen mit verschiedensten kulturellen Hintergründen tätig sind. Diese Vielfalt hat sich gerade in der englischen Sprache zu einer eigenen politischen Dimension der dekolonialen Kritik entfaltet, die eigens reflektiert wird.[24] Die Situation der sprachlichen Kolonisierung erzeugt somit aus sich selbst eine neue und perspektivenreiche Dynamik.

Für den Kontext Afrika sei abschließend noch ein wichtiges Buch erwähnt, in dem erstmalig Texte in afrikanischen Sprachen inklusive ihrer englischen Übersetzung publiziert wurden. Die Anthologie *Listening to Ourselves. A Multilingual Anthology of African Philosophy* eröffnet die Möglichkeit für Menschen,[25] in deren Muttersprachen die Texte geschrieben sind, sich ermutigt zu fühlen, in afrikanischen Sprachen zu schreiben und zu publizieren. Zugleich bietet das Buch die Möglichkeit für Englischsprachige, andere Sprachwelten kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

---

23 So liegt beispielsweise inzwischen von Philosophen wie Enrique Dussel und Ryōsuke Ōhashi ein größeres Œuvre in verschiedenen Sprachen vor.

24 Ashcroft et al. (Hg.), *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature*.

25 Jeffers (Hg.), *Listening to Ourselves. A Multilingual Anthology of African Philosophy*.

Die verschiedenen Sprachen können in philosophischer Perspektive als jeweilige Protophilosophien angesehen werden.[26] Denn jede Sprache bietet ein komplexes Ausdrucks- und Strukturierungsgerüst, in das wir durch den Spracherwerb schon früh hineinwachsen. Alle Menschen lernen ihre Muttersprache bzw. ihre Muttersprachen zunächst von anderen Menschen, so dass die jeweilige Sprache im Rahmen einer Sprachgemeinschaft als selbstverständliches Medium der Verständigung vorausgesetzt ist. Wir sind aber nicht einfach in eine Sprache eingesperrt, sondern können in jeder einzelnen Sprache auch über die Sprache als Medium der Verständigung reflektieren. Die *Selbstreflexivität von Sprache in jeder Sprache* ist die erste Möglichkeit, über die Strukturierungsmöglichkeiten einer bestimmten Sprache nachzudenken. Ist man in zwei oder mehr Sprachen zuhause, so ist ein *selbstreflexiver Vergleich zwischen verschiedenen Sprachen* möglich, wodurch die Strukturierungsmöglichkeiten und Verschiedenheit einzelner Sprachen noch deutlicher werden. In diesem Sinne fungieren einzelne *Sprachen als Prototheorien der Wirklichkeit*, in die wir aber nicht theoretisch, sondern sprachpraktisch zu Beginn unseres Lebens eingeführt werden.[27] Aus dieser Perspektive ist jede einzelne Sprache als solche bereits ein protophilosophischer Beitrag zur Wirklichkeitserschließung und daher als solche von philosophischer Relevanz. Geht man von diesem Gedanken aus, ist das Ziel nicht die Universalsprache für alle, sondern ein *mehrsprachiges Philosophieren, zu dem alle Sprachen einen gewichtigen Beitrag leisten können*.

Durch die Erschließung vieler Sprachen im Rahmen der europäischen Expansion ist vor allem in der Sprachwissenschaft die Methode des Vergleichs seit dem 19. Jahrhundert zu einer zentralen Vorgehensweise geisteswissenschaftlicher Forschung geworden.[28] Der Vergleich etablierte sich aber auch in anderen Wissenschaften wie der Medizin, wo er explizit für rassistische Abwertungen genutzt wurde. Auch wenn der Akt des Vergleichens bereits seit Leibniz eine philosophische Auslegung erfahren hatte, so entwickelt sich eine explizit *komparative Philosophie* erst seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit hat sich das Spektrum der Philosophie und der Philosophiegeschichte laufend erweitert, ein Prozess, den ich in den folgenden Kapiteln reflektieren werde.

---

26 Ich verstehe *Protophilosophie* im Zusammenhang mit seiner Verwendung in der Erlanger Schule, allerdings hier nicht primär auf Alltagspraktiken bezogen, sondern die alltägliche Praxis einzelner Sprachen.

27 Dies bildet bei Wittgenstein den Zusammenhang von Sprache und Lebensform.

28 Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*.

VIII. Komparatives, interkulturelles und dekoloniales Philosophieren

Auch wenn die europäische Philosophiegeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert das Fach Philosophie[1] immer stärker allein auf die europäische Philosophie nach dem Schema Antike, Mittelalter, Neuzeit festlegte,[2] so gab es schon vorher auch andere Stimmen. Bereits Gottfried Wilhelm Leibniz[3] und Christian Wolff (1679–1754)[4] haben sich intensiv mit China auseinandergesetzt. Zudem entwickelte Leibniz die Dimension des Vergleichs in philosophischer Hinsicht.[5] Bei Wilhelm von Humboldt finden wir die vergleichende Perspektive ausgebaut in einem größeren Text mit dem Titel *Plan einer vergleichenden Anthropologie*. Humboldt entwickelt dort den Gedanken, dass sich das Bild vom Menschen durch ein vergleichendes Vorgehen erweitern und immer wieder erneuern lasse. Auch wenn im 18. Jahrhundert bereits vielversprechende Ansätze für eine produktive Erweiterung der Philosophie über den europäischen Rahmen hinaus vorlagen, verschlossen sich diese Türen zunächst wieder innerhalb des Fachs Philosophie durch die Historisierung der Philosophie im Namen der Vernunft. Im 20. und 21. Jahrhundert entwickelten sich Gegenströmungen, die die Öffnung der europäischen Philosophie aktiv vorantrieben, von denen ich im Folgenden drei einbeziehen möchte.

Der Gedanke eines vergleichenden Vorgehens in der Philosophie, der auch über den Rahmen Europas hinausführte, wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Rahmen der *komparativen Philosophie* wieder aufgegriffen. Teilweise in Abgrenzung zu dieser Strömung entwickelte sich im deutschsprachigen Raum seit den 1990er-Jahren das Feld der *interkulturellen Philosophie*, in dem weniger ein vergleichendes als vielmehr ein „polylogisches" Vorgehen ins Zentrum rückte. Etwa gleichzeitig kamen vor allem außerhalb Europas Debatten auf, die heute mit den Stichwörtern „postkolonial" und „dekolonial" verbunden werden. Im Folgenden möchte ich einige Linien dieser Debatten in Erinnerung rufen, um verschiedene

1 Das „Fach Philosophie" entstand an den Universitäten erst durch die Philosophiegeschichtsschreibung: Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*.

2 Wimmer, *Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis*.

3 Leibniz, *Novissima Sinica / Das Neueste von China*.

4 Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*.

5 Borsche, *Die Säkularisierung des tertium comparationis. Eine philosophische Erörterung der Ursprünge des vergleichenden Sprachstudiums bei Leibniz und Humboldt*.

methodische Herangehensweisen zu markieren, die aus meiner Sicht *alle* einen wichtigen Beitrag zur dekolonialen Transformation des Philosophierens leisten können.

1. Komparatives Philosophieren

Auf dem *4. Internationalen Kongress für Philosophie* in Bologna (1911)[6] wird erstmalig in der europäischen Philosophie ein Vortrag von Paul Masson-Oursel (1882–1956) zum Thema *Objet et méthode de la philosophie compareé* gehalten. Masson-Oursel hatte neben der Philosophie Sanskrit, Tibetisch, Chinesisch und Arabisch studiert und bezog seine Sprachkenntnisse unter der Bezeichnung „vergleichende Philosophie" in die philosophische Arbeit ein. 1923 erschien sein Buch *La philosophie comparée* (Paris 1923), das bereits 1926 in englischer Fassung unter dem Titel *Comparative Philosophy* vorlag. Einige Jahre später wurde diese neue Disziplin der Philosophie durch Charles A. Moore (1901–1967) an der Universität Hawai'i institutionalisiert, unter anderem durch die *East-West Philosophers' Conferences*, die seit 1939 bis heute dort stattfinden. Zudem begründete Moore 1951 die bis heute wichtigste philosophische Zeitschrift für komparative Philosophie mit dem Titel *Philosophy East and West*.[7] Schon früh war es am Institut für Philosophie in Hawai'i üblich, dass Professuren für indische, chinesische und japanische Philosophie neben anderen für europäische Philosophie existierten, eine Tradition, die bis heute fortbesteht. In Deutschland war es Paul Deussen, der in den 1880er-Jahren am damaligen Institut für Philosophie in Berlin zu einem Thema der indischen Philosophie habilitierte und 1889 in Kiel eine Professur für Philosophie erhielt und dort auch zu Themen der indischen Philosophie lehrte und forschte. 1911 begründete er das Schopenhauer-Jahrbuch, in dem 1928 ein Sonderband zum Thema *Europa und Indien* publiziert wurde. In einem Aufsatz brachte der Indologe und Philosoph Stanislaw Schayer den Sinn komparativer Philosophie bereits damals zukunftsweisend auf den Punkt:

---

6 Zur Geschichte der *Internationalen Kongresse* seit 1900, die ab 1973 den Namen *Weltkongresse für Philosophie* trugen, vgl. Elberfeld, *Globale Wege des Denkens im 20. Jahrhundert. Die Weltkongresse für Philosophie 1900–2018*.

7 Die Zeitschrift hatte während ihres Bestehens drei verschiedene Untertitel: *A Quarterly Journal of Oriental and Comparative Thought* (1951–1968), *A Quarterly Journal of Asian and Comparative Thought* (1969–1991), *A Quarterly of Comparative Thought* (1991 ff.). Die Untertitel zeigen eine wechselnde Bezeichnungspolitik.

> [Den] Hauptwert [der indischen Philosophie] für unsere Gegenwart erblicke ich darin, dass das Studium der indischen Gedanken zu einer ‚techne maieutike' werden kann, dass es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: dass es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert.[8]

Nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt die komparative Philosophie einen internationalen Aufschwung, so dass auch in Japan, Indien und anderen Ländern Arbeiten in komparativer Perspektive entstanden. Es wurden beispielsweise die Tugendethik bei Aristoteles und im Konfuzianismus, die Logik in Indien und Europa, das Verständnis des Menschenseins in Europa, Indien, China und Japan oder verschiedene erkenntnistheoretische Ansätze in Indien, China und Europa miteinander verglichen. Das Themenspektrum öffnete sich immer weiter, blieb aber weitgehend auf den Vergleich zwischen der älteren europäischen auf der einen Seite und der älteren indischen, chinesischen und japanischen Philosophie auf der anderen Seite beschränkt. Bald entstanden ausgehend vom Institut in Hawai'i lebendige Debatten über die Methoden komparativer Philosophie und den Sinn und Zweck dieses Vorgehens.[9] In Deutschland erfolgte die Rezeption erst ab den 1990er-Jahren[10] und stand dann bald in Konkurrenz zu dem, was ab 1990 im deutschsprachigen Raum „interkulturelle Philosophie" hieß. An der komparativen Philosophie wurde damals vor allem kritisiert, dass sie sich nur auf die älteren Traditionen der Philosophie in Europa, Indien, China und Japan beziehe und daher die zeitgenössischen Debatten zu wenig beachte. Diese Kritik wurde aufgenommen und man bemühte sich den Rahmen komparativen Philosophierens an die gegenwärtigen Diskurse anzupassen.[11] Das komparative Vorgehen ist meines Erachtens noch immer sinnvoll, wenn es methodisch reflektiert geschieht, um bestimmte philosophische Fragestellungen zu sondieren und um Thementableaus für mögliche Öffnungen des Philosophierens über den europäischen Rahmen hinaus zu eruieren. Dennoch hat sich der Diskurs in verschiedene Richtungen weiter entfaltet unter dem Stichwort *interkulturelle Philosophie*.

---

8 Schayer, *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*, 60.

9 Vgl. Elberfeld, *Forschungsbibliographie zur „komparativen Philosophie"*.

10 Elberfeld et al. (Hg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*.

11 Chakrabarti/Weber (Hg.): *Comparative Philosophy without Borders*.

2. Interkulturelles Philosophieren

Als im Jahr 1990 das Buch *Interkulturelle Philosophie* des Wiener Philosophen Franz Wimmer publiziert wurde, schien die Zeit im deutschsprachigen Raum reif für eine neue Bezeichnung, die es zwar schon länger gegeben hatte,[12] die aber im Fach Philosophie noch nicht rezipiert worden war. Als dann im Jahr 1992 von Ram Adhar Mall die *Deutsche Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* und 1994 von Franz Wimmer die *Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* gegründet wurden, entstand eine lebendige Zusammenarbeit zwischen vielen Philosophierenden, die versuchten, die Öffnung der europäischen Philosophie für außereuropäische Perspektiven voranzutreiben. Dabei standen von Anfang an nicht nur asiatische, sondern auch die Philosophie in Afrika und Lateinamerika mit im Zentrum der Aufmerksamkeit.[13] Als 1998 die erste Nummer des *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* erschien, eröffnete sich ein ganz neues Themenspektrum auch in interkultureller Perspektive. Einzelhefte zu Themen wie Konsensethik in Afrika, interkulturelle Geschichten der Philosophie, Menschenrechte in interkultureller Perspektive, Geschlechterdifferenz, Migration, Natur, Übersetzung, Gesundheit und Heilung usw. diskutieren bis heute verschiedene philosophische Fragen im Sinne eines interkulturellen Polylogs, wobei von Anfang an auch auf die interkulturelle Ausgewogenheit der zu Wort kommenden Stimmen geachtet wurde. Auch die Reihen *Studien zur Interkulturellen Philosophie* bei Rodopi und *Welten der Philosophie* im Alber-Verlag trugen zur Etablierung interkultureller Debatten in der Philosophie bei. Damals wurde die interkulturelle Philosophie vor allem am Institut für Philosophie in Wien institutionalisiert, was bis heute der Fall ist.

Neben Ram Adhar Mall[14] und Franz Wimmer[15] sind es beispielsweise Elmar Holenstein,[16] Heinz Kimmerle,[17] Raúl Fornet-Betancourt,[18] Georg

---

12 Elberfeld, *„Intercultural", „Multicultural", „Transcultural". Zur methodischen Transformation der Wissensordnungen im 20. Jahrhundert*.

13 Wimmer (Hg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*.

14 Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*.

15 Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*.

16 Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Es handelt sich um einen Atlas, in dem die Weltgeschichte der Philosophie durch verschiedene Karten sichtbar gemacht wird.

17 Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*.

18 Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und*

Stenger,[19] Monika Kirloskar-Steinbach[20] und Anke Graneß[21] die das interkulturelle Denken im deutschsprachigen Raum repräsentieren. Inzwischen sind verschiedene Einführungen erschienen, die einen Überblick über das thematisch stark angewachsene Feld schaffen. Von Anfang an sorgte in diesen Diskursen auch die konkurrierende Bezeichnung „transkulturelle Philosophie" dafür, dass das Feld sich in einzelne Gruppen und Richtungen zersplitterte, die aber die Differenzen nicht produktiv machen konnten. Es ist bedauerlich, dass immer wieder in bestimmten Diskursfeldern Bezeichnungskonkurrenzen entstehen, die die gemeinsame thematische Arbeit erschweren oder gar verhindern. Allein die Nennung eines bestimmten Stichworts oder eines Namens kann dazu führen, dass man nicht mehr gehört oder beachtet wird.

Hinter der Entstehung interkultureller Philosophie in Deutschland stehen auch persönliche Geschichten, von denen ich hier zwei erwähnen möchte. Heinz Kimmerle war zunächst ein etablierter Hegel-Forscher in Bochum, bei dem sich nach der Lektüre von Derrida Zweifel an einer Einheitsphilosophie Hegelscher Prägung einstellten. Durch persönliche Umstände kam er mit afrikanischer Philosophie in Berührung. Danach baute er Kontakte zu Kolleginnen und Kollegen im Kontext der afrikanischen Philosophie auf. Diese Begegnungen ließen ihn zu einem Spezialisten im Feld der afrikanischen Philosophie werden, einem Bereich, der von Hegel noch als „geschichtslos" aus der Geschichte überhaupt ausgeschlossen wurde.

Die Lebensgeschichte von Ram Adhar Mall ist noch enger mit der Entstehung interkultureller Philosophie in Deutschland verbunden.[22] 1937 in Indien geboren, machte er Ende der 1950er-Jahre seinen Abschluss im Fach Philosophie in Kalkutta. Bereits 1963 promovierte er über die Philosophie David Humes an der Universität zu Köln. Später arbeitete er am Husserl-Archiv in Köln und wollte dort habilitieren. Damals war es in Köln üblich, dass alle Ordinarien persönlich gefragt werden mussten, ob sie einer Habilitation zustimmen würden. Mall musste auch dem damaligen Ordi-

---

Interkulturalität

19 Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*.

20 Kirloskar-Steinbach et al. (Hg.), *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe / Intercultural Discourse – Key and Contested Concepts*.

21 Graneß, *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*.

22 Die folgende Geschichte wurde von Mall persönlich vorgetragen in einem öffentlichen Vortrag an der Universität Hildesheim während der Feier zur Verleihung der Ehrendoktorwürde.

narius für Philosophie Karl-Heinz Volkmann-Schluck diese Frage stellen. Dieser wehrte das Anliegen von Anfang an ab mit der Bemerkung: „Aber Sie sind doch Inder“. Worauf Mall mit der Gegenbemerkung antwortete, dass doch die europäischen Forscher die indische Philosophie auch intensiv bearbeitet und verstanden hätten. Darauf entgegnete Volkmann-Schluck abschließend: „Aber das ist ja etwas Anderes“. Mall war es aufgrund dieser rassistisch motivierten Ausschließung nicht möglich, in Köln zu habilitieren, obwohl der angesehene Phänomenologe Ludwig Landgrebe dies gewünscht hatte. Dieses Beispiel zeigt, dass hinter bestimmten Wörtern Lebensgeschichten stehen, die zu philosophischen Überzeugungen führen. Dies ist in hohem Maße auch für die Wörter „postkolonial“ und „dekolonial“ zutreffend. Es sind Wörter, deren Gebrauch häufig mit persönlichen Leidensgeschichten verbunden sind, was im akademischen Diskurs kaum noch auftaucht, vor allem dann, wenn die betreffenden Begriffe zu akademischen Modewörtern werden.

3. Dekoloniales Philosophieren

Im 20. Jahrhundert hat es in Europa zwei philosophische Großprojekte gegeben, die die europäische Philosophiegeschichte als Ganzes in ein neues Licht rücken wollten. Heideggers *De-struktion* der Metaphysik und Derridas *De-konstruktion* philosophischer Sinnproduktion sind Versuche, im Namen eines Differenzdenkens die europäische Philosophie zu dezentrieren, um so bestimmte philosophische Annahmen zurückzunehmen bzw. diese zu unterlaufen. In diesen Versuchen spielten außereuropäische Perspektiven letztlich nur eine marginale oder gar keine Rolle.[23] Dies ist

23 Ott, *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*. Dort heißt es: „Von daher stehen wir heute vor dem befremdlichen Phänomen, dass die französischen Theorien einerseits einem Denken der Selbstfremdheit und Eksistenz, der Erweiterung personaler Verständnisse und der Entidentifizierung mit vorgegebenen Einheitsstiftern von Sprache und Bild den Weg gebahnt und damit auch den sich als ‚(post)kolonial‘ bezeichnenden Diskurs auf den Weg gebracht haben, andererseits aber doch – trotz ihres Aufrufs zu Arten des epistemologischen affektiven ‚Anders-Werdens‘ – Personen nicht-westlich/nördlicher Herkunft und das ihnen aufgebürdeten Stigma der Alterität ‚übersehen‘, nicht zum Anlass soziologisch geschärften Philosophierens gemacht haben. […] Diese Unfähigkeit, konkrete andere wahrzunehmen und theoretisch anzuerkennen, mithin ein strukturelles Problem der Gesellschaft zu sehen, führt heute zu der Einsicht, dass in diesem ‚Übersehen‘ ein systematisches Problem des Philosophierens, seiner Arbeit mit Begriffen und seiner Geringbeachtung von Erfahrung sozialer und alltagsweltlicher Phänomene offen zu Tage tritt.“ 10.

grundlegend anders bei dem Stichwort *De-kolonisierung*. Dieses Stichwort wurde in politischen Debatten bereits während der 1930er-Jahre verwendet. Moritz Julius Bonn (1873–1965), der als deutsch-jüdischer Wirtschaftswissenschaftler 1933 sein Rektorat an der Berliner Handelshochschule niederlegte und später in England und den USA lehrte, veröffentlichte 1934 einen Text mit dem Titel: *The Age of Counter-Colonisation*. Dort heißt es:

> The modern world is the result of colonisation. Colonisation is the transfer of political, economic, and cultural institutions from one society to another. […] De-colonisation is not merely a movement against political dependence; it is turned against economic dependence as well. Colonisation in many countries was effected by means of a landlord class being imposed on native populations. Nearly all over the world there has been a revolt of tenants and labourers, sometimes ending in constructive agrarian reform, sometimes leading to mere confiscation.[24]

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Durchführung und Unterstützung der Dekolonisierung verschiedener Territorien weltweit eine zentrale, aber insbesondere bürokratische Aufgabe der neu gegründeten UNO.[25] Die Diskussionen um die politische Unabhängigkeit wurden in der damaligen Phase insbesondere von Schwarzen Intellektuellen und Politikern aufgegriffen. Hervorheben möchte ich an dieser Stelle den aus Ghana stammenden Kwame Nkrumah (1909–1972) sowie Aimé Césaire (1913–2008) und Frantz Fanon (1925–1961), die beide auf der karibischen Insel Martinique aufgewachsen waren. Césaire sorgte mit seiner in den 1950er-Jahren veröffentlichen *Rede über den Kolonialismus* für Aufsehen, in der er der europäischen Kultur völliges Versagen vorwarf.[26] Fanon veröffentlichte in dieser Zeit *Peau noire, masques blancs*[27] und einige Zeit später *Les damnés de la terre*,[28] zu dem Sartre ein berühmtes Vorwort schrieb. Nkrumah veröffentlichte Anfang der 1960er Jahre zwei wichtige Bücher zur dekolonialen Befreiungsbewegung: *Towards colonial freedom: Africa in the struggle against world imperialism* und *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development*.[29] Nkrumah, der in den 1930er-Jahren in

24 Bonn, *The Age of Counter-Colonisation*, 845 f.
25 Jansen/Osterhammel, *Dekolonisation. Das Ende der Imperien*.
26 Césaire, *Über den Kolonialismus* (1950/1955), 77.
27 Paris 1952. Dt. Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*.
28 Paris 1961. Dt. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*.
29 Dt. Nkrumah, *Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution*. Seine

den USA Volkswirtschaftslehre und Philosophie studiert hatte, spielte bereits vor den Veröffentlichungen eine zentrale Rolle im politischen Kampf um die Unabhängigkeit Ghanas. In den genannten Texten ist gut zu erkennen, wie direkte politische Bemühungen um die *politische Unabhängigkeit* sich mit Bemühungen um *geistige Befreiung von kolonialen Denkmustern* verbinden. Die Verbindung dieser beiden Linien ist bis heute von zentraler Bedeutung in allen dekolonialen Debatten. So sind diese Debatten in weit höherem Maße *politisiert* als beispielsweise die interkulturelle Philosophie, was auch zu gegenseitiger Kritik geführt hat. Wie bereits das Beispiel von Ngũgĩ wa Thiong'o gezeigt hat, sind auch die neueren Debatten über geistige Befreiung mit politischen Intentionen verbunden. Das Motiv einer *Dekolonisierung des Denkens* ist inzwischen auch in die akademischen Debatten eingedrungen, wobei es dort nicht mehr um die konkrete Gründung von unabhängigen Staaten geht, sondern vor allem um die *Dekolonisierung der Wissensordnungen an den Universitäten*.

Wie die vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, wurde in Europa im Horizont der europäischen Expansion ein Herrschaftswissen produziert, gegen das spätestens seit den 1960er-Jahren ein dekolonialer Kampf unter anderem an US-amerikanischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Universitäten geführt wurde und wird. In diesem Zusammenhang entstand in den USA, unter Einbeziehung der Genderfrage, die Rede von der „political correctness"[30] und die Antidiskriminierungsstrategie „affirmative action".[31] Beides bezog sich auf offensichtliche Diskriminierungen im öffentlichen Leben, aber auch im Bildungssystem und an den Universitäten. Diese Debatten haben sich inzwischen zu einem Kulturkampf ausgeweitet, der spätestens seit 2020 im deutschsprachigen Bereich auch in der breiten Öffentlichkeit angekommen ist. Das vorliegende Buch verstehe ich als einen Versuch, in diesen Diskussionen Stellung zu beziehen und philosophische Verantwortung zu übernehmen, ein Versuch, der sich nicht nur in Ab- und Gegenwehr erschöpfen soll. Um mein Vorgehen und meine Position weiter plausibel zu machen, möchte ich im Folgenden die Positionen von Kwasi Wiredu, Walter D. Mignolo und Nikita Dhawan aus der dekolonialen Debatte aufgreifen, um die Kritik zunächst jenseits der Debatte um *political correctness* und *affirmative action* besser nachvollziehbar zu machen.

Lebensgeschichte erschien bereits 1958 in deutscher Sprache: Nkrumah, *Schwarze Fanfare. Meine Lebensgeschichte*.

30 Schultz, *To Reclaim a Legacy of Diversity: Analyzing the 'Political Correctness' Debates in Higher Education*.

31 Wise, *Affirmative Action. Racial Preference in Black and White*.

Kwasi Wiredu (geb. 1931) erhielt seine Ausbildung in Philosophie in Ghana in englischer Sprache und lehrte später lange in den USA. Er ist einer der wichtigsten Repräsentanten afrikanischer Philosophie seit über 30 Jahren. Bereits zu Anfang der 1990er-Jahre sprach er auf Veranstaltungen der UNESCO über den Gedanken einer „Konzeptuellen Dekolonisierung". Ähnlich wie bei Ngũgĩ spielen für Wiredu die verschiedenen Sprachen eine wichtige Rolle im Prozess der philosophischen Dekolonisierung. Daher sieht er eines der größten Probleme darin, dass vor allem in Afrika die Philosophie nur in Kolonialsprachen betrieben wird und daher ein begrifflicher Rahmen vorgegeben ist, der selbst durch den kolonialen Prozess geformt wurde:

> To define conceptual decolonization is easy enough. It is the elimination from our thought of modes of conceptualization that came to us through colonization and remain in our thinking owing to inertia rather than to our own reflective choices. But this is easier said than done. One reason is connected with the fact, noted above, that African philosophy, both in gestation and dissemination, is done mostly in Western languages. Languages (in their natural groupings) carry their own kinds of philosophical suggestiveness, which foreign as well as native speakers are apt to take for granted. If, by virtue of a colonial history, you are trained right from the beginning in a foreign language and initiated thereby into the professing of philosophy, then certain basic ways of thought that seem natural to native speakers might become natural to you too. Consequently, you might not even realize that those ways of thinking may not be all that natural or, if your own language is radically different, even coherent from the standpoint of your own language. This means that you might not even be aware of the likely neo-colonial aspects of your conceptual framework. This is one of the greatest impediments to conceptual decolonization in African philosophy.[32]

Wiredu macht auf das Problem aufmerksam, dass man nach einer philosophischen Ausbildung in einer europäischen Sprache die begriffliche Rahmensetzung für so selbstverständlich hält, dass sie kaum noch kritisch befragt werden kann. Daher gilt es nach Wiredu, die philosophischen Grundbegriffe ausgehend von zumindest einer afrikanischen Sprache kritisch zu beleuchten und in ihrer Reichweite zu überprüfen:

---

32 Wiredu, *Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy. Some personal reflection*, 56. Vgl. auch Wiredu, *Conceptual Decolonization in African Philosophy*.

> Conceptual decolonization, then, becomes an aid to the probing of perennial issues that must continue after the eventual obsolescence of the anti-colonial motivation. Drawing on an earlier paper of mine, I would like to give here a partial list of the kinds of concepts I have in mind: The list goes as follows: Reality, Being, Existence, Object, Entity, Substance, Property, Quality; Truth, Fact, Opinion, Belief, Knowledge, Faith, Doubt, Certainty; Statement, Proposition, Sentence, Idea; Mind, Soul, Spirit, Thought, Sensation, Matter, Ego, Self, Person, Individuality, Community; Subjectivity, Objectivity; Cause, Chance; Reason, Explanation, Meaning; Freedom, Responsibility, Punishment, Democracy, Justice; God, World, Universe, Nature, Supernature; Space, Time, Nothingness, Creation; Life, Death, Afterlife, Morality, Religion. Regarding almost all these concepts, I have argued in various places that there are striking differences between them and their supposititious equivalents in the conceptual framework of my own people, namely, the Akans of Ghana, and have tried, with varying degrees of elaboration, to elucidate them in their natural setting.[33]

Wiredu geht den Weg, den auch Leibniz für die philosophische Aufklärung im Kontext verschiedener Sprachen vorgeschlagen hat. Wiredu hat in seinem Werk viele fruchtbare Studien vorgelegt, in denen die konzeptuelle Dekolonisierung vorangetrieben wurde. In seinen Texten, die dem Duktus der analytischen Philosophie nahestehen, hält er sich weitgehend an den Bereich der Philosophie und vermeidet die direkte politische Auseinandersetzung oder koloniale Schuldzuweisungen.

Dies ist anders bei dem Literaturwissenschaftler Walter D. Mignolo (geb. 1941), einem der wichtigsten Repräsentanten lateinamerikanischer Debatten um die Dekolonisierung des Denkens. Er thematisiert die epistemische Unterdrückungsgeschichte, die durch die europäischen Wissensordnungen und die Geschichtsschreibungen noch immer aufrechterhalten wird. Dabei reicht ihm aber nicht nur ein akademischer Diskurs, ihm schwebt vielmehr ein „dekolonialer Umsturz“ vor, der sich bis in den Bereich des Sozialen auswirken soll:

> Das Konzept der Kolonialität ermöglichte die Rekonstruktion und Restitution der Geschichten unterdrückter Subjektivitäten sowie subalternisierter Sprachen und Erkenntnisse, die von einer im Namen der Moderne und Rationalität definierten Idee der Totalität zum Schweigen gebracht wurden.

33 Wiredu, *Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy*, 58 f.

> Quijano nimmt die Kritik postmoderner Denker_innen am modernen Totalitätsbegriff zur Kenntnis. Doch diese Kritik blieb auf die Binnengeschichte Europas und auf die europäische Ideengeschichte beschränkt. Die postmoderne Kritik der Totalität muss um eine Kritik aus der Perspektive der Kolonialität ergänzt werden. Dabei ist der Hinweis bedeutend, dass die Kritik am modernen Totalitätsbegriff zur Dekolonialität und nicht zur Postkolonialität führt. […] Der dekoloniale Umsturz ist ein Projekt der epistemischen Entkoppelung im Bereich des Sozialen (und gewiss auch im akademischen Bereich als einer Dimension des Sozialen). Postkoloniale Kritik und Kritische Theorie dagegen sind Transformationsprojekte, die vor allem in den Akademien Europas und der USA am Werk waren und sind – es handelt sich also um Projekte von der Akademie für die Akademie.[34]

Abgesehen von der Idee eines „dekolonialen Umsturzes" ist es bemerkenswert, wie sich Mignolo einerseits von der europäischen Debatte der 1990er-Jahre um die Postmoderne wie auch von der postkolonialen Kritik distanziert. Vor allem die Abgrenzung zum Postkolonialen ist interessant, da hier Kritiklinien innerhalb der Debatten um das koloniale Erbe sichtbar werden. Man kann den Eindruck gewinnen, dass hier in ähnlicher Weise künstliche Gräben konstruiert werden wie zwischen interkultureller und transkultureller Philosophie, die letztlich wenig produktiv sind. Auch hier gilt es, die Themen und die Kritik so wenig wie möglich nur von Schlagwörtern abhängig zu machen, sondern durch Sachanalysen zu überzeugen. Abgesehen von den diskursüblichen Scharmützeln sieht Mignolo den dekolonialen Umsturz nicht nur als eine epistemische, sondern als eine *ethische Aufgabe* an. Er erwarte von der epistemischen Aufarbeitung der Unterwerfungsgeschichte eine Transformation des Handelns in ethischer Hinsicht:

> Die Geschichten und Erinnerungen der Kolonialität, die Wunden und Erzählungen der Erniedrigung sind die Bezugspunkte politisch-epistemischer dekolonialer Projekte und ihrer Ethik. Dekolonialität bedeutet daher die Überwindung der von der Moderne/Kolonialität eingenommenen Sichtweise auf das menschliche Leben, die von der Durchsetzung eines Gesellschaftsideals über alle davon Abweichenden abhängt. […] In der Welt der Moderne/Kolonialität wurde der Inhalt bereits vielfach geändert: vom Christentum (durch die Befreiungstheologie), vom Liberalismus (durch die Unterstützung der

34 Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, 52 ff.

> USA im Zuge der Dekolonialisierung in Afrika und Asien während des Kalten Krieges) und vom Marxismus (durch die Rückendeckung der Dekolonialisierung in Afrika und Asien während des Kalten Krieges). Die Entkoppelung bedarf einer ökonomischen, politischen, philosophischen, ethischen etc. Konzeptualisierung auf der Basis von Prinzipien, welche die Bibel, Adam Smith, Kant oder Marx zu notwendigen, aber unzureichenden Referenzen werden lassen (denn die europäischen Denkkategorien wurden durch die Logik der Kolonialität und die Rhetorik der Moderne globalisiert).[35]

Die ethische Transformation durch die Analyse kolonialer Macht und Gewalt kann nicht mehr allein mit europäischen Ansätzen der Philosophie gedacht werden. Mignolo möchte eine neue philosophische und ethische Grundlage für die dekoloniale Transformation der Lebenswelten schaffen. Der Anspruch, der hier erhoben wird, geht weit über das hinaus, was Wissenschaften gewöhnlich tun. Mignolo postuliert im Zusammenhang mit der kolonialen Frage einen normativen Anspruch, der von den meisten Forschenden zurückgewiesen würde mit dem Verweis auf wissenschaftliche Objektivität. Hier taucht eine der wichtigsten Fragen für dekoloniale Debatten auf: Können und sollen Philosophie und Wissenschaft selbst normativ werden bzw. in normativer Hinsicht Handlungsoptionen vorschlagen?[36] Mignolo und andere beantworten diese Frage mit einem klaren Ja unter Verweis auf die lang anhaltende Unterdrückungsgeschichte. Die andere Gruppe verweist auf die normative Unabhängigkeit von Philosophie und Wissenschaft und will sich nicht vorschreiben lassen, was zu tun ist. Wir haben es hier mit einem klassischen „Widerstreit“ zu tun,[37] der nicht wieder von einer übergeordneten Position aus geschlichtet werden kann.

Nicht alle dekolonialen Positionen erzeugen diese Art von Widerstreit. Die in Deutschland lehrende Nikita Dhawan vertritt, wie beispielsweise auch Gayatri Chakravorty Spivak, eine Position, die sich nicht grundle-

---

35 Ebd., 52 ff.

36 Eine solche Auseinandersetzung über den (ethischen) Sinn von Wissenschaft gab es bereits Ende der 1960er Jahre im sogenannten „Positivismusstreit“ zwischen der Frankfurter Schule und dem Kritischen Rationalismus: Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

37 Lyotard, *Der Widerstreit*. Dieses Hauptwerk von Lyotard ist gerade für die hier diskutierte Debatte von besonderer Bedeutung. Lyotard geht im Buch von dem Fall einer Leugnung des Holocaust aus und fragt sich, wie man dieser Leugnung sprachlich begegnen könne. Er zeigt, wie bei bestimmten Themen die Ausgangspunkte der Interpretation so verschieden sind, dass der diskursive Graben unüberbrückbar zu sein scheint.

gend von der europäischen Philosophie der Aufklärung unterscheidet. Sie möchte die denkerischen Errungenschaften der aufklärerischen Philosophie insbesondere von Immanuel Kant grundsätzlich aufnehmen und anerkennen, aber zugleich mit diesen Mitteln die aufklärerischen Philosophien kritisieren:

> The intellectual and political legacies of the Enlightenment endure in our times, whether we aspire to orient ourselves by them or contest their claims. Whenever norms of secularism, human rights, or justice are debated, we are positioning ourselves vis-à-vis the Enlightenment, which provides important intellectual, moral, and political resources for critical thought. Immanuel Kant's dictum, 'Have courage to use your own reason!' succinctly captures the Enlightenment claim of emancipation through the exercise of reason. In the face of feudality, violence, prejudice, and subservience to authority, the Enlightenment intellectuals enunciate ideals of equality, rights, and rationality as a way out of domination towards freedom. […] However, as has been pointed out by both scholars of Postcolonial Studies as well as Holocaust Studies, Enlightenment's promise of attaining freedom through the exercise of reason has ironically resulted in domination by reason itself. Along with progress and emancipation, it has brought colonialism, slavery, genocide, and crimes against humanity.[38]

Dhawan nennt ihr Vorgehen eine „affirmative Sabotage",[39] in der mit den kritischen Instrumentarien der Aufklärung die Aufklärung selbst kritisch hinterfragt werden kann. Man kann gut erkennen, wie dies die Weiterführung des Ansatzes von Horkheimer und Adorno ist, die ebenfalls die Aufklärung nicht einfach ablehnten, sondern die Analysen in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) zu einer *Aufklärung der Aufklärung* machten. Dhawan führt diese Kritiklinie in *dekolonialer* und *postkolonialer* Linie fort, wobei in ihrer Argumentation die beiden Wörter nebeneinander verwendet werden, ohne stark in ihrer Bedeutung voneinander abzuweichen.

Ich selbst präferiere eher die Bezeichnung „dekolonial", da die Vorsilbe „post" zu leicht nahelegen kann, dass etwas bereits überwunden zu sein scheint, was noch lange nicht der Fall ist. Das Präfix „de" bezeichnet hingegen eher einen Prozess der Zurückbildung bzw. Umbildung, der noch

38 Dhawan (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, 9.

39 Dhawan, *Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment*, 19–78.

nicht abgeschlossen ist. Ähnlich wie die Bezeichnungen „interkulturell“ und „transkulturell“ verschiedene Akzente setzen, aber aus weiterer Perspektive doch an ähnlichen Umbildungsprozessen in den Geisteswissenschaften arbeiten, stehen die Bezeichnungen „postkolonial“ und „dekolonial“ für die aktive Einbeziehung politischer Ebenen in geisteswissenschaftliche Debatten, wobei letztlich auch hier der Bezeichnung nicht zu viel Gewicht beigemessen werden sollte.[40] Aus meiner Sicht sind alle in diesem Kapitel angeführten Strömungen wichtig für ein Philosophieren, das über den Rahmen der europäischen Denktradition hinausführt. Unter Anwendung verschiedener methodischer Perspektiven – komparativer, interkultureller und dekolonialer – können einerseits die fehlenden politischen Komponenten in komparativen und interkulturellen Vorgehensweisen ergänzt und anderseits die in post- und dekolonialen Debatten notorisch unterschätzten und wenig beachteten Beiträge beispielsweise der alten und neuen asiatischen Philosophien philosophisch fruchtbar einbezogen werden. Denn in den einzelnen Diskursgeschichten lassen sich Schwerpunktbildungen erkennen, wobei in der komparativen Philosophie vor allem Asien im Zentrum steht und in den dekolonialen Debatten die koloniale Vergangenheit in Lateinamerika und Afrika. All diese Debatten sind ebenfalls durchzogen von politischen Interessen und Motiven der Selbstbehauptung, so dass auch in diesen Diskursfeldern immer die verstrickungsgeschichtliche Dimension im Auge behalten werden sollte.

Aus den komparativen, interkulturellen, transkulturellen, postkolonialen und dekolonialen Debatten bleibt die brennende Frage zurück: Wie sollen wir *in Europa* mit den verschiedenen Erweiterungsvorschlägen und der teilweise massiven Kritik an den Geisteswissenschaften im Allgemeinen und der Philosophie im Besonderen umgehen? Müssen wir unsere ganze intellektuelle Arbeitsweise ändern? Müssen wir Quoten für Frauen und andere diskriminierte Gruppen einführen? Müssen wir einen neuen Kanon des Wissens für die universitäre Lehre entwerfen? Diese Fragen bergen ein erhebliches politisches Konfliktpotenzial, das nicht nur an US-amerikanischen Universitäten zu tiefen diskursiven Gräben geführt hat und noch weiter führen wird.

---

40 An dieser Stelle sei noch auf zwei philosophische Zeitschriften verwiesen, die die dekolonialen Debatten in der Philosophie vorantreiben: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2011 ff; *Journal of World Philosophies*, 2016 ff.

IX. Dekolonisierung universitärer Wissensordnungen in Europa

Wir haben von Michel Foucault gelernt, dass bestimmte historisch gewordene *Diskurse* und *Dispositive* unser lebensweltliches Handeln bis in Mikrostrukturen geschichtlich bestimmen.[1] *Diskurse* sind nach Foucault die sich in sprachlicher Form vollziehenden Auslegungsweisen menschlichen Lebens, die nicht nur auf den wissenschaftlichen Sprachgebrauch beschränkt sind. Zu Diskursen gehören Gesetzestexte ebenso wie politische Reden und Reiseliteratur. In historisch situierten Diskursformationen legt sich eine Lebensform aus, die ähnlich wie eine Sprache auch überindividuelle Züge annimmt. *Dispositive* sind hingegen institutionell ausgebaute Lebensformen, die im Zusammenhang mit den herrschenden Diskursen durch die Ausübung konkreter und verkörperter Praktiken realisiert und stabilisiert werden. Die Praxis einer Gerichtsverhandlung, die Praxis des Gefängnisses, die Praxis der Behandlung von psychischen Krankheiten usw. kann in historischer Perspektive praxistheoretisch untersucht und analysiert werden, so wie dies Foucault in verschiedenen Arbeiten getan hat.

Die Unterscheidung zwischen *Diskurs* und *Dispositiv* kann helfen, die verwickelten Probleme dekolonialer Kritik selbst zu analysieren und zu strukturieren. Denn eine Frontalkritik, die sich global und allgemein gegen alles richtet, verliert ihre kritische Kraft und wird häufig selbst als zu äußerlich oder gewaltsam erfahren. Bei Mignolo beispielsweise werden *Diskurse* und *Dispositive* eher undifferenziert miteinander verknüpft und mit starken normativen Forderungen verbunden. Die Forderung nach einem politisch korrekten Sprachgebrauch greift normativ in bestimmte gewachsene Diskursformationen ein, wohingegen die Praxis der Quotenregelung konkrete Handlungen erforderlich macht und bestimmte diskriminierende *Dispositive* verändert. Ich möchte dafür plädieren, dass man in dekolonialen Analysen möglichst konkret angibt, um welche Ebene es gehen soll, *um nicht immer alle Probleme gleichzeitig zu adressieren*. Im Folgenden möchte ich die dekoloniale Kritik an den europäisch geprägten universitären Wissensordnungen darstellen. Dabei soll am Ende des Kapitels vor allem die Frage nach einer Veränderung der universitären Lehrpläne ins Zentrum gerückt werden, die aus dekolonialer Perspektive immer wieder gefordert wird.

---

1 Bührmann/Schneider, *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*.

1. Europäische Expansion und die universitäre Wissensordnung in Europa

Der peruanische Soziologie Aníbal Quijano (1928–2018) hat in seinen Studien ausführlich die Verbindung der europäischen Diskurs- und Dispositivformationen mit der kolonialen Herrschaft untersucht und dabei den Begriff der „Kolonialität der Macht" geprägt. Dabei spielt die Produktion von Wissen als eine besondere Produktionsform von kolonialer Macht eine zentrale Rolle:

> In seiner Eigenschaft als Zentrum des globalen Kapitalismus hatte Europa nicht nur die Kontrolle über den Weltmarkt, sondern konnte seine koloniale Herrschaft in allen Regionen und Gesellschaften des Planeten durchsetzen und diese ins sich dadurch konstituierende ‚Weltsystem' und dessen spezifisches Machtmuster einfügen. […] Tatsächlich wurden schließlich alle kulturellen Erfahrungen, Geschichten, Ressourcen und Produkte in eine einzige globale kulturelle Ordnung eingebunden und drehten sich um die europäische oder westliche Hegemonie. Mit anderen Worten versammelte Europa als Teilelement des neuen globalen Machtmodells schließlich unter ihrer Hegemonie alle Kontrollformen über die Subjektivität, die Kultur und besonders über das Wissen, die Produktion von Wissen.[2]

Quijano eröffnet hier die Perspektive, die Wissensproduktion in Europa seit 1492 im Horizont der europäischen Expansion zu betrachten. Damit sind nicht nur die kolonialphilosophischen Begründungen der Inbesitznahme von Land durch die Naturrechtslehren gemeint, sondern auch die Ansammlung und Strukturierung von Wissen aus und über die Kolonien wie beispielsweise in den Sprachwissenschaften, der Botanik oder der Geographie. Man könnte sogar so weit gehen, dass der Allgemeinheits- und Universalitätsanspruch nicht nur der Philosophie, sondern auch der Wissenschaften insgesamt im engen Zusammenhang mit der europäischen Expansion entstanden ist. Je mehr sich europäische Menschen erobernd in der Welt niederließen, umso mehr Wissen floss auch nach Europa zurück, das in umgekehrter Richtung gleich wieder für weitere Eroberungen eingesetzt wurde.

Die Entwicklung der Kartographie ist hier ein sprechendes Beispiel. Vergleicht man die Weltkarte von Andreas Walsperger aus dem Jahre

2 Quijano, *Kolonialität der Macht. Eurozentrismus und Lateinamerika*, 40 f.

1448, auf der nur Afrika, Europa und Asien zu sehen sind,[3] mit der *Universalis Cosmographia* von Martin Waldseemüller aus dem Jahr 1507 inklusive seines neu gefertigten Globus aus dem gleichen Jahr und dem *Theatrum Orbis Terrarum* von Abraham Ortelius aus dem Jahr 1570, so wird deutlich, das in Europa eine „globale" Sicht der Welt entstanden war, die es nirgendwo anders vorher auf der Welt gab. Dieses neue Bild von der Welt machte es bei fortlaufender Verbesserung der mathematisch berechneten Karten immer leichter, neue Gebiete zu „entdecken" und zu erobern. Dieser Prozess dauerte bis ins 20. Jahrhundert, denn die Kartographierung Afrikas ging erst mit dem entfesselten Imperialismus Ende des 19. Jahrhunderts einher. Es ist kein Zufall, dass der Nullmeridian, der Ausgangspunkt für alle weiteren Meridianzählungen ist, seit 1884 durch die Londoner Sternwarte Greenwich läuft. All dies ist bis heute Ausdruck einer kolonial produzierten Wissensmacht auch im Bereich der Geographie.[4] Der koloniale Entstehungskontext dessen, was heute nicht nur in Europa unter „Allgemeinwissen" verstanden wird, ist in den Schulen allerdings kaum Gegenstand der Vermittlung. Erst der Blick von außen kann das ganze Ausmaß der kolonialen Wissensproduktion erkennen und sichtbar machen:

> Erstens enteigneten sie jene kulturellen Entdeckungen der kolonisierten Bevölkerungen, die sich für die Entwicklung des Kapitalismus am geeignetsten und für das europäische Zentrum von Vorteil erwiesen. Zweitens unterdrückten sie soweit wie möglich, also je nach Fall unterschiedlich, die Formen der Wissensproduktion der kolonisierten Bevölkerung, ihre Muster der Sinnstiftung, ihr symbolisches Universum und ihre Formen des Ausdrucks sowie der Objektivierung ihrer Subjektivität. […] Drittens wurde die kolonisierte Bevölkerung, auch je nach Fall unterschiedlich, dazu gezwungen, die Kultur der Herrschenden teilweise zu erlernen. Dies betraf all das, was für die Reproduktion der Herrschaft nützlich war, sei es im Bereich der materiellen, technologischen oder subjektiven, vor allem aber religiösen Tätigkeiten, wie im Fall der jüdisch-christlichen Religiosität. Der gesamte hindernisreiche Prozess implizierte langfristig eine Kolonisierung der kognitiven Perspektiven, der Produktionsweisen und der Art und Weise, materiellen oder intersubjektiven Erfahrungen Sinn zu verleihen, der Vor-

3 Man kann daher von „Afroeurasien" als einem kulturellen Verflechtungsraum vor der europäischen Expansion sprechen: Elberfeld, *Verflechtungsgeschichten des Denkens in ‚Afroeurasien' und darüber hinaus*.

4 Radcliffe, *Decolonising geographical knowledges* (Internetquelle).

stellungswelt (imaginario), des Universums intersubjektiver Beziehungen in der Welt, kurz der Kultur.[5]

Zugleich mit der kolonialen Wissensproduktion in Europa,[6] wurde eine koloniale Wissensunterdrückung in den eroberten Gebieten betrieben. Neben der Zerstörung von Wissen eignete man sich vor allem das Wissen an, was für die Christianisierung nötig oder den kapitalistischen Prozess gewinnbringend war. Dieses Muster verfolgen Pharmaunternehmen bis heute in Bezug auf das Arzneiwissen verschiedener Menschen in der Welt.[7] Neben der Unterdrückung von Wissen wurde gleichzeitig das europäische Wissen in der Welt durch die Gründung von Schulen und Universitäten verbreitet. Es entstand ein weltweites System von Kolonialschulen und Universitäten, in denen Menschen nach europäischem Muster Bildung vermittelt wurde. Die Kolonialsprachen dienten als Mittel der Bildung, um einheimische Eliten vor Ort oder auch in Europa mit europäischem Wissen zu versorgen und diese zu Trägern und Mitgestaltern der politischen und kulturellen Prozesse der Europäisierung in den einzelnen Ländern heranzubilden.

Im Gegenzug zur Bildung der einheimischen Eliten in den Kolonien entstanden im Kontext der Gewinnung von Kolonien durch Deutschland gegen Ende des 19. Jahrhunderts[8] eigene Ausbildungsstätten für Kolonialbeamte, damit sie gut vorbereitet in den Kolonien für „Ordnung" sorgen konnten. An dieser Ausbildung beteiligte sich damals beispielsweise das 1887 gegründete und bald sehr berühmte *Seminar für orientalische Sprachen* (SOS) in Berlin. Dieses Institut sollte dem Mangel an Wissen hinsichtlich der neuen deutschen kolonialen Gebiete entgegenwirken.[9] Nach dem Berliner Vorbild wurde 1916 in England die *School of Oriental Studies* in

5 Quijano, *Kolonialität der Macht*, 42 f.

6 Man könnte für alle Gebiete der Welt eine koloniale Wissensproduktionsgeschichte in Europa schreiben, was teilweise bereits geschehen ist: Said, *Orientalism*; Mudimbe, *Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*; Lee, *„Anti-Europa". Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*; Subrahmanyam, *Europe's India. Words, People, Empires, 1500–1800*.

7 Frein/Meyer, *Die Biopiraten. Milliardengeschäfte der Pharmaindustrie mit dem Bauplan der Natur*.

8 Conrad, *Deutsche Kolonialgeschichte*; Grill, *Wir Herrenmenschen. Unser rassistisches Erbe. Eine Reise in die deutsche Kolonialgeschichte*.

9 Harnisch, *Die progressive Etablierung kolonialen Wissens im Aus- und Weiterbildungssektor des Deutschen Reiches zwischen 1884–1914*.

London gegründet.[10] An der englischen Bildungseinrichtung wurden aber nicht nur Engländer für die koloniale Tätigkeit vorbereitet, sondern Menschen aus dem „British Empire“ kamen nach London, um als einheimische koloniale Eliten wieder in den Kolonien tätig zu werden.

In diesem Prozess sind spätestens seit dem 20. Jahrhundert weltweit europäisch gebildete Eliten entstanden, die aber nicht nur treue Kolonialbeamte blieben, sondern mehr und mehr dazu übergingen, auch Europa selbst und sein Expansionsbegehren in der Welt zu interpretieren und zu kritisieren. Diese Prozesse der Wissensaneignung verliefen in den einzelnen Kolonien jeweils anders und fanden im Vergleich zu Japan und China häufig erst später statt. Japan und China haben sich ab Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur in hohem Maße europäisches Wissen angeeignet, sondern dieses Wissen auch mit ihren eigenen Wissenssystemen amalgamiert.[11] Europa ist im 20. Jahrhundert interpretierbar geworden.[12]

Neben den Studien zu den Sprachen weltweit war vor allem das Gebiet der Anthropologie bzw. Ethnologie für das koloniale Wissenssystem in Europa wichtig. Diese neu entstehenden Wissensfelder sammelten nicht nur Wissen für die koloniale Tätigkeit, sondern verbanden sich innerhalb Europas ab 1850 mit einer Wende zur „Rassentheorie“ in naturwissenschaftlicher Ausrichtung.[13] Hierzu gehörten nicht nur die Völkerschauen, bei denen Menschengruppen aus verschiedenen Gebieten der Welt in deutschen Zoos zu besichtigen waren,[14] sondern auch die Vermessung von Menschenschädeln in der anthropologischen Ethnologie, um die höhere Intelligenz der Europäer am Gehirnvolumen festmachen zu können.[15] Die hochgradigen Verstrickungen der verschiedenen Wissenschaften in die kolonialen Kontexte dieser Zeit sind zwar im Rahmen von Einzelstudien vielfältig bearbeitet worden, aber es ist noch kein umfassendes wissensgeschichtliches Bild im Horizont der europäischen Expansion entworfen worden. In diesem Bild müsste nicht nur die Ausdifferenzierung der wissenschaftlichen Fächer an europäischen Universitäten und deren Verstri-

---

10 Brown, *The School of Oriental and African Studies. Imperial Training and the Expansion of Learning*. Heute heißt diese Institution *School of Oriental and African Studies* (SOAS) und ist eine der weltweit führenden Institutionen auf diesen Gebieten.

11 Elberfeld, *Kitarō Nishida. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*.

12 Elberfeld, *Japanische Perspektiven auf Europa.*

13 Grundmann/Stehr, *Die Vordenker der Vernichtung. Die Macht der Rassenwissens*chaft.

14 Dreesbach, *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung „exotischer“ Menschen in Deutschland 1870–1940*; Lewerenz, *Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper*.

15 Gould, *Der falsch vermessene Mensch*.

ckung in rassenwissenschaftliche und koloniale Wissensproduktionen thematisiert werden, sondern es müssten auch die „Erforschten“ selbst zu Wort kommen, die oft massiv durch diese Forschungen entmenschlicht wurden oder sogar umgekommen sind. In dieser Perspektive ist das Wort „Forschung“ nicht nur mit Wissensproduktion, sondern mit der Hervorbringung von großem Leid verbunden.

2. „Forschung“ als Unwort in der indigenen Welt

An den heutigen Debatten um den Sinn und die Reichweite der Geisteswissenschaften beteiligen sich immer mehr Menschen aus den verschiedensten Teilen der Welt, die aus ihrer Perspektive Europa interpretieren und kritisieren. Dabei sind es nicht nur Interpretationen aus Lateinamerika und Afrika, die im Diskurs zunehmend Gehör finden, sondern auch aus vielen anderen Regionen der Welt. So hat Linda Tuhiwai Te Rina Smith (geb. 1950 in Neuseeland) im Jahr 1999 ein wirkungsreiches Buch publiziert mit dem Titel: *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*.[16] Im Vorwort der Auflage von 2012 beschreibt sie die Entstehungssituation des Buches wie folgt:

> This book explores the intersection of two powerful worlds, the world of indigenous peoples and the world of research. They are two important worlds for me: I move within them; in one sense I was born into one and educated into the other. I negotiate the intersection of these worlds every day. It can be a complicated, challenging and interesting space.[17]

Das Leben von Linda Tuhiwai Te Rina Smith hat sich am Kreuzungspunkt zwischen ihrer Lebenswelt als Angehörige der Maori und der Welt der Forschung entfaltet. Sie hat weder ihre wissenschaftliche Tätigkeit aufgegeben, um als Maori leben zu können, noch hat sie ihr Leben als Maori aufgegeben, um Forschung zu betreiben. Genau dies ist im Leben vieler Menschen in außereuropäischen Welten passiert. Aus diesen Zwischen-Prozessen ergeben sich veränderte und kritische Perspektiven, die sich für Menschen nicht ergeben, die allein im europäischen System des Wissens aufgewachsen sind und dieses für universal und allgemein zu halten gelernt haben. Es sind häufig Unrechts- und Marginalisierungserfahrungen, die völlig neue Perspektiven auf die Praxis des Forschens selbst evo-

16 Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*.
17 Ebd., 2. Auflage, London 2012, IX.

zieren und ermöglichen. Auch hier stoßen wir wieder auf das Problem der Verwicklung zwischen dem Anspruch auf objektive Forschung und persönlicher Betroffenheit. Die folgende Anfangspassage des Buches bringt die Situation auf den Punkt:

> Aus der Sicht der Kolonisierten, einer Position, aus der ich schreibe und die ich bevorzuge, ist der Begriff ‚Forschung' untrennbar mit dem europäischen Imperialismus und Kolonialismus verbunden. Das Wort ‚Forschung' ist selbst wahrscheinlich eines der schmutzigsten Wörter im Wortschatz der indigenen Welt. Wenn es in vielen indigenen Kontexten erwähnt wird, ruft es Schweigen hervor, es beschwört schlechte Erinnerungen herauf, es erweckt ein wissendes und misstrauisches Lächeln. Sie ist so mächtig, dass indigene Völker sogar Gedichte über Forschung schreiben. Die Art und Weise, in der wissenschaftliche Forschung in die schlimmsten Exzesse des Kolonialismus verwickelt ist, bleibt für viele der kolonisierten Völker der Welt die Erinnerung an eine machtvolle Geschichte. Es ist eine Geschichte, die immer noch den tiefsten Sinn unserer Menschlichkeit verletzt. Allein das Wissen, dass jemand unsere ‚Fähigkeiten' gemessen hat, indem er die Schädel unserer Vorfahren mit Hirsekörnern füllte und die Menge der Hirsekörner mit der Fähigkeit zum geistigen Denken verglich, beleidigt unser Gefühl in Bezug auf wer und was wir sind.[18]

Vermutlich haben die wenigsten Forscherinnen und Forscher in Europa bei ihrer Tätigkeit, die in Europa mit höchstem Prestige verbunden ist, schon einmal ein solches Gefühl im Zusammenhang mit dem Wort „Forschung" gehabt. Dieses Gefühl ähnelt dem Adornos als er in seiner *Negativen Dialektik* aus dem Jahr 1966 feststellte:

> […] Auschwitz hat das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Dass es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, dass diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.[19]

Nimmt man als in der europäischen Tradition Aufgewachsener die von Cesairé, Smith und Adorno geäußerte Kritik gleichzeitig zur Kenntnis,

18 Ebd., 1. Übersetzung R. E.
19 Adorno, *Negative Dialektik*, 359.

so scheint es schier ausweglos zu sein, den verschiedenen Schuldzusammenhängen zu entkommen. Was sollen europäische Menschen tun, um mit dieser Situation umzugehen? Die Beweise für die gewaltsamsten Verwicklungen der europäischen Kultur und Wissenschaft in den letzten 500 Jahren sind so erdrückend, dass man sich einfach nur noch schämen könnte für das angerichtete Leid. Die drei Kritiklinien machen aber auch deutlich, dass es nicht allein damit getan ist, nur eine geschichtspolitische Erinnerungskultur um den Holocaust aufzubauen, um damit im gleichen Atemzuge andere Teile der europäischen Geschichte verdrängen zu können. Wir benötigen daher eine „multidirektionale Erinnerungskultur" im Horizont der europäischen Expansion.[20]

Die Ungeduld vieler außereuropäischer Menschen im Hinblick auf die verdrängten geschichtlichen Prozesse und eine Veränderung auch der Verhältnisse in den Wissenschaften wächst nachvollziehbarer Weise immer weiter, je mehr kritische Stimmen sich weltweit zu Wort melden. Die Kritikgeschichte des europäischen Kolonialismus innerhalb und außerhalb Europas ist fast ebenso lang wie die europäische Expansion selbst. Spätestens ab dem 19. Jahrhundert zeigen sich an kleinen Punkten auch Wirkungen der Kritik beispielsweise im Zusammenhang mit der Abschaffung der Sklaverei. Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, haben aber viele Menschen außerhalb Europas durchschaut, dass nicht nur die gewaltsamen Praktiken der Eroberung und Unterwerfung die koloniale Macht gefestigt haben, sondern sich die koloniale Macht bis heute im System der europäischen Wissenschaften erhalten hat. Wer diesen Umstand im Rahmen seiner wissenschaftlichen und philosophischen Spezialexpertise nicht sehen kann oder will, muss die Kritik zurückweisen mit dem Verweis auf die Wissenschaftsfreiheit und sich gegen jede Veränderung des Lehrkanons aus „politischen Gründen" wehren. Dieser Weg scheint mir aus den hier entwickelten geschichtlichen und philosophischen Zusammenhängen für die gegenwärtige Situation nicht angemessen zu sein. Es gilt vielmehr, unter Einbeziehung verschiedener Perspektiven, die Frage nach der Neuordnung des Wissens und des Lehrkanons im Horizont der europäischen Expansion weltweit neu zur Disposition zu stellen.

20 Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Rothberg führt in seinem Buch die beiden Kritiklinien von Hannah Arendt und Aimé Césaire zusammen im Horizont dekolonialer Debatten.

3. „Why is my curriculum white?“

Inzwischen sind es nicht mehr nur die Intellektuellen weltweit, die aus verschiedenen Perspektiven dekoloniale Kritik formulieren, sondern gegenwärtig sind es zunehmend die Studierenden, die eine Veränderung der Situation im Hinblick auf die Lehrpläne einfordern. Die *National Union of Students* hat in England seit 2015 die Frage „Why is my curriculum white?“ in den Mittelpunkt dekolonialer Debatten in Europa gerückt. Die an englischen Universitäten im Vergleich zu Deutschland weit höhere Diversität – die direkt mit der kolonialen Vergangenheit Englands zusammenhängt – hat dazu geführt, dass immer mehr Studierende sich fragen, warum immer nur ein paar männliche, heroische Denker im Mittelpunkt ihrer Theorieausbildung stehen und warum bestimmte Themen einfach nicht auftauchen? Diese Beobachtungen und Fragen sind nicht neu, man konnte bereits 1965 das Folgende in deutscher Sprache lesen:

> Ich wurde in Plato eingeführt, in Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx und andere Unsterbliche, die ich als die Universitätsphilosophen bezeichnen möchte. Aber diese Titanen wurden auf eine Weise interpretiert, dass der Student aus einer Kolonie leicht von widerstreitenden Ideen aufgewühlt werden konnte. Wenn nun ein solcher Student später die politische Laufbahn wählt, können diese sich widerstreitenden Ideen Auswirkungen zeigen, die eine ganze Gesellschaft berühren. Der Student aus den Kolonien gehört seiner Herkunft nach nicht in die Geistesgeschichte, deren eindrucksvolle Wahrzeichen die Universitätsphilosophen sind. Er kann durch diese Versuche, eine philosophische Deutung der Welt zu geben, so verführt werden, dass er ihnen seine ganze Persönlichkeit preisgibt. Wenn er das aber tut, dann verliert er die entscheidende gesellschaftliche Tatsache aus dem Auge, dass er Untertan einer Kolonialmacht ist. Damit versäumt er es aber auch, seiner Ausbildung und dem Interesse, mit dem die großen Philosophen menschliche Probleme behandelt haben, etwas abzugewinnen, was er auf die brennenden Probleme der Kolonialherrschaft anwenden kann. Gerade diese aber ist es, die das gegenwärtige Leben jedes kolonialen Afrikaners bestimmt. […] Das kritische Studium der Philosophien der Vergangenheit sollte zum Studium der modernen Theorien führen, denn diese, geboren aus dem Feuer der zeitgenössischen Auseinandersetzungen, sind kämpferisch und lebendig. Nicht nur das Studium der Philosophie kann pervertiert werden, auch das Studium der Geschichte kann in seinem Sinn verzerrt werden. Der Student aus dem kolonialen Afrika, dessen Wurzeln in der eigenen Gesellschaft systematisch zum Ab-

> sterben gebracht wurden, wird in die griechische und römische Geschichte, die Wiegengeschichte des modernen Europa, eingeführt, und man ermutigt ihn, diesen Teil der Menschheitsgeschichte zusammen mit der nachfolgenden europäischen Geschichte als den einzigen Teil zu behandeln, der der Mühe lohnt.[21]

Bereits Nkrumah hatte die asymmetrischen Verhältnisse im Lehrplan der damaligen universitären Ausbildung analysiert und kritisiert. Die Kritik perlte aber vor allem in Europa einfach ab, da man schlicht keine Notwendigkeit sah, die Situation zu verändern. Bis heute stehen wir mit Blick auf eine Dekolonisierung der Lehrpläne vor großen Herausforderungen: zum einen müssen mehr Lehrende in Disziplinen ausgebildet werden, die eine Erweiterung der Lehrpläne ermöglicht; zum anderen müssen die Vielfalt von kulturellen Hintergründen ebenso wie die interkulturelle Vielfalt von theoretischen Positionen in der Einstellungspolitik der Universitäten Berücksichtigung finden. In erster Linie ist aber ein politischer Wille auszubilden, um tatsächlich an einer dekolonialen Transformation der Universitäten arbeiten zu wollen. Denn die Lehrpläne produzierten ja in Europa immer wieder nur Wissende, deren Wissenskanon eurozentrisch ist. So sehen wir uns heute noch immer weitgehend der schwierigen Frage gegenüber, wie es möglich sein kann, das Curriculum zu verändern, wenn auf der Seite der Lehrenden einfach die Kompetenz fehlt, um eine solche thematische Erweiterung vorzunehmen. Es scheint ein Teufelskreis der Wissensproduktion vorzuliegen, in dem auf der einen Seite die europäisch Sozialisierten immer stärker kritisiert werden und sie sich mit dem Ruf nach Wissenschaftsfreiheit retten wollen und auf der anderen Seite die Studierenden und dekolonial orientierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler immer vehementer eine Dekolonisierung des Curriculums einfordern.

Die heute auch durch die sozialen Medien angeheizten Debatten um das Curriculum sind nicht mehr zu stoppen. Es gilt daher, sich der Herausforderung einer Dekolonisierung des Curriculums zu stellen, vor allem in den Geisteswissenschaften.[22] Wie können wir diesen Fragen aber nachge-

---

21 Nkrumah, *Consciencismus*, 8, 11.

22 Die Literatur zum Thema einer Dekolonisierung der Universitäten ist in den letzten Jahren immer größer geworden. Hier möchte ich nur eine Auswahl nennen: Alvares et al. (Hg.), *Decolonising the University – The Emerging Quest for Non-Eurocentric Paradigms*; Mbembe, *Decolonizing the university. New directions*; Bhambra et al. (Hg.), *Decolonising the University*; Cupples et al. (Hg.), *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*; Thomas et al. (Hg.), *Towards Decolonising the University:*

hen, so dass sich nicht einfach Gegendiskriminierungen[23] entwickeln, die dann in polemischen Tumulten enden? Erschwerend kommt hinzu, dass nicht nur eine diskriminierte Gruppe Ansprüche erhebt, sondern viele verschiedene Gruppen zunehmend auf ihre Anerkennung pochen[24] und eigene Studienbereiche in den Wissenschaften fordern. Dabei sind es heute nicht nur „ethnische" Gruppen, die sich gegen Rassismus wehren, sondern Frauen müssen noch immer für Gleichstellung kämpfen und auch verschiedene sexuelle Orientierungen versuchen ihre Ankerkennung zu sichern. In diesen Diskussionen vermischen sich häufig die Ansprüche auf gesellschaftliche Ankerkennung und die Forderungen nach einer Veränderung der wissenschaftlichen Diskurse. In einem Geflecht aus Diskursen und Dispositiven sind diese verschiedenen Ebenen eng miteinander verschlungen. Auch hier gilt es, die Probleme nicht alle auf einmal lösen zu wollen, was schlicht nicht möglich ist. Abschließend möchte ich daher nur ein konkretes Vorgehen aus dem Bereich der Philosophie vorstellen, das bereits jetzt deutliche Impulse in der Debatte um den philosophischen Kanon gesetzt hat.

Die im Jahr 1901 gegründete *American Philosophical Association* (APA) wurde spätestens seit den 1970er Jahren von der analytischen Philosophie dominiert. Ab den 2000er Jahren ist aber eine grundlegende Veränderung und Neuorientierung zu beobachten, die sich auch in einer besonderen Initiative manifestiert. Seit 2001 erscheinen jeweils gesondert auf der Homepage der APA *Newsletter*[25] *on Asian and Asian American Philosophers and Philosophies*, *on Feminism and Philosophy*, *on Hispanic/Latino Issues in Philosophy, on Native American and Indigenous Philosophy*, *on LGBTQ Issues in Philosophy*, *on Philosophy and the Black Experience* and *on Teaching Philosophy*. Diese Newsletter werden inzwischen ergänzt durch eine umfangreiche Seite zu *Resources on Diversity and Inclusiveness* und eine *Diversity and Inclusiveness Syllabus Collection*. Diese aus europäischer Perspektive erstaunlichen Materialsammlungen sind Ausdruck einer demografischen aber auch philosophischen Diversität, die in den USA deutlich alltäglicher ist als in Europa. Die größte Gesellschaft für Philosophie in den USA hat in den letzten 20 Jahren konkrete Schritte unternommen, um die Frage nach

---

A Kaleidoscope for Empowered Action; Bendix et al. (Hg.), *Beyond the Master's Tools? Decolonizing Knowledge Orders, Research Methods and Teaching*.

23 Auch dieses Problem wurde bereits vor längerer Zeit im Zusammenhang mit dem Topos *affirmative action* diskutiert: Goldman, *Justice and Reverse Discrimination*, 1979.

24 Jenne, *Ethnic Bargaining. The Paradox of Minority Empowerment*.

25 *American Philosophy Association Newsletter* (Internetquelle).

der Diversität in der Philosophie und im Curriculum der Philosophie zu diskutieren und Veränderungen in Angriff zu nehmen. Diese Diskussionen sind nicht spurlos an den philosophischen Instituten vorbeigegangen, sondern haben zu einer deutlichen Verlagerung und Erweiterung von Lehrplänen und Forschungsperspektiven geführt.[26]

Für den deutschsprachigen Bereich lässt sich in der Philosophie insbesondere vor dem Hintergrund interkultureller und global orientierter Philosophie feststellen, dass sich langsam Veränderungen bemerkbar machen und die Forderungen nach einer Erweiterung des Kanons nicht nur von Studierenden immer nachdrücklicher werden.[27] Auch wenn die Lehre an vielen Standorten der Philosophie im deutschsprachigen, aber auch im übrigen europäischen Raum noch weitgehend auf Europa und die analytische Tradition in den USA beschränkt bleibt, so zeigen sich auf der Ebene der Forschung starke Initiativen zur Horizonterweiterung, vor allem in der Philosophiegeschichtsschreibung. Um diese soll es in den zwei nächsten Kapiteln gehen. Zunächst möchte ich zeigen, wie durch neuere Forschungen die Frauen in der europäischen Philosophiegeschichte einen Platz erhalten haben, ein Aspekt, der sich heute in globaler Perspektive unter dem Einfluss dekolonialer Kritik erweitert. Im drauf folgenden Kapitel möchte ich die globale Erweiterung der Philosophiegeschichtsschreibung im Rahmen verschiedener Sprachen reflektieren und die damit eröffneten Möglichkeiten für die Erweiterung des philosophischen Curriculums.

26 *US Diversity-Oriented Departments* (Internetquelle).

27 Gosepath, *Die Notwendigkeit globaler Philosophie*, 2020.

X. Frauen in der europäischen und außereuropäischen Philosophie

In den Debatten um marginalisierte Gruppen in europäischen Wissensordnungen geht es in vielen Fällen um Frauen, jüdische Menschen und um andere rassistisch diskriminierte und marginalisierte Gruppen. In neuer Zeit gesellt sich im Rahmen der erweiterten Genderdebatte auch die Frage nach Diskriminierungen des „dritten Geschlechts" und der sexuellen Orientierungen hinzu und noch einige andere Themen, die ich hier nicht weiter differenzieren möchte. Es kann in manchen Diskussionen einige Zeit dauern, bis man versteht, um welche Arten der Diskriminierungen und Marginalisierungen es geht. Auffällig ist dabei, dass die diskriminierenden Strukturen gegenüber all diesen Gruppen gewisse Ähnlichkeiten aufweisen. Dies bedeutet aber nicht, dass die marginalisierten Gruppen sich nicht auch wiederum selbst gegenseitig diskriminieren. Denn es ist vorgekommen, dass beispielsweise US-amerikanische Philosophinnen Ende des 19. Jahrhunderts glühende Anhängerinnen der Frauenemanzipation waren, aber zugleich ein rassistisches Weltbild vertraten, in dem vor allem Schwarze undifferenziert und massiv abgewertet wurden.[1] In diesem Fall sind es nicht nur weiße Männer, die ein rassistisches Weltbild in der Philosophie vertreten, sondern auch weiße Frauen.[2] Ein ähnliches Abwertungsverhältnis ist aber auch bei Ostasiaten gegenüber Schwarzen zu beobachten, wo abwertende Fremdbilder nicht erst unter europäischem Einfluss produziert wurden.[3] Um aus diesen Diskriminierungskreisläufen herauszufinden, möchte ich in den folgenden drei Kapiteln *für den Bereich der Philosophie* drei konkrete Arbeitsfelder benennen, die teilweise bereits beachtliche Transformationen vor allem im Bereich der Geschichtsschreibung erzielen konnten, um die dekoloniale Erweiterung des Kanons und des Curriculums auch an europäischen Universitäten weiter vorzubereiten.

---

1 Newman, *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*.

2 Wie beispielsweise Charlotte Perkins Gilman (1860–1935), die in ihrer Novelle *With Her in Ourland* (1916) die damals florierende Eugenik positiv aufnahm. Vgl. Weinbaum, *Writing Feminist Genealogy. Charlotte Perkins Gilman, Racial Nationalism, and the Reproduction of Maternalist Feminism*.

3 Leupp, *Images of Black People in Mediaeval and Early Modern Japan. 1543–1900*.

1. Frauen in der Geschichte der europäischen Philosophie

Es hat sie gegeben – und zwar ziemlich viele. Dies ist das inzwischen klare Ergebnis einer Forschungsarbeit, die in den letzten 40 Jahren bis heute immer neue Materialien zu diesem Thema an den Tag gefördert hat. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen zeigen, dass *Forschung mit Aufmerksamkeitslenkung verbunden ist*. Denn wenn „man" erst gar nicht nach Frauen in der europäischen Philosophie fragt und sucht, werden sie auch nicht sichtbar, da „man" im 19. Jahrhundert in der Philosophiegeschichtsschreibung dafür gesorgt hat, sie so gut wie möglich unsichtbar zu machen. Der Grund dafür wurde von Christine de Pizan (1365–1430) in ihrem Buch *Le Livere de la Cité des Dames* aus dem Jahr 1405 bereits klar zum Ausdruck gebracht. Ich zitiere den Anfang etwas ausführlicher, da es sich aus meiner Sicht um eine Schlüsselstelle der europäischen Literatur handelt:

> Als ich eines Tages meiner Gewohnheit gemäß, die meinen Lebensrhythmus bestimmt, umgeben von zahlreichen Büchern aus verschiedenen Sachgebieten in meiner Klause saß und mich dem Studium der Schriften widmete, war mein Verstand es zu jener Stunde einigermaßen leid, die bedeutenden Lehrsätze verschiedener Autoren, mit denen ich mich seit längerem auseinandersetzte, zu durchdenken. Ich blickte also von meinem Buch auf und beschloss, diese komplizierten Dinge eine Weile ruhen zu lassen und mich stattdessen bei der Lektüre heiterer Dichtung zu zerstreuen. Auf der Suche nach irgendeinem Bändchen fiel mir ganz unerwartet ein merkwürdiges Buch in die Hand […] Ich öffnete es, entnahm dem Titelblatt, dass es sich Matheolus nannte und lächelte, denn bislang hatte ich es zwar noch nie einsehen können, aber schon oft gehört, es verbreite, im Gegensatz zu anderen Büchern, Gutes über die Frauen. […] Aber so unbedeutend dieses Buch im Grunde auch war, es lenkte meine Gedanken doch in eine neue Richtung: in meinem Inneren war ich verstört und fragte mich, welches der Grund, die Ursache dafür sein könnte, dass so viele und so verschiedene Männer, ganz gleich welchen Bildungsgrades, dazu neigten und immer noch neigen, in ihren Reden, Traktaten und Schriften derartig viele teuflische Scheußlichkeiten über Frauen und deren Lebensumstände zu verbreiten. Und zwar nicht nur einer oder zwei oder nur jener Matheolus, der in literarischer Hinsicht völlig unbedeutend ist und Lügengewäsch verbreitet, nein: allerorts, in allen möglichen Abhandlungen scheinen Philosophen, Dichter, alle Redner […] wie aus einem einzigen Munde zu sprechen und alle zu dem gleichen Ergebnis zu kommen, dass nämlich Frauen in

> ihrem Verhalten und ihrer Lebensweise zu allen möglichen Formen des Lasters neigen.[4]

Wie die geschilderte Szene zeigt, nimmt Christine de Pizan ihre und die Situation aller Frauen so wahr, dass diese von männlicher Seite schon seit alters unter den Dauerverdacht von Unfähigkeit und Lasterhaftigkeit gestellt wurden. Ausgehend von der anhaltenden Atmosphäre der Entmutigung ist der utopische Entwurf von Christine de Pizan in *Das Buch von der Stadt der Frauen* bahnbrechend gewesen, obwohl dies noch lange nicht zu einer grundlegenden Veränderung geführt hat. Erst im 20. Jahrhundert konnten Frauen auf die Atmosphäre der Entmutigung zunehmend nicht nur im Rahmen ihres individuellen Schicksals reagieren, sondern es bildete sich die Frauenbewegung, die seit den 1980er-Jahren auch das Philosophieren verändert hat. Ein wichtiger Ansatzpunkt für die neue Wahrnehmung von Frauen in der Philosophie war die Philosophiegeschichtsschreibung. Denn solange in den Philosophiegeschichten nur von Männern die Rede war, schien es selbstverständlich zu sein, dass es in der Philosophie keine Frauen gegeben habe. So war es bereits früh ein zentraler Ansatzpunkt einer neuen philosophischen Aufmerksamkeit, am Bild der Philosophiegeschichtsschreibung zu arbeiten, um philosophiehistorisch zu zeigen, dass es nicht nur eine Überlieferung von Frauennamen in der Philosophiegeschichte, sondern es auch viele Texte von Frauen zu sondieren und zu edieren gibt. Noch vor über 20 Jahren schrieb Ruth Hagengruber daher:

> Mit der Philosophie der Philosophinnen wird ein neues Stück Philosophiegeschichte geschrieben, von dem selten Kenntnis genommen wurde, das aber dennoch immer vorhanden war. Die Tradition der Philosophinnen hat nicht erst heute, nicht erst in diesem und nicht erst im vergangenen Jahrhundert begonnen. Ihre Schriften reichen so weit zurück wie die Philosophiegeschichte selbst.[5]

Ruth Hagengruber hat in den folgenden Jahren unermüdlich dafür gesorgt, dass nicht nur immer neue Namen von Frauen gefunden wurden, sondern zunehmend philosophische Texte von Frauen aus der gesamten

---

4 Pizan, *Das Buch von der Stadt der Frauen*, 35 f.

5 Hagengruber (Hg.), *Klassische Texte von Frauen*, 7. In dem Buch finden sich weitere Hinweise zu den Arbeiten seit den 1980er Jahren, auf die Hagengruber aufbaut und diese weiterführt.

europäischen Philosophiegeschichte zugänglich wurden und werden. In dem von ihr geleiteten Projekt *History of Women Philosophers and Scientists* an der Universität Paderborn[6] finden sich inzwischen eine Vielzahl von Materialien, Forschungsinitiativen, Tagungen usw., die alle an einem neuen Bild von der europäischen Philosophiegeschichte arbeiten, um die philosophischen Beiträge von Frauen sichtbar zu machen und in den philosophischen Diskurs einzubringen.[7] So wie Philosophen im 19. Jahrhundert unermüdlich daran gearbeitet haben, dem Fach Philosophie an der Universität ein europäisches und männliches Profil zu verleihen,[8] können wir am Beispiel der Reintegration von Frauen in die Philosophiegeschichte sehen, wie sich nicht nur das Bild von der Philosophiegeschichte, sondern daran anschließend auch der Kanon und das Curriculum der Philosophie verändern. Um den Kanon und das Curriculum in der Philosophie zu verändern, muss zunächst die Konzeption der Philosophiegeschichte selbst verändert werden.

Dies ist auch das Ziel eines weiteren großen philosophischen Projekts mit dem Titel *New Narratives in the History of Philosophy*, das in der ersten Runde von 2015–2019 unter der Leitung von Lisa Shapiro im englischsprachigen Bereich die Forschungen zum Thema vorangetrieben hat: „Focused on the early modern period, our aim was to develop new narratives of our philosophical past that centrally include women thinkers, and thereby to reconfigure, enrich and reinvigorate the philosophical canon.“[9] Im Jahr 2020 konnte das Projekt verlängert werden unter dem Titel *Extending New Narratives* mit leicht verschobenen Zielen:

> We are engaged in both retrieving philosophical works of women and individuals from other marginalized groups and sustaining the presence of these figures in the history of philosophy. Our overall goal is to help change the standards of practice in philosophy to enable it to become more inclusive and diverse by changing the ways we do history of philosophy. Achieving this goal requires collective action, and we are not only working with one another to meet our objectives, we are also committed to coordinating with others who share our aims.[10]

6 *History of Women Philosophers and Scientists* (Internetquelle).

7 An dieser Stelle sei nur auf zwei weitere Publikationen verwiesen: Hagengruber/Rohbeck (Hg.), *Philosophinnen im Philosophieunterricht: Ein Handbuch*; Hagengruber (Hg.), *Philosophinnen in Geschichte und Gegenwart*.

8 Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*.

9 *New Narratives in the History of Philosophy* (Internetquelle).

10 *Extending New Narratives* (Internetquelle).

Die Verschiebung des Ziels ist daran zu erkennen, dass nicht nur Frauen, sondern „other marginalized groups“, ohne diese allerdings weiter zu spezifizieren, mit in den Fokus des Projekts aufgenommen wurden. Die Rede von „inclusive“ und „diverse“ zeigt, dass die US-amerikanischen Diskussionen um Diversität in der Philosophie[11] auch in diesem Projekt Wirkung gezeigt haben. Sowohl die Arbeit von Ruth Hagengruber wie auch die von Lisa Shapiro zeigen, dass sich beide auf die *europäische* Philosophiegeschichte konzentrieren und somit die post- und dekoloniale Wende innerhalb des Feminismus noch nicht ausreichend berücksichtig wird.

2. Post- und dekolonialer Feminismus

Bereits im 19. Jahrhundert fragte die Schwarze Freiheitskämpferin Sojourner Truth, ob sie als „schwarze“ Frau nicht auch als „Frau“ behandelt werden sollte:

> Ich glaube, dass angesichts der Schwarzen im Süden und der Frauen* im Norden, dass wegen all dem Lärm um deren Rechte der weiße Mann bald ganz schön in der Klemme sitzen wird. Aber wovon reden wir hier eigentlich die ganze Zeit? Der Mann sagt, dass Frauen* beim Einsteigen in eine Kutsche geholfen werden müsse, und auch beim Überqueren von Gräben und dass ihnen überall der beste Platz zustehe. Mir hat noch nie jemand in einen Wagen geholfen oder über eine Schlammpfütze oder den besten Platz überlassen! Bin ich etwa keine Frau*? Sehen Sie mich an! Sehen Sie sich meinen Arm an! Ich habe gepflügt, gepflanzt und die Ernte eingebracht, und kein Mann hat mir gesagt, was zu tun war! Bin ich etwa keine Frau*? Ich konnte so viel arbeiten und so viel essen wie ein Mann – wenn ich genug bekam – und die Peitsche konnte ich genauso gut ertragen! Bin ich etwa keine Frau*? Ich habe dreizehn Kinder geboren und erlebt, wie die meisten von ihnen in die Versklavung verkauft wurden, und wenn ich um sie weinte, hörte mich keiner außer Jesus! Bin ich etwa keine Frau*?[12]

Spätestens mit dieser Rede taucht in der Frage nach Unterdrückungsmechanismen die Beobachtung auf, dass beispielsweise Schwarze Frauen einer Mehrfachunterdrückung ausgesetzt sind, da sie als Schwarze im Allgemeinen, als Schwarze Frauen und als Arbeiterinnen auf verschiedenen Ebenen Diskriminierung erleben. In den USA war es in der Befreiungsbewegung

11 Garfield/Norden, *If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is*.
12 Truth, *Bin ich etwa keine Frau?* (1851), 16.

weißer Frauen ganz und gar nicht selbstverständlich, auch die Rechte der Schwarzen Frauen mit im Blick zu behalten. Auch wenn die Wurzeln der Schwarzen Frauenbewegung weit zurückreichen, hat es im 20. Jahrhundert noch länger gedauert, bis ein Feminismus entstehen konnte, der die Diversität von Frauen eigens anerkannte und kritisch auf die Unterschiede reflektierte. So forderte Audre Lorde noch 1984, dass die Unterschiede zwischen Frauen innerhalb der Frauenbewegung kritisch reflektiert werden müssten, um so ein höheres Maß an Bewusstheit zu erreichen:

> Das Ignorieren von Race unter Frauen* und die Auswirkungen dieser Unterschiede sind die größte Bedrohung für die Mobilisierung einer solidarischen Frauen*bewegung. Wenn weiße Frauen* ihr angeborenes Privileg des Weißseins ignorieren und Frau* nur auf der Basis ihrer (weißen) Erfahrung definieren, werden Frauen* of Color zu ‚den Anderen', den Außenstehenden, deren Erfahrung und Tradition zu ‚fremd' sind, um sie zu verstehen. Ein Beispiel hierfür ist die schreiende Abwesenheit von Frauen* of Color-Perspektiven in der Basisliteratur in Frauen*studiengängen. Die Literatur der Frauen* of Color wird selten in Frauen*literaturkursen und fast nie in anderen Literaturkursen oder in den Genderstudiengängen insgesamt berücksichtigt. Allzu oft wird die Ausrede gegeben, dass die Literatur von Frauen* of Color nur von diesen unterrichtet werden könne, dass sie zu schwierig zu verstehen sei oder dass Student*innen keinen ‚Zugang' fanden, weil darin von Erfahrungen berichtet würde, die ‚zu weit entfernt' von ihren eigenen seien. Ich habe dieses Argument von weißen Frauen* gehört, die ansonsten sehr intelligent sind. Frauen*, die scheinbar keine Schwierigkeiten haben, Werke zu lehren und zu rezensieren, die auf die vollkommen unterschiedlichen Erfahrungen von Shakespeare, Moliere, Dostojewski und Aristophanes zurückgehen.[13]

Mit dieser Kritiklinie wird ein Thema angesprochen, in dem sich vor allem die Diskriminierung hinsichtlich des Geschlechts mit der Diskriminierung hinsichtlich eines rassifizierten Köpers überkreuzen. Die intersektionale Neuperspektivierung der Genderdebatten regte in neuerer Zeit eine post- und dekoloniale feministische Kritik an,[14] die heute zunehmend auch im

13 Lorde, *Alter, Race, Klasse und Gender. Frauen* definieren ihre Unterschiede neu* (1984), 112.

14 Als Beispiele für diese Kritik seinen hier nur zwei Publikationen genannt: Bulbeck, *Re-orienting western feminisms. Women's diversity in a postcolonial world*; Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*.

Bereich der Philosophie ihre Wirksamkeit entfaltet. In der dekolonial, interkulturell und global erweiterten Kritik wird auch klar, dass es nicht nur „Schwarze“ Frauen sind, die ihre Stimme erheben, sondern dass Frauen in Asien, in Lateinamerika, in Afrika, im Islam und in anderen Kontexten jeweils andere Perspektiven auf die Frage nach der Stellung der Frau in der Gesellschaft aber auch in der Universität entwickeln, die berücksichtigt werden müssen. Inzwischen

> erlebt feministische Theorie und Kritik eine zunehmende Pluralisierung. Aber obwohl auch innerhalb der europäischen Frauenbewegung seit Mitte der 1980er-Jahre die Ausblendung der Erfahrung von Frauen aus dem Globalen Süden oder Osteuropas, von *women of color*, von Frauen verschiedener Religionen oder Kulturen und die Erfahrung von Migrantinnen zunehmend thematisiert wurde, hat es im akademischen Diskurs des deutschsprachigen Raumes bisher kaum eine Öffnung für feministische Theorien und Konzepte aus Lateinamerika, Asien und Afrika gegeben. Insofern haben auch feministische Theorie und Praxis ein ernsthaftes Problem mit der Diversität. Dies ist ein großer Verlust, weist die Kritik nicht-‚westlicher‘ Theoretikerinnen doch auf eine ganze Reihe bedenkenswerter Fragen hin, wie die Pluralität von Identitäten/Differenzen, die Frage nach dem Zusammenhang von ‚race‘, Klasse und Geschlecht, die Frage nach der Universalisierbarkeit des Genderbegriffs, die Frage nach der Hegemonie der ‚westlichen‘ Welt (ökonomisch, politisch, epistemisch) oder die Frage nach der kontextuellen Gebundenheit jeglichen Denkens.[15]

Für das Fach Philosophie und für die Geschichte der Philosophie ergibt sich aus diesen Bemerkungen eine neue Aufgabe: Wie steht es um die Frauen in außereuropäischen Traditionen der Philosophie und des Denkens? Hat es in früheren Jahrhunderten philosophisch tätige Frauen in Indien, China, Japan, Lateinamerika oder Afrika gegeben? Wie steht es um die Frauen in der Philosophie im 20. Jahrhundert außerhalb Europas und den USA?

3. Frauen in der außereuropäischen Philosophie

Das Bild von der Geschichte der Philosophie ist in Bewegung geraten und wir können heute noch nicht absehen, wie dieses Bild und damit auch der Kanon und das Curriculum der Philosophie sich in den nächsten 20

15 Graneß/Kopf/Kraus, *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, 13.

bis 30 Jahren weiter verändern werden. Denn neben den Forschungen zu Frauen in der europäischen Philosophie ist in den letzten Jahren eine erhöhte Aktivität im Bereich der Erforschung von Frauen in der außereuropäischen Philosophie zu beobachten. Es seien im Folgenden nur einige Aktivitäten in diesem Forschungsfeld genannt, wobei in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann.

Die *International Association of Women Philosophers* hat auf dem Weltkongress für Philosophie in Beijing 2018 einige Vorträge zu Philosophinnen in der außereuropäischen Philosophie organisiert. Die Beiträge zeigten, dass es nicht einfach ist, klare Kriterien der Abgrenzung zum Beispiel gegenüber der Literatur zu finden. So gibt es im alten Japan und China eine Reihe von literarisch tätigen Frauen, die teilweise noch heute weltberühmt sind. Um dieses Feld weiter zu erforschen, ist zunächst der Begriff und die Reichweite von Philosophie zu diskutieren.

Zum Weltkongress in Beijing erschien zudem ein *Calender of Women Philosophers*, in dem verschiedene Philosophinnen aus alter und neuer Zeit vor allem auch aus dem außereuropäischen Bereich vorgestellt wurden: Bedia Akarsu (Türkei), Füsun Akatli (Türkei), Ban Zhao (China), Bing Xin (China), Cao Wenyi (China), Viola Cordova (Native American), Mahapajapati Gotami (Indien), Bibi Khanoom Astarabadi (Iran), Ellen Kate Cholofelo Nnoseng Motlalepule Kuzwayo (Südafrika), Kim Iryop (Korea), Li Qingzhao (China), Lu Zhi (China), Wangari Muta Maathai (Kenia), Meng Mu (China), Mere Paea Tipene (Neuseeland), Camila Henríquez Urena (Kuba). Allein diese Liste macht deutlich, dass es hier noch viel zu erkunden gibt.

Ebenfalls auf dem Weltkongress gab es ein Panel zu dem Thema *Philosophizing Gender. Women and Partriachy in Asian Society and History*. Die Vorträge wurden gehalten von der koreanischen Philosophin Jin Y. Park, der japanischen Philosophin Mayuko Uehara, und der chinesischen Philosophin Shiu-Ching Wu. Mayuko Uehara ist Professorin für japanische Philosophie an der Universität Kyoto und baut zusammen mit ihren ostasiatischen Kolleginnen die *Asian Association of Women Philosophers* auf. Auf der ersten Tagung des Netzwerks 2017 hielt sie einen Vortrag über die moderne japanische Philosophin Fumi Takahashi (1901–1945), die bereits zu Anfang des Jahrhunderts Bücher über Platon, Cohen und Spinoza geschrieben hat. Auch in diesem Zusammenhang gilt, dass allein eine neue Aufmerksamkeit für Philosophinnen auch in der älteren chinesischen, koreanischen und japanischen Geschichte das Bild verändern werden.

Im Wintersemester 2019/20 organisierte Sarhan Dhouib eine Ringvorlesung mit dem Titel *Arabische Philosophinnen der Gegenwart* an der Univer-

sität Hildesheim.[16] Eingeladen waren Rachida Triki aus Tunesien, Pascale Lahoud aus dem Libanon, Yomna T. Elkholy aus Ägypten, Soumaya Mestiri aus Tunesien, Fatna el Bouih aus Marokko, Zeineb Ben Said Cherni aus Tunesien, Elizabeth Kassab aus Katar, Safa Abdelsalam aus Ägypten. Die Themen der Vorträge waren sehr verschieden. Sie behandelten den dekolonialen Feminismus ebenso wie Nietzsche, Bergson und moderne arabische Philosophie. Die meisten Vorträge wurden in französischer Sprache und einige in englischer Sprache gehalten. Die Zuhörenden konnten durch die Vortragsreihe einen nachhaltigen Eindruck von der Vielfältigkeit der Debatten gewinnen, die von Frauen in der arabischen Welt geführt werden.

Seit 2020 wird im Koselleck-Projekt *Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive* verstärkt über Frauen in der außereuropäischen Philosophie geforscht. Neben der Frage nach den Kriterien für die Auswahl der Namen stellt sich vor allem als Problem die Vielfalt der Sprachen, in denen gesucht werden kann. Derzeit ist bereits sicher, dass in der alten indischen, chinesischen, koreanischen und japanischen Denktradition viele Frauen benannt werden können, die – wie auch die männlichen Philosophen dieser Regionen – in religiösen oder anderen intellektuellen Kontexten tätig waren. Auch für den alten afrikanischen und islamischen Kontext lassen sich bereits Namen nennen. Für das 20. Jahrhundert lassen sich dann viele Personen finden, da weltweit Philosophinnen in den Instituten für Philosophie lehren, auch wenn dort ebenso wie in Europa und den USA die Zahl der Männer noch immer deutlich höher ist. Durch die gezielte Suche nach Frauen in der alten und neueren Geschichte außereuropäischer Philosophien wird sich auch das Bild von diesen Geschichten ändern.

Arbeit an der Philosophiegeschichtsschreibung bedeutet zugleich, Arbeit am Kanon und am Curriculum der Philosophie. Sobald sich das Bild von den Geschichten der Philosophien nachhaltig ändert, ändern sich auch der Kanon und das Curriculum. Aus diesem Grunde ist für mich die Arbeit an der Philosophiegeschichtsschreibung eine Möglichkeit, an der dekolonialen Transformation des Philosophierens zu arbeiten. Dabei ist aber nicht zu erwarten, dass sich die Fragen und Probleme schnell lösen lassen. Vielmehr ist eine selbstreflexive Transformation der Philosophie in globaler und dekolonialer Perspektive noch eine länger anhaltende Aufgabe. Dafür müssen Grundlagenforschungen in Angriff genommen werden, die überhaupt erst die Fragehorizonte erschließt, um zukünftige Neuordnungen der Philosophiegeschichte zu thematisieren und zu theoretisieren.

16 Die Vorträge wurden an der Universität Hildesheim und teilweise an der Berliner Akademie der Wissenschaften gehalten.

XI. Wie wollen wir uns in Zukunft die Geschichte(n) der Philosophie(n) erzählen?

Eine Geschichte der Philosophie zu schreiben bedeutet zugleich, Geschichtspolitik zu betreiben.[1] Denn allein die Entscheidung, was als „Philosophie“ anerkannt wird und was nicht, ist immer auch verbunden mit einer Identitätspolitik, die durch ein bestimmtes Narrativ der Geschichte der Philosophie konturiert und bestimmt wird. Es ist nicht zufällig, dass für die europäische Philosophie und Geschichte Denker wie Descartes, Bacon, Leibniz, Locke, Hume, Rousseau, Voltaire, Kant und Hegel eine so große Rolle auch für die jeweiligen nationalen Identitäten spielen. Sie wurden einerseits seit dem 19. Jahrhundert in den Geschichten der Philosophie zu Heroen des Denkens stilisiert und anderseits prägten ihre Philosophien die europäische Lebenswelt in besonderem Maße: Wissenschaft, Mathematik, Freiheit, Toleranz, Moral, Rechtsstaatlichkeit usw. sind die Grundwerte, die durch diese Denker in der europäischen Lebenswelt verankert wurden. Dass diese Denker zugleich in den Prozess der europäischen Expansion verwickelt waren und kolonialphilosophische Begründungen geliefert haben, passt nicht ins europäische Selbstbild. In diesem Gefühl der Ambivalenz, das sich bei der Analyse der geschichtlichen Kontexte einstellen kann, meldet sich aber auch das Gefühl von „europäischer Identität“, das wesentlich auch mit diesen Denkern verbunden ist. Was können wir in Europa tun, um in dieser widersprüchlichen und verstrickten Situation eine Initiative zu ergreifen? Wie können wir die europäische Geschichte der Philosophie auf neue Weise reflektieren und kontextualisieren? In welcher Form kann die dekoloniale Kritik aufgenommen werden, um ein neues und zukünftiges Bild von der Geschichte der Philosophie vorzubereiten?

1. Geschichten der Philosophien in globalen Perspektiven

Mit der Absicht, die blinden Flecken der Philosophiegeschichtsschreibung zu untersuchen, begann 2019 das Forschungsprojekt *Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive* an der Universität Hildesheim seine Arbeit aufzunehmen.[2] Ausgehend von der Vielfalt der Sprachen, versuchte ein kleines Forschungsteam *möglichst viele Philosophiegeschichtsschreibun-*

1 Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*.

2 *Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive* (Internetquelle).

gen in möglichst vielen verschiedenen Sprachen zu sammeln, um zunächst empirisch feststellen zu können, wie weit sich das, was wir „Geschichte der Philosophie“ nennen, heute in globaler Perspektive entwickelt hat. Sucht man nur in westeuropäischen Sprachen, so bleibt das Bild im Rahmen des bereits Bekannten. Bezieht man aber Russisch, Arabisch, Türkisch, Persisch, Tibetisch, Chinesisch, Koreanisch, Japanisch, Hebräisch usw. ein, dann entstehen Fragen, die vorher nicht gestellt werden konnten.[3]

Schon nach kurzen Recherchen wurde klar, dass sich in den letzten drei Jahrzehnten die Philosophiegeschichtsschreibung nicht nur zur europäischen Philosophie in grundlegender Weise verändert hat, sondern es haben sich auch die Philosophiegeschichtsschreibungen für die indische, chinesische, japanische, türkische, afrikanische, lateinamerikanische Philosophie – um nur einige Beispiele zu nennen – wesentlich erweitert. Überblickt man allein die Monographien, in denen Geschichten unterschiedlicher Philosophien in verschiedenen Sprachen publiziert wurden, so gewinnt man den Eindruck, dass eine grundlegende Veränderung und Erweiterung des philosophischen Kanons in globaler Perspektive vorbereitet wurde und wird, auf die wir jetzt erstmalig reflektieren können. Seit 2019 ist eine bibliographische Sammlung von Geschichten der Philosophien in verschiedenen Sprachen entstanden, die versucht, eine Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibungen vom 5. Jahrhundert v. u. Z. bis heute in allen zugänglichen Sprachen zu erstellen. Diese zunächst empirisch angelegte Sammlung ist bereits jetzt zum Ausgangspunkt für vielfältige Diskussionen geworden, um an zukünftigen Entwürfen von Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive zu arbeiten.

Ein wesentlicher Punkt, um den die Diskussionen um die Philosophiegeschichtsschreibungen seit dem 20. Jahrhundert immer wieder kreisen, ist das Problem der „Nationalisierung“ der Philosophien und ihren jeweiligen Geschichten. Noch im 19. Jahrhundert wurde in Europa vor allem ein Modell von Philosophiegeschichte erzeugt, nach dem implizit ganz selbstverständlich angenommen wurde, dass es sich nur um die Geschichte der „europäischen“ Philosophie handele, da es außerhalb dieser Geschichte keine andere geben könne.[4] Dieses Argument führte beispielsweise Friedrich Ueberweg (1826–1871) an, der Vater einer der wirkungsreichsten Philosophiegeschichten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Der „Ueberweg“

3 Elberfeld, *Reinhart Koselleck-Projekt „Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive“* (Internetquelle).

4 Wimmer, *Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis*.

ist bis heute das größte zusammenhängende philosophiegeschichtliche Projekt in deutscher Sprache. Er erlebte zwei grundlegende Revisionen, die nach der Urbearbeitung 1863–1871 in drei Bänden – Antike, Mittelalter, Neuzeit – jeweils ab 1924 und 1983 durchgeführt wurden. Schon in der ersten Revision ist eine eigentümliche Neuerung zu beobachten. Dort trägt der fünfte Band den Titel: *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*.[5] In dem Band erhielten folgende nationale Philosophiekontexte eine Behandlung: Frankreich, England, Italien, Schweden, Finnland, Dänemark, Norwegen, Holland, Tschechien, Polen, Russland, Ungarn, Spanien, Griechenland, Nordamerika, (erstmalig) Süd- und Mittelamerika und Asien. Auch wenn die beiden zuletzt genannten Bereiche sehr kurz ausfielen, so wirkt das Bild geographisch deutlich erweitert. Eine Begründung für diese neue Differenzierung ergab sich aus dem zu Anfang des 20. Jahrhunderts immer stärker durch Nationen geprägten Bewusstseins auch in der Philosophie:

> Die Entwicklung der europäischen wie der außereuropäischen Philosophie seit 1800 lässt deutlich erkennen, wie sehr die Ausbildung dieser Wissenschaft, so sehr sie an individuelle Begabungen gebunden ist, zugleich doch auch von der umgebenden Kultur bedingt ist. Erst mit dem Erstarken der nationalen Individualität traten überall selbständigere Philosophien hervor. […] Die Differenzierung des Kulturlebens, wie sie sich im Laufe der letzten Jahrhunderte in immer steigendem Maße nach Nationen und Ländern herausgebildet hat, spiegelt sich auch in der Geschichte der Philosophie deutlich wieder. […] Die Idee der einen übernationalen Wahrheit ist in den Hintergrund getreten gegenüber der Freude an einer national-charakteristischen Weltanschauung.[6]

Es wird deutlich, wie zwiespältig diese Entwicklung in philosophischer Hinsicht beurteilt werden kann. Einerseits ist inzwischen in der historischen Forschung mehr als klar, dass jedes Philosophieren in einem geschichtlichen Kontext entsteht. Die europäische Philosophiegeschichtsschreibung hatte aus diesem Grund versucht, alle kontingenten Elemente aus der Philosophiegeschichte auszuschließen, um diese allein zu einer Geschichte der Selbstoffenbarung der universalen Vernunft zu machen. Da innerhalb der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert aber die

5 Oesterreich (Hg.), *Die Philosophie des Auslands vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Dieser Band wurde 1953 in der 13. Auflage unverändert nachgedruckt.

6 Ebd., II f.

Strömung des Historismus immer stärker wurde, ist die konstatierte „Freude an einer national-charakteristischen Weltanschauung“ sicher mit diesem geschichtswissenschaftlichen Trend verbunden. In diesem Zusammenhang tritt auch deutlich die Spannung zwischen Philosophiegeschichtsschreibung und allgemeiner Geschichtsschreibung zutage. Hatten Philosophen und Historiker im 18. Jahrhundert gemeinsam daran gearbeitet, den Gedanken einer Weltgeschichtsschreibung zu etablieren und zu realisieren, so liefen Philosophiegeschichtsschreibung und allgemeine Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert deutlich auseinander und trafen sich wieder in der Schreibung „nationaler Philosophiegeschichten“, die dann gut zum Trend der bis in die 1980er-Jahre geschriebenen Nationalgeschichten in den Geschichtswissenschaften passte. In den Geschichtswissenschaften brachte erst die Analyse der Erzählstrategien in den verschiedenen Geschichtsschreibungen[7] sowie die interdisziplinäre Öffnung[8] immer neue Perspektiven hervor. In der Philosophie wuchs auf der anderen Seite die nationale Philosophiegeschichtsschreibung in vielen Sprachen in enormem Maße an. So sind beispielsweise nicht nur sehr umfangreiche Philosophiegeschichten zur chinesischen Philosophie in chinesischer Sprache, zur japanischen Philosophie in japanischer Sprache, zur koreanischen Philosophie in koreanischer Sprache, zur türkischen und osmanischen Philosophie in türkischer Sprache, sondern auch eine Vielzahl von Philosophiegeschichten zur argentinischen, bolivianischen, chilenischen, kolumbianischen, mexikanischen usw. Philosophie in spanischer Sprache geschrieben worden. Bei all diesen nationalen Philosophiegeschichtsschreibungen ist zu erkennen, dass es implizit auch um den politischen Kampf um Anerkennung geht. Man setzt in Indien, China, Japan, Korea und in vielen anderen Ländern viel daran, die eigene intellektuelle Tradition im Rahmen einer Philosophiegeschichte aufzuarbeiten. Auch dies ist nur im Horizont der europäischen Unterdrückung außereuropäischer Traditionen des Denkens zu verstehen. Wenn man diese geschichtlichen und politischen Hintergründe nicht einbezieht, so sind bis heute Philosophierende aus Europa vor allem fasziniert von den sich in Asien eröffnenden Denkwelten, ohne den geschichtspolitischen Hintergrund der Selbstbehauptungsdiskurse zu bemerken. Die alleinige Fokussierung auf diese politischen Verstrickungen verdeckt aber andererseits auch, dass beispielsweise in den alten asiatischen Traditionen der Philosophie, die teilweise 3000 Jahre zurückreichen, viele philosophische Ansätze zu

7 White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*.
8 Burke, *Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“*.

entdecken sind, die auch heute noch zu grundlegenden philosophischen Transformationen in bestimmten Themenfeldern führen können.[9]

Es gilt somit die Entwicklungen in der Philosophiegeschichtsschreibung in globaler und dekolonialer Perspektive im jeweiligen Diskursfeld verschiedener Sprachen unter Einbeziehung der genannten Entwicklungstendenzen und -möglichkeiten zu beobachten. Was in der Analyse des Feldes schon jetzt deutlich wird, ist, dass die Entwicklungen spätestens ab dem 20. Jahrhundert nicht mehr national, sondern nur noch *verflechtungsgeschichtlich* zu erschließen sind, da sich nicht nur die europäische Philosophie als solche in der Welt verbreitet hat, sondern aus Verflechtungen mit der europäischen Philosophie eigene Schulen des Denkens entstanden sind.[10] Diese Verflechtungen beziehen sich aber nicht nur auf Europa, sondern finden unabhängig auch ohne Bezug auf Europa statt.[11] Aber nicht nur für die neuere Zeit sind Verflechtungsgeschichten zu schreiben, sondern mit dieser neuen Aufmerksamkeit auf Verflechtungen haben sich bereits in der allgemeinen Geschichtsschreibung sowie in der Philosophiegeschichtsschreibung neue Perspektiven eröffnet.

2. Verflechtungsgeschichten der Philosophien

Eines der wirkungsreichsten Konzepte für die Geschichtsschreibung war ab dem 18. Jahrhundert das Wort *Nation*. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurden unendliche Nationalgeschichten geschrieben, so dass der Eindruck entstand, Geschichte vollziehe sich immer in den Grenzen eines Nationalstaates, in dem ein Volk mit einer Sprache und einheitlichen Sitten lebe. Diese nationale Einheitsfiktion lebt noch immer in den Köpfen vieler Menschen als ein Sehnsuchtsort, in dem endlich alles Fremde verschwunden ist und man mit seinesgleichen ein glückliches Leben führen kann. Die nationalen Narrative beherrschten seit dem 19. Jahrhundert nicht nur die europäische Geschichtsschreibung, sondern sie wurden im Zusammenhang mit der Gründung von Nationalstaaten in die ganze Welt exportiert. Als diese Narrative und Fiktionen in der Geschichte und Philosophie in Europa entstanden, wurden die Verhältnisse in den 13 eng-

9 Obert, *Welt als Bild. Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert*; Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*.

10 Wichtige Beispiele hierfür sind: Ōhashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen*; Lee, *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*.

11 Sueki (Hg.) *Hiseiō no shiza* (*Nicht-europäische Perspektiven*).

lischen Kolonien, die gerade ihre Unabhängigkeit erklärt hatten, bereits anders wahrgenommen. Für die Schilderung der damaligen Lebensverhältnisse, bezogen auf die jeweilige nationale Herkunft, sind die *Letters from an American Farmer*, erstmals erschienen 1782, eine besondere literarische Quelle. Dort ist das Folgende zu lesen:

> [...] whence came all these people? They are a mixture of English, Scotch, Irish, French, Dutch, Germans, and Swedes. From this promiscuous breed, that race now called Americans have arisen. The eastern provinces must indeed be excepted, as being the unmixed descendants of Englishmen. I have heard many wish that they had been more intermixed also. [...] In this great American asylum, the poor of Europe have by some means met together, and in consequence of various causes; to what purpose should they ask one another what countrymen they are? [...] What then is the American, this new man? He is either an European, or the descendant of an European, hence that strange mixture of blood, which you will find in no other country. I could point out to you a family whose grandfather was an Englishman, whose wife was Dutch, whose son married a French woman, and whose present four sons have now four wives of different nations. He is an American, who, leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds. He becomes an American by being received in the broad lap of our great Alma Mater. Here individuals of all nations are melted into a new race of men, whose labours and posterity will one day cause great changes in the world.[12]

In der Lebensrealität der damaligen aus Europa kommenden Bewohner der Kolonien machte das Konzept der *Nation* bereits keinen Sinn mehr, als es in Europa selbst zum Schlüsselwort der Selbstidentifikation wurde. Die Verflechtung und Hybridisierung der Nationen werden in den Beschreibungen allerdings nur auf die bezogen, die aus Europa stammten. Von weiteren Verbindungen und Vermischungen ist keine Rede.[13] Für die Beschreibung dieser Situation legen sich verschiedene Metaphern nahe,

---

12 London 1782. Ich zitierte nach einer neueren Ausgabe: Crèvecœur, *Letters from an American Farmer*, 51 f., 54. Bereits zwei Jahre später nach dem Erscheinen in London erschien eine deutsche Übersetzung: Crèvecoeur, *Sittliche Schilderungen von Amerika in Briefen eines amerikanischen Guthsbesitzers an einen Freund in England*.

13 Dies geschieht dann zunehmend in den USA seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts unter Begriffen wie „melting Pot“, „cultural Pluralism“, „Acculturation“ usw.

die sich spätestens ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem auch im Rahmen kultureller Semantiken immer weiterentwickelt haben.

Als die deutschsprachige Geschichtswissenschaft in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg versuchte, die Geschichte der europäischen Expansion wieder neu zu erzählen, legten sich von selbst Terminologien nahe, die den Austausch und die Verbindungen zwischen verschiedenen geschichtlichen Welten zum Ausdruck brachten. Eine der wichtigsten Geschichten stammt von Urs Bitterli.[14] Die Abschnitte in Teil zwei tragen die Titel: *Die Kulturberührung*, *Der Kulturkontakt*, *Der Kulturzusammenstoß*, *Akkulturation und Kulturverflechtung*. Wichtig ist mir an dieser Stelle, dass Bitterli von Kulturverflechtung spricht, eine Metapher, die sich heute im deutschsprachigen Raum immer stärker durchgesetzt hat.[15] Die neueste Gesamtdarstellung der europäischen Expansion unternimmt das für einen Historiker riskante Experiment, diese Geschichte im Zeitraum zwischen 1415 und 2015 zu thematisieren.[16] Da die Darstellung bis in die Gegenwart reicht, werden auch die Debatten um die politische Dekolonisation nach dem Zweiten Weltkrieg aufgenommen. Das Buch zeigt in eindrücklicher Weise, wie die Welt im Rahmen der europäischen Expansion zu einem globalen geschichtlichen und politischen Verflechtungsraum geworden ist, mit dessen Folgen wir heute in positiver wie auch in negativer Hinsicht leben müssen – denn 600 Jahre Globalisierungsgeschichte lassen sich nicht einfach rückgängig machen.

Wenden wir die Einsichten der Historiker im Hinblick auf verflechtungsgeschichtliche Prozesse auf die Geschichte der Philosophie an, so können durch die besondere Aufmerksamkeit auf Verflechtungen verschiedene Phänomene in den Blick treten. Ein zentrales Phänomen, das über den Rahmen der nationalen Philosophiegeschichten hinausführt, ist die Geschichte der Übersetzungen nicht nur innerhalb der europäischen Geschichte der Philosophie. Die römische Philosophie konstituierte sich bei Cicero durch die Übersetzung griechischer Texte und Terminologien. Die arabische Philosophie konstituierte sich durch die Übersetzung und sprachliche Aneignung aus dem Griechischen, Syrischen und anderen

---

14 Bitterli, *Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*.

15 Das englische Wort dafür ist „Entangled history" und das französische „Histoire croisée". Im deutschsprachigen Bereich wurde der Tops der Verflechtungsgeschichte durch folgende Publikation bekannt gemacht: Conrad/Randeria, *Geteilte Geschichte – Europa in einer postkolonialen Welt*.

16 Reinhard, *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion. 1415–2015*.

damaligen Sprachen. Diese arabischen Terminologien flossen ihrerseits wieder im Mittelalter mit den lateinischen Texten zusammen. Als man in Europa begann, die verschiedenen Sprachen zu entwickeln, so übersetzte man Texte aus dem Lateinischen, Griechischen und Arabischen ins Italienische, Spanische, Französische, Englische, Deutsche usw. Der Prozess der Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen ist somit innerhalb der Philosophie eine der wichtigsten Dimensionen der Verflechtung von Denktraditionen. Geht man über den Horizont Europas hinaus, so kann beispielsweise die Übersetzung buddhistischer Texte aus indischen Sprachen ins Chinesische ab dem 1. Jahrhundert n. u. Z. als einer der großen philosophischen Verflechtungsprozesse betrachtet werden.[17] Ebenso einschneidend war die Verflechtung im Übersetzungsprozess europäischer philosophischer Terminologien ins Japanische ab 1868.[18] Ähnliches gilt auch für das Chinesische und Koreanische, die im 20. Jahrhundert zu großen Sprachen der Wissenschaft und Philosophie herangewachsen sind.

Neben den Verflechtungsgeschichten durch Übersetzung, lassen sich die Verflechtungen durch die Aufnahme von Gedanken und deren weiterer Entwicklung in verschiedenen Kontexten untersuchen. Die nationale Philosophiegeschichtsschreibung in Europa hat im 19. Jahrhundert dafür gesorgt, dass bis heute noch viele in der Philosophie Tätige davon überzeugt sind, dass die Griechen in einem Akt der Genialität die Philosophie erfunden hätten und keine Vorläufer ausfindig gemacht werden können.[19] Inzwischen sind verflechtungsgeschichtliche Entwürfe vorgelegt worden, die diesen Mythos unterlaufen.[20]

Ich selbst habe den Versuch unternommen, Bausteine für eine verflechtungsgeschichtliche Betrachtung der europäischen Philosophiegeschichte zusammenzutragen.[21] Dabei habe ich eine Unterscheidung eingeführt, durch die zwei große historische Perioden in Europa markiert werden können, die von den üblichen Einteilungen stark abweichen. Die Geschichte Europas lässt sich demnach in zwei verflechtungsgeschichtliche Großräume gliedern: 1. Verflechtungsraum „Afroeurasien“ vom Beginn

17 Elberfeld/Leibold/Obert, *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*.

18 Yanabu, *Modernisierung der Sprache. Eine kulturhistorische Studie über westliche Begriffe im japanischen Wortschatz.*

19 Heit, *Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders*.

20 McEvilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*.

21 Elberfeld, *Verflechtungsgeschichten des Denkens in ‚Afroeurasien‘ und darüber hinaus*.

des Ackerbaus bis 1492 und 2. der zunehmend globale Verflechtungsraum seit dem Beginn der europäischen Expansion. Betrachtet man beispielsweise die Entstehung der griechischen Philosophie aus afroeurasischer Perspektive, so sind die Einflüsse aus Ägypten, Babylon und Indien einzubeziehen, die ja auch in alten Schriften selbstverständlich dazugehören.[22] Unter dieser Perspektive können auch die Beziehungen der europäischen Spätantike bis nach China und Afrika gut in den Blick gebracht werden. Bei meinen Überlegungen zum Verflechtungsraum Afroeurasien habe ich bemerkt, dass geographische Bezeichnungen, die grenzsetzenden Charakter besitzen – Griechenland, Indien, Ägypten usw. – die historische Imagination beschränken. Inzwischen haben sich diese Grenzen und Eingrenzungen vor allem in globalgeschichtlichen Entwürfen generell zu *Verflechtungsräumen* transformiert. Dies ist teilweise auch der Fall in den neueren Entwürfen zu einer globalen Geschichte der Philosophie.

3. Globale Geschichten des Denkens

Weltgeschichte der Philosophie, *Global History of Philosophy*, *World Philosophy*, *World Philosophies* oder *Histoire mondiale de la philosophie* sind Buchtitel, unter denen nach 1945 bis in die jüngste Vergangenheit hinein Versuche unternommen worden sind, die Philosophiegeschichtsschreibung systematisch – mehr oder weniger – auf den globalen Kontext zu erweitern. Dabei ist die Zahl der Versuche in den letzten 20 Jahren deutlich gestiegen. Im Folgenden kann es nur darum gehen, einen kleinen Einblick ausgehend von ausgewählten Werken in verschiedenen Sprachen zu geben, um einen Eindruck von dem inzwischen stark angewachsenen Feld zu vermitteln.

In deutscher Sprache fand bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Neuausrichtung statt. 1909 erschien erstmalig der Band *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, der unter anderem von Wilhelm Wundt herausgegeben wurde. Der Inhalt des Bandes umfasste die folgenden Themen, dargestellt in Form von Aufsätzen: Wilhelm Wundt, *Philosophie der Primitiven Völker*; Hermann Oldenberg, *Die indische Philosophie*; Wilhelm Grube, *Die chinesische Philosophie*; Tetsujiro Inouye, *Die japanische Philosophie*; Hans von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums*; Clemens Baeumker, *Die patristische Philosophie*; Ignaz Goldziher, *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*; Clemens Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*; Wilhelm Windelband, *Die Neuere*

22 Jeck, *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*.

Philosophie. Für diese Publikation ist besonders hervorzuheben, das mit Inouyes Text, der von 1884–1890 in Heidelberg und Leipzig Philosophie studiert hatte, erstmalig ein moderner japanischer Philosoph selbst die „japanische Philosophie" vorstellte.

Für die deutsche Sprache ist für den neueren Kontext vor allem auf das philosophiegeschichtliche Werk von Elmar Holenstein hinzuweisen.[23] Holenstein hat versucht, die Geschichte der Philosophie anhand von geographischen Darstellungen als Verflechtung verschiedener Diskurse an bestimmten Orten weltweit darzustellen. Die Mittel der geographischen Darstellung von Verflechtungen des Denkens werden ergänzt durch kommentierende Texte und historische Darstellungen, so dass ein lebendiges Bild von verschiedenen Verflechtungsgeschichten in der Philosophie entsteht.

In russischer Sprache sticht besonders eine mehrbändige Geschichte der Philosophie hervor, die aus der Perspektive des historischen Materialismus die Weltgeschichte der Philosophie darstellt.[24] Diese mehrbändige Philosophiegeschichte ist durch ihre Übersetzung ins Deutsche (1960–1967),[25] Chinesische (1961–1962), Spanische (1960) und Koreanische (2012) vergleichsweise weit verbreitet. Sie spannt ein Themenspektrum auf, das viele geographische Gebiete einbezieht, die bis zu dem Zeitpunkt noch nicht in der Philosophiegeschichte thematisiert wurden.

In französischer Sprache ist vor allem eine mehrbändige Publikation hervorzuheben: Die *Encyclopédie Philosophique Universelle*, die 1989 bis 1998 im Auftrag der UNESCO in Paris von Jacob herausgegeben wurde, setzt für die globale Philosophiegeschichtsschreibung einen neuen und an pragmatischen Grundsätzen orientieren Rahmen. Die Enzyklopädie ist wie folgt aufgebaut: 1. *L'Univers Philosophique* (1989); 2. *Les Notions Philosophique – Dictionnaire* (zwei Bände) (1990); 3. *Les Œuvres Philosophique – Dictionnaire* (zwei Bände) (1992); 4. *Le Discours Philosophique* (1998). Der 1. Band führt in einem sehr weitgefassten Rahmen in die Problemfelder der Philosophie ein, wobei die Philosophie grundsätzlich in globaler Perspektive behandelt wird. Der 2. Band, unterteilt in zwei Teilbände, ist ein philosophisches Begriffslexikon, das drei Abschnitte umfasst: 1. *Philosophie Occidentale*, 2. *Pensées Asiatiques (Inde, Chine, Japon)*, 3. *Conceptualisation des Sociétés Traditionelles*. Die Differenzierung und die Konzeption bietet

23 Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens.*

24 Dynnik et al. (Hg.), *Geschichte der Philosophie* (История философии), 6 Bde. (В 6 томах).

25 Autorenkollektiv (Hg.): *Geschichte der Philosophie.*

somit einen neuen Ansatz, um auf sprachlicher Ebene philosophische Begriffe in unterschiedlichen Kulturkontexten zu thematisieren, ohne dass dabei Differenzen nivelliert werden oder nur die großen Traditionen in Europa und Asien einbezogen werden. Der 3. Band, ebenfalls unterteilt in zwei Teilbände, ist ein philosophisches Werklexikon, dass wie folgt aufgebaut ist: 1. *Philosophie Occidentale (Antiquité, Moyen Age, Renaissance, Age Classique, Modernité, Essor des sciences humaines, Pensée contemporaine)*, 2. *Pensées Asiatique (Inde, Chine, Japan, Corée)*, 3. *Conceptualisation des Sociétiés Traditionelles (Afrique, Amérique, Asie du Sud-Est, Europe, Océanie)*. Dieses Lexikon bietet erstmalig in großer Fülle eine Zusammenschau „philosophischer" Werke aus den verschiedensten Traditionen der Welt, wobei heute sicher über die Unterscheidung von „traditionellen Gesellschaften" noch einmal kritisch nachgedacht werden müsste. Aber allein der Teil über Asien bietet Informationen, die bisher in keinem anderen westlichen Lexikon zugänglich sind. Der 4. Band thematisiert den Diskurs der Philosophie im Allgemeinen und in globaler Perspektive. Beginnend mit der Analyse verschiedener Sprachen und ihrer Bedeutung für den philosophischen Diskurs, folgt eine ausführliche Thematisierung unterschiedlichster Nationalphilosophien. In weiteren Sektionen werden das Problem der Übersetzung und die Fragen der philosophischen Komparatistik erörtert. Daran anschließend werden Analysen zur Bedeutung der Textualität in globaler Perspektive durchgeführt. Das Lexikon entwirft in einem breit angelegten Versuch eine Neuorientierung des gesamten philosophischen Diskurses in globaler Perspektive. Dabei ist vor allem das hohe methodische Bewusstsein bemerkenswert, so dass die verschiedenen Ebenen der Diskurse in hoher Differenzierung und jenseits verengter Zentrismen durchgeführt werden. In vielerlei Hinsicht ist diese Enzyklopädie noch immer eine Ausnahmeerscheinung und liefert Ausgangspunkte für vielfältige Überlegungen zur Neukonzeption einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung.

In englischer Sprache sind inzwischen die meisten globalen Geschichten der Philosophie erschienen. In den letzten zwanzig Jahren kann man gar von einem Boom in der globalen Philosophiegeschichtsschreibung sprechen. Aus den zahlreichen Publikationen möchte ich auch hier nur eine hervorheben. Ninian Smart (1927–2001), britischer Religionswissenschaftler, veröffentlichte im Jahr 1998 das Buch *World philosophies*, das 2002 auch in deutscher Übersetzung erschienen ist. Seine Darstellung der globalen Philosophiegeschichte ist insgesamt regional aufgeteilt und erfasst unter geographischen Aspekten fast die gesamte Welt, nur Australien und Polynesien erhalten keine eigene Darstellung. Neben der regionalen

Einteilung ist die Darstellung zugleich historisch differenziert, so dass auch moderne Entwicklungen einbezogen werden. Das Inhaltsverzeichnis gliedert die Themen wie folgt: 1. *The history of the world and our philosophical inheritance*, 2. *South Asian philosophies*, 3. *Chinese philosophies*, 4. *Korean philosophies*, 5. *Japanese philosophies*, 6. *Philosophies of Greece, Rome and the Near East*, 7. *Islamic philosophies*, 8. *Jewish philosophies*, 9. *Europe*, 10. *North America*, 11. *Latin America*, 12. *Modern Islam*, 13. *Modern South and South-east Asia*, 14. *China, Korea and Japan in modern times*, 15. *African philosophies*. Da dieses Werk auch ins Deutsche übersetzt wurde, ist es die einzige zusammenhängende Darstellung der Philosophiegeschichte in globaler Perspektive in deutscher Sprache nach 1990. Für die englische Sprache sei an dieser Stelle noch auf das digitale Projekt von Peter Adamson (LMU München) verwiesen, der unter dem Titel *History of Philosophy without any gaps* seit 2010 fortlaufend neue Felder der Philosophiegeschichte in globaler Perspektive aufarbeitet.[26]

In japanischer Sprache sind bereits seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts Versuche zur globalen Philosophiegeschichte publiziert worden. Der neueste Versuch stammt aus dem Jahr 2020.[27] Eine Gruppe japanischer Philosophen und Philosophinnen hat versucht, das Feld *World Philosophy*, wie sie es nennen, neu zu strukturieren und darzustellen. Sie beziehen ein weites Feld von Philosophien ein,[28] wobei vor allem die europäischen und die asiatischen Denktraditionen Berücksichtigung finden. Am schwächsten fällt die Beschreibung zur afrikanischen Philosophie aus und die Philosophien in Lateinamerika fehlen gänzlich.

Wie in vielen anderen Darstellungen zeigt sich hier eine geographische Zentrierung, durch die bestimmte Bereiche aus dem Blick geraten. In den verschiedenen Philosophiegeschichtsschreibungen ist somit selbst eine Tendenz zur Bildung *verschiedener Zentrismen* zu beobachten, so dass neben den Eurozentrismus ein Indo-, Sino-, Japano-, Afro-, Islamozentrismus usw. tritt. In diesem Sinne wird Europa durch die neuen Philosophiegeschichtsschreibungen zurecht „dezentriert".[29] Aber auf der anderen Seite entstehen neue Zentrismen bzw. alte können sich wieder neu etablieren, wie beispielsweise für die Vergangenheit in China und Indien zu beobachten ist. In diesem Zusammenhang ist immer wieder in Diskussionen mit

26 *History of Philosophy without any gaps* (Internetquelle).

27 Itō et al. (Hg.), *Globale Geschichte der Philosophie.*

28 *Globalgeschichten Japanisch* (Internetquelle). Auf dieser Seite findet sich die deutsche Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses.

29 Adam/Römhild (Hg.), *Europa denzentieren. Globale Verflechtungen neu denken.*

verschiedenen Personen aus unterschiedlichen Philosophietraditionen zu bemerken, dass sich beispielsweise chinesischsprachige Philosophierende zwar für Europa und vielleicht andere asiatische Traditionen interessieren, aber nicht für afrikanische und lateinamerikanische Philosophie. Umgekehrt gilt Ähnliches. Bisher gibt es nur sehr wenige Personen, die beispielsweise in der chinesischen Philosophie ausgebildet wurden und zugleich den dekolonialen Diskurs in Lateinamerika kennen. Es wird noch länger dauern, bis die bereits jetzt zu beobachtenden weltweiten Transformationen der Philosophie im Curriculum der Philosophie nicht nur an europäischen Universitäten wirksam werden. Aber wie bereits Laozi feststellte: Jede lange Reise beginnt mit dem ersten Schritt.

XII. Philosophische Verantwortung und Kritik im Prozess epistemischer Dekolonisierung in Europa

In den vorhergehenden Kapiteln wurden einerseits Grundlinien einer verstrickungsgeschichtlichen Aufklärung markiert und andererseits mögliche Entwicklungslinien des Philosophierens in globaler und dekolonialer Perspektive im 21. Jahrhundert aufgezeigt. Die tiefgreifenden Transformationen der universitären Wissensordnungen, die mit diesen Veränderungen einhergehen, werden von vehementen politischen und universitären Debatten begleitet. Ich möchte in diesen Auseinandersetzungen und Debatten von Europa aus philosophische Verantwortung übernehmen, indem ich einerseits die verschiedenen Kritiklinien ernst nehme und andererseits Vorschläge für eine veränderte Praxis des Philosophierens vorlege. Die Vorschläge sollen nicht wieder in einem neuen Schlagwort oder einem neuen „turn" enden, sondern ich möchte als Europäer die aus den dekolonialen Theorien herangetragenen Herausforderungen ernst nehmen, um diese von Europa aus und in Europa weiter zu verfolgen. Dass dekoloniales Philosophieren nicht einfach mit der Philosophie insgesamt gleichzusetzten ist, versteht sich aus meiner Sicht von selbst. Dekoloniales Philosophieren ist heute jedoch eine notwendige Form kritischer Auseinandersetzung, durch die die Philosophie als Fach in Europa sehr wohl insgesamt in ein neues Licht gerückt wird, auch wenn formale Logik dadurch nicht anders betrieben werden muss. Es geht in der kritischen Auseinandersetzung und der dekolonialen Kritik vielmehr um die geschichtlichen und philosophischen Machtansprüche, die es neu zu reflektieren und zu durchdenken gilt, so dass auch die Anwendungsbereiche und der Wahrheitsanspruch der Logik kontextuell beleuchtet werden können.

1. Dekoloniale Kritik der Wissensordnungen in Europa

Ich bin ein „weißer", „westeuropäischer", „heterosexueller", „gut ausgebildeter" Mann. Als „deutscher" verbeamteter Professor für Philosophie habe ich eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft. In intersektionaler Hinsicht bin ich, in der Perspektive der verschiedenen Kritiklinien, auf die ich mit diesem Buch antworten möchte, ein Repräsentant der epistemischen Macht und müsste eigentlich schweigen.

Das tue ich nicht, da ich mich als Mensch fühle, der philosophische Verantwortung übernehmen möchte in dem Rahmen, der mir zur Verfügung steht. Dieser „Rahmen" ist aus einem Weg erwachsen, auf dem ich mit 17

den Ausdruck „Dritte Welt“ in der Entwicklungspolitik seltsam fand und mich zugleich mit Buddhismus beschäftigte, mit 19 im ersten Semester meines Studiums über den Ost-West-Dialog in der Philosophie vorgetragen habe, mit 21 begann, Chinesisch und Japanisch neben dem Studium der Philosophie zu studieren, mit 24 für zwei Jahre in Japan Philosophie studierte, mit 28 erstmals von der Verbindung zwischen Philosophie und europäischer Expansion gehört habe, mit 31 über einen modernen japanischen Philosophen promovierte, mit 37 in der Philosophie mit einer Arbeit über die Phänomenologie der Zeit im Buddhismus habilitiert wurde, mit 44 eine Professur für Kulturphilosophie erhielt, mit 51 erstmals eine Einführungsvorlesung in die *Geschichte der Philosophie in globaler Perspektive* und mit 54 eine Vorlesung über *Post- und dekoloniales Philosophieren* gehalten habe. Mein Weg ging von Europa zunächst nach Asien, wo ich die interkulturellen Perspektiven, und dann vor allem nach Afrika und Lateinamerika, wo ich die dekoloniale Kritik kennenlernte. Aus meiner heutigen Sicht ist daher nicht nur ein „Umweg“ über China oder Japan,[1] sondern es sind von Europa aus verschiedene Umwege notwendig, um nicht nur die *Verflechtungs-*, sondern auch die *Verstrickungsgeschichten* der europäischen Philosophie zu verstehen und zu durchblicken. Dabei sind heute die Umwege über Afrika[2] und Lateinamerika in philosophisch-politischer Hinsicht besonders wichtig, da sich in den beiden Kontexten seit einigen Jahrzehnten ein zeitgenössisches Philosophieren entwickelt hat, das vor allem den Zusammenhang zwischen europäischer Philosophie seit 1492 und der europäischen Expansion in zahllosen Beiträgen analysiert hat. Es gilt, möglichst viele von diesen Diskussionslinien in das philosophische Gespräch einzubeziehen, was kein einfaches Unterfangen ist, denn wenn Menschen dekoloniale Kritik in Europa betreiben, so ist das mit einem eigentümlichen Paradox verbunden. Ausgebildet in der Tradition, die in den letzten 500 Jahren in vielfältiger Weise kolonialphilosophische Begründungen hervorgebracht hat, scheint es kaum möglich zu sein, sich an dieser Kritik zu beteiligen, da man selbst zu tief in die europäischen Begründungsevidenzen verstrickt ist. Die Situation ist in einer

1 Jullien hat in seinem Werk einen „Umweg über China“ furchtbar gemacht, der aber in eigentümlicher Weise unpolitisch geblieben ist und in der Tendenz ein „romantisches“ Bild von der chinesischen Philosophie produziert.

2 Graneß, *Propädeutik zu einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung: Afrika als Zukunftsmodell*, Habilitationsschrift an der Universität Hildesheim, 2021. Ich bin sehr dankbar, von 2019 bis 2021 intensiv in der Endphase der Erstellung dieser Habilitation beteiligt gewesen zu sein. In den Diskussionen konnte ich viele Einblicke in die Diskurse um die afrikanische Philosophie gewinnen.

Weise paradox, wie dies in zenbuddhistischen Übungsgeschichten immer wieder vor Augen geführt wird. Wandelt man eine dieser Geschichten ab, so kann gesagt werden, dass Menschen in Europa, die allein in der europäischen Philosophie ausgebildet sind, mit den Zähnen an einem Baumast festgebissen weit über dem Boden hängen und nun auf eine Kritik von außen antworten müssen. Wenn sie auf die Kritik antworten, fallen sie herunter, da sie den Mund öffnen, und sterben. Antworten sie nicht, ist ihr Leben ebenso zum Sterben verurteilt, da sie ihren eigenen Maßstäben, nämlich Rechenschaft über ihr Denken abzulegen, nicht genügen können. Wie kann in dieser paradoxen Situation überhaupt noch eine Antwort gegeben werden?[3] Ein erster Schritt, um eine Antwort vorzubereiten, scheint mir der Versuch einer *verstrickungsgeschichtlichen Aufklärung* zu sein.

2. Verstrickungsgeschichtliche Aufklärung

Heute kann es für eine verstrickungsgeschichtliche Aufklärung keinesfalls reichen, ein *Schwarzbuch der Weltgeschichte*[4] zu schreiben, in dem ein Verbrechen nach dem anderen geschildert und dokumentiert wird und letztlich nur die verzweifelte Einsicht stehen kann, dass der Mensch ein so brutales und widerliches Wesen ist, das so schnell wie möglich von der Erde verschwinden sollte.[5] Vielmehr liegt eine wichtige Neuausrichtung des Denkens darin, die „negativen" Phänomene wie Gewalt, Krieg, Hass, Unterdrückung, Rassismus, prekäre Lebenssituationen und vieles mehr ausführlich und grundsätzlich in die Aufmerksamkeit des Philosophierens zu rücken. Burkhard Liebsch, Andreas Hetzel und Hans Rainer Sepp versuchen dies unter dem Stichwort „negativistische Sozialphilosophie" zu tun:

> Wir haben allen Anlass, endlich einer Vielzahl negativer Phänomene nachzugehen, die zumal ein aufs Gute, Gerechte und Ideale fixierter philosophischer Diskurs sträflich vernachlässigt. Ihm gilt das Ungerechte (sofern es überhaupt eigens bedacht wird) nur als ein Mangel an Gerechtigkeit, so wie die Missachtung nur als ein Fehlen von Achtung. […] Doch diese Position führt gleich mehrfach in die Irre. […] So fungiert die Frage nach der Unaufhebbarkeit des Negativen als explorativer gemeinsamer Brennpunkt, ohne

3 Vgl. zu dieser Geschichte die Auslegung des Zen-Meisters Dōgen in seinem Text *Soshisairai'i*, 158–170.

4 Dollinger, *Schwarzbuch der Weltgeschichte. 5000 Jahre der Mensch des Menschen Feind*.

5 Horstmann, *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*.

> eine bestimmte theoretische Deutung gewissermaßen zu präjudizieren. […] Als Beispiel sei nur die Gewalt genannt. Wir können nur *in der Nähe der Gewalt* denken, nicht sie selbst in ganzer Breite zum Vorschein bringen. Denn wer sich ihr zu sehr nähert, kommt in ihr um oder verliert den Verstand.[6]

In dem Band werden die widerstrebigen Tendenzen gegenwärtiger Globalisierung ebenso kritisch befragt wie das nicht zu realisierende Ideal, alle Menschen in harmonischer Gesinnung gleichberechtigt zu Wort kommen zu lassen. In den Analysen zeigt sich, dass menschliches Leben immer und unauslöschlich mit Blockaden, Vereinseitigungen, Verletzungen, Unterdrückung und anderen ausgrenzenden und gewaltsamen Praktiken verbunden ist. Es wird die Hoffnung zurückgewiesen, dass dies überhaupt einmal in einem allseitig verbesserten Leben aufhören könnte. Im Gegenzug wird dafür plädiert, den immer vorhandenen Verstrickungen menschlichen Lebens mitzudenken, gerade auch dann, wenn es um die hohen Ideale von Gerechtigkeit und Gleichheit geht.[7] So ist die Gerechtigkeit immer zugleich mit dem Sinn für Ungerechtigkeit und die Gleichheit immer zugleich mit real existierenden Ungleichheiten zu thematisieren. Ohne die stets gegebene negative Seite mit zu beobachten, verstricken wir uns philosophisch allzu leicht in ideale Zukunftsprognosen, die *im Denken* immer viel besser funktionieren als *im alltäglichen Handeln*.

Aus einer stärker Kantisch geprägten Perspektive könnte man sagen, im Philosophieren müsse das „Andere der Vernunft“ immer im Blick behalten werden, gerade dann, wenn es um die Bestimmung der Vernunft selbst geht.[8] Zieht man in Betracht, dass mit jedem Gebrauch der Vernunft immer auch der Gebrauch des „Anderen der Vernunft“ einhergeht, ist es

---

6 Liebsch, *Vorwort*, in: Liebsch et al. (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, 9.

7 Es ist zu bemerken, dass vor allem Schülerinnen und Schüler von Bernhard Waldenfels – *der* Phänomenologe des Fremden – in verschiedenen Studien intensiv den negativen Phänomenen in ihrer Widersprüchlichkeit nachgegangen sind: Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*; Liebsch, *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen*; Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*; Kapust, *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*; Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. An dieser Stelle möchte ich vor allem die Arbeiten von Burkhard Liebsch hervorheben, der nicht nur das genannte Buch, sondern zahlreiche andere Studien zur negativistischen Sozialphilosophie vorgelegt hat, allerdings ohne jeden Bezug zum dekolonialen Diskurs. Diese Verbindung möchte ich an dieser Stelle ausdrücklich herstellen und einfordern.

8 Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*.

nicht mehr verwunderlich, dass sich Philosophierende in Europa seit den Anfängen immer schon verstrickt haben in ausgrenzende Wahrheitsansprüche und verkennende Anerkennung. Denn jedem Philosophieren ist immer die Dimension der Verstrickung inhärent, da menschliches Denken endliches Denken ist und es immer mehr oder weniger dazu tendiert, ein Wahnsystem des Denkens aufzubauen, um sich häuslich und sicher darin einzurichten.

> Die Dialektik der Aufklärung ist noch nicht zu Ende gedacht. Horkheimers und Adornos Kritik an der instrumentellen, der eindimensionalen, der bornierten Vernunft geschah noch immer im Namen einer umfassenden Vernunft, die alles in sich aufnehmen zu können beansprucht. Doch so wird der ständigen Mitproduktion von Irrationalität in der Geschichte der Vernunft nicht Einhalt geboten. Und die Vernunft entledigt sich nicht der Angst in ihrem Ausdruck und der spastischen Züge ihres Verhaltens, die ein Erbe ihrer Selbstbildung durch Abwehr, Ausgrenzung, Verdrängung des Anderen im Zeitalter der Aufklärung sind. Das Andere: das ist die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle, das Unbewusste.[9]

Aus der Perspektive der vorliegenden Überlegungen stellen die genannten Ansätze wichtige Motive der Vernunftkritik bereit, um ein dekoloniales Philosophieren in Europa zu entwickeln. Es ist aber zugleich wichtig festzustellen, dass die genannten Ansätze sich insgesamt innerhalb der europäischen Geschichte der Philosophie bewegen und außereuropäische Perspektiven der Kritik nicht grundlegend mit einbezogen werden. Dies wird vor allem an den Motiven deutlich, die nach den Analysen des Kantischen Vernunftbegriffs durch die Gebrüder Böhme in Europa aus der Vernunft ausgeschlossen werden. An keiner Stelle ist von den versklavten Menschen, den „Primitiven“ und den Kolonisierten innerhalb und außerhalb Europas die Rede, die seit dem 16. Jahrhundert philosophisch begründet aus der aufgeklärten „Menschheit“ ausgeschlossen wurden. Dennoch sind die genannten Analysen zentrale Anknüpfungspunkte für eine verstrickungsgeschichtliche Aufklärung, in der es nicht nur um die systematisch philosophische, sondern um das *geschichtlich situierte Auftreten der genannten Verstrickungsphänomene* geht. *Negativistische Sozialphilosophie* und die Überlegungen zum Anderen der Vernunft stellen von Anfang an klar, dass wir immer und überall mit Verstrickungen des Denkens zu rechnen haben, was auch jeweils für uns selbst gilt. Somit ist

9 Ebd., Klappentext, erste Seite.

jede Analyse selbst mit einer verstrickungsgeschichtlichen Aufmerksamkeit zu begleiten. Verstrickungsgeschichtlich ist die Schuld für „das Böse“ nicht einfach beim anderen abzuladen. Dies gilt selbstverständlich immer wechselseitig. Eingedenk der eigenen blinden Flecken sollte eine Haltung im Philosophieren entstehen, die zumindest nicht aufgrund überhöhter Wahrheitsansprüche vorschnell Blockaden im Gespräch errichtet. Mit dieser Haltung können sowohl die eigene Tradition wie auch andere Traditionen verstrickungsgeschichtlich untersucht werden, um gemeinsam neue Formen verstrickungsgeschichtlicher Kritik zu entwickeln.

Im Rahmen der europäischen Philosophie sind die Aufklärung und die Zeit des Nationalsozialismus bereits verstrickungsgeschichtlich analysiert worden, wenn auch noch nicht ausreichend. Die Zeit zwischen diesen beiden Ereignissen von ca. 1830 bis 1930 ist hingegen für die Philosophie in verstrickungsgeschichtlicher Perspektive noch lange nicht ausreichend aufgearbeitet worden. Zudem fehlt uns noch die Einsicht in den Gesamtzusammenhang kolonialphilosophischer Begründungen vom 16. Jahrhundert bis Mitte des 18. Jahrhunderts, eine Zeit, in der die Zeit der Aufklärung vorbereitet wurde.

Im letzten Jahrzehnt wurden in Deutschland der Bereich der antiken Wissensproduktion und seine Transfer- und Rezeptionslinien innerhalb Europas intensiv verfolgt und erforscht.[10] In Entsprechung zu diesen groß angelegten Forschungsprojekten wäre es heute an der Zeit, die europäische Wissensproduktion im Horizont der europäischen Expansion und vor dem Hintergrund der dekolonialen Kritik neu zu beobachten und zu analysieren. Ein solches, groß angelegtes Forschungsprojekt würde nicht nur bedeuten, philosophische und wissenschaftliche Verantwortung für die epistemischen Gewaltsamkeiten[11] dieses Prozesses zu übernehmen, sondern es würde auch viele Probleme der Gegenwart in ein neues, verändertes Licht rücken. Zugleich kann mit dieser Beobachtungsperspektive tiefer und grundlegender verstanden werden, aus welchem historischen Kontext die europäischen Ideale der Aufklärung entstanden sind, die ihren Wurzelboden nicht nur in der europäischen Antike und im Christentum

10 Vgl. *Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations* (Internetquelle): „At the Excellence Cluster Topoi researchers from over 30 disciplines analyzed the interplay of ‘space’ and ‘knowledge’ in the formation and transformation of ancient cultures and societies. This thematic focus enabled a more comprehensive investigation of cultures that traditionally have been researched separately. […] Researchers and research: Over 800 researchers from over 30 disciplines participated in more than 50 research groups and 400 research projects.“

11 Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*.

haben. Sie haben sich vielmehr langsam herausgebildet *aus philosophischen Universalisierungen, die im Zusammenhang mit kolonialphilosophischen Begründungen für die Eroberungen und gerechten Kriege entstanden sind*. Die häufig paradoxen universalen Begründungsstrategien sind alles andere als banal und lassen es nicht zu, einfache Linien zwischen Kant, Fichte und Hegel auf der einen Seite und Hitler auf der anderen Seite zu ziehen. Dennoch ist es wichtig, die genannten Personen im Horizont der europäischen Expansion aufeinander zu beziehen, ohne einfache historische Kausalitäten zu postulieren, die dann öffentlichkeitswirksam in Schuldzuweisungen umgesetzt werden.

Für eine noch umfassendere verstrickungsgeschichtliche Aufklärung der europäischen Philosophie reicht aber die alleinige Konzentration auf die Zeit seit der europäischen Expansion nicht aus. Denn in der griechischen Philosophie ist im Zusammenhang mit dem griechischen Imperium, in der römischen Philosophie im Zusammenhang mit dem römischen Imperium und in der christlichen Philosophie im Zusammenhang mit dem universalen christlichen Wahrheitsanspruch und einer auf die gesamte Menschheit zielenden Missionstätigkeit jeweils ein Gefühl von Überlegenheit nicht nur auf politischer Ebene, sondern auch im Rahmen der Philosophie produziert worden, das sich seit dem Beginn der europäischen Expansion mit einer umfassenden Machtproduktion durch Wissenschaft und Forschung verbunden hat. Die philosophische Geschichte der Vernunft ist daher in Europa zu erweitern um die *Geschichte philosophischer Machtproduktion im Namen der Vernunft*, die in dekolonialen Ansätzen im Zentrum der Kritik steht und von Michel Foucault methodisch in verschiedener Hinsicht vorbereitet wurde.[12] Foucault selbst hat aber keinen philosophischen Zusammenhang zwischen Europa und der außereuropäischen Welt hergestellt, so dass seine Analysen letztlich eurozentriert blieben.[13] Durch die Verbindung seiner Analysen mit dekolonialer Kritik erhält der Ansatz von Foucault heute die notwendige Erweiterung im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung des Philosophierens.

---

12 Schon eines seiner ersten Bücher ist hierfür einschlägig: Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*.

13 Dennoch hat Foucault geahnt, dass die außereuropäische Welt für Europa eine besondere Bedeutung besitzt: „Wenn es also eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nicht-Europa entstehen.“ Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band III, 781.

Es gilt aber nicht nur Verstrickungsgeschichten der Philosophie in Europa aufzuarbeiten, sondern ebenso in anderen älteren und neueren Philosophietraditionen weltweit. Ähnlich wie in Europa waren es beispielsweise in Indien und China vor allem herausgehobene intellektuelle Eliten, die ihr Leben mit der Philosophie verbinden konnten, die in bestimmten Fällen auch religiösen Charakter besaßen. Um die verstrickungsgeschichtliche Perspektive in weltweiter Anwendung zu entfalten, bedarf es neben der philosophischen auch eine soziologische Ebene der Betrachtung, in der es um die Analyse der sozialen und politischen Situierung des jeweiligen Philosophierens geht. Dabei kommen Fragen in den Blick wie die nach den Orten des Philosophierens – Polis, Kaiserhof, Kloster, Universität etc. – und dem Verhältnis der Philosophierenden zur politischen Macht.[14]

Für das 20. Jahrhundert können die verstrickungsgeschichtlichen Analysen für einzelne historische Kontexte durchgeführt werden. Für den indischen Kontext ist die Verbindung von erwachendem Nationalismus und Philosophie von besonderer Bedeutung. Hier spielte ein Buch aus der alten indischen Tradition eine zentrale Rolle: die *Bhagavadgītā*. Dieses Buch schildert die Auseinandersetzung zwischen Kriegsparteien und geht konkret der Frage nach, ob es zum Krieg kommen solle oder nicht. Auf dieses Buch berief sich Gandhi in seinem Handeln ebenso wie sein Mörder Nathuram Vinayak Godse, der einer hindunationalen Organisation angehörte. Die Analyse der Rezeption des Buches nicht nur im modernen Indien, sondern auch seine Rezeption in Europa sind ein wichtiger Baustein verstrickungsgeschichtlicher Aufklärung.[15]

Im modernen Japan ist es beispielsweise die Philosophie der Kyōto-Schule, die in verstrickungsgeschichtlicher Perspektive zu untersuchen ist. Der Kampf des modernen Japans um Anerkennung in Europa war begleitet von einer imperialistischen Expansionspolitik in Ostasien. Spätestens seit dem Beginn des pazifischen Krieges durch den Angriff der Japaner auf Pearl Habour im Dezember 1941 verstand sich der japanische Imperialismus auch als Befreiungskampf gegen „den Westen“. In dieser Situation engagierten sich Denker der Kyōto-Schule in Diskussionen um die „Überwindung der Moderne“ im Sinne der einen europäischen Moderne. Die Analyse der damaligen Diskurse in den Geisteswissenschaften ist bis heute für eine verstrickungsgeschichtliche Perspektive in hohem

14 Wir können hier bereits jetzt auf einen umfassenden Entwurf zurückgreifen: Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*.

15 Kops, *»Bhagavadgītā« – Philosophische Interpretationen im 20. Jahrhundert. Eine interkulturelle Verflechtungsgeschichte*.

Maße aufschlussreich. Im modernen Japan überlagerten sich europäischer und japanischer Imperialismus und diese Überlagerung und Auseinandersetzung lässt sich auch auf der Ebene der Geisteswissenschaften und der Philosophie nachvollziehen.[16]

Ein weiteres Kapitel verstrickungsgeschichtlicher Aufklärung ist der maoistischen Kulturrevolution in China zwischen 1966 und 1976 zu widmen. Im Namen der kommunistischen Philosophie wurden Millionen von Menschen getötet, heilige Stätten zerstört, Akademikerinnen und Akademiker interniert und letztlich das ganze Land ruiniert.[17] Erst heute können wir das Buch *Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung* (毛主席語錄 Máo zhǔxí yǔlù), die sogenannte „Mao-Bibel", in verstrickungsgeschichtlicher Perspektive lesen. Der Titel des Buches stellt Mao durch den Zusatz „yǔlù" sehr bewusst in die Reihe der alten chinesischen Philosophen, die schon seit Konfuzius durch Spruchsammlungen ihre Wirkung entfaltet haben.

Die verstrickungsgeschichtliche Analyse der post- und dekolonialen Denker und Denkerinnen wird heute teilweise in den eigenen Reihen durchgeführt. Nimmt man diese Debatten zur Kenntnis, so ist es nicht einfach, zwischen den Argumenten und den jeweiligen Interessen zu unterscheiden.[18] Dabei wird deutlich, dass die Durchführung verstrickungsgeschichtlicher Analyse mit erheblichen methodischen Problemen zu kämpfen hat. Denn verstrickungsgeschichtliche Analysen sind von Anfang an Analysen, die sich in einem bestimmten normativen Rahmen vollziehen. Denn ohne einen normativen Rahmen könnte man nicht von „Verstrickungen", sondern müsste neutraler von „Verflechtungen" sprechen. Hier wiederholen sich die Probleme, mit denen sich die Frankfurter Schule im Positivismusstreit der 1960er Jahre konfrontiert sahen. Das Problem betriff das Herz philosophischer Kritik. Versteht man philosophische Kritik so, dass sie nur im Rahmen bestimmter begrifflicher Verhältnisse im „Raum der Gründe" geübt werden könne, dann sind verstrickungsgeschichtliche Analysen nicht möglich. Erkennt man aber an, dass jedes philosophische Sprechen eingebettet ist in die Machtkreisläufe der

16 Maraldo/Heisig (Hg.), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*; Elberfeld, *Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, 176–287.

17 Li, *Die chinesische Kulturrevolution (1966–1976) im Spiegel der deutschen und chinesischen wissenschaftlichen Literatur*.

18 So wird beispielsweise massive Kritik an der Position von Walter Mignolo geäußert im Hinblick auf seine Verstrickungen mit den akademischen Institutionen in den USA in: Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*.

Wissensproduktion, dann machen verstrickungsgeschichtliche Analysen sehr wohl Sinn, vor allem, wenn sie nicht nur von Europa aus, sondern durch einen weltweiten Polylog hindurch entwickelt werden. Aus verstrickungsgeschichtlicher Perspektive dürfen wir uns aber nicht der Illusion hingeben, dass dieser Polylog herrschaftsfrei durchgeführt werden könnte, dafür ist das epistemische Kapital in Europa noch zu sehr in koloniale Muster verstrickt. Wenn wir es ernst meinen mit der philosophischen Kritik, dann ist sie *ein Mittel dauernder und gemeinsamer Selbstversicherung, die niemals an ein Ende kommen kann, da überall zugleich Muster der Verstrickung wirksam sind.*

Es ist an der Zeit, eine *verstrickungsgeschichtliche Aufklärung seit 1492* für die europäische ebenso wie für die weltweiten Formen der Wissensproduktion in Angriff zu nehmen, nicht nur um unsere Gegenwart im Horizont kolonialer Verstrickungen besser verstehen zu können, sondern um überhaupt mit den zahlreichen verstrickungsgeschichtlichen Paradoxien einen Umgang zu finden, die in unendlichen politischen Diskussionen in der Gesellschaft ebenso wie in der Universität die Gemüter erhitzen. Als ein Beispiel seien an dieser Stelle die Debatten um die Menschenrechte und ihre politische Funktion seit 1945 genannt. Die Deklaration der Menschenrechte geschah nicht nur, weil in Deutschland Millionen von Juden systematisch umgebracht wurden, sondern auch vor dem Hintergrund der Gewaltverbrechen im Rahmen der europäischen Expansion. Nach ihrer Deklaration beriefen sich viele unterdrückte Menschen auf sie, auch vor Gerichten – beispielsweise die Schwarzen in den USA –, ohne zunächst Erfolg zu haben.[19] Es ist in diesem Kontext ein Paradox der Geschichte, dass zunächst in London die erste Vollversammlung der UNO stattfand, die Menschenrechte 1948 in Paris deklariert wurden und 1950 die UNO in New York in einem Gebäude, das damals als Inbegriff der Moderne gelten konnte, ihren Hauptsitz erhielt. Es gibt kaum Orte, die damals hochgradiger in die Kolonialpolitik und den Rassismus verstrickt waren als diese drei. Denn Dekolonisierung konnte nicht von einem auf den anderen Tag realisiert werden. Bis heute sind vielfältige Verstrickungen zu beobachten, sei es in der Politik oder im Bereich der Wirtschaft, die es in inter- und transdisziplinärer Perspektive zu untersuchen gilt.

Ein besonderes Problem für eine verstrickungsgeschichtliche Aufklärung besteht darin, dass sie nicht nur historisch vergangene Zeiten wie das 16. und 17. Jahrhundert betrifft, sondern sie vielmehr bis in die Gegen-

19 Eckel, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern.*

wart und darüber hinaus in die Zukunft reichen muss. Es entsteht notwendig das Münchhausenproblem, oder anders ausgedrückt, wir müssen das Flugzeug während des Fluges, ohne es zum Absturz zu bringen, grundlegend umbauen. Aus der Perspektive von Historikerinnen und Historikern ist dies unmöglich, da sie immer einen historischen Abstand benötigen, um sich auf der Grundlage gesicherter und sorgfältig interpretierter Quellen ein Urteil zuzutrauen. Im Rahmen einer verstrickungsgeschichtlichen Aufklärung ist dies vor allem für Phänomene wie den Neokolonialismus nicht möglich, da all diese Phänomene bereits tief mit politischen Interessen der Gegenwart verstrickt sind. Nun kann man sich angesichts der genannten Schwierigkeit entschließen, das Problem auf zukünftige Forschungen zu vertagen in der Hoffnung, dass die Menschheit dann genügend hermeneutischen Abstand zu sich selbst gewonnen habe. Diese Option scheint mir nicht gangbar, da die politischen Auseinandersetzungen um die kolonialgeschichtlichen Verstrickungen dann in pure Gewalt umschlagen – wie es gut in den USA zu beobachten ist – und unsere politischen Systeme durch diesen Spaltpilz zusammenbrechen. Auch die zunehmende fremdenfeindliche Gewalt in Deutschland ist in enger Verbindung mit dem kolonialgeschichtlichen und „rassenwissenschaftlichen" Erbe zu deuten. Wenn man diese Zusammenhänge nicht einbezieht, verkürzt man die Probleme all zu leicht auf einen Ruf nach härteren Strafen. Eines der wichtigsten Argumente, ein dekoloniales Philosophieren trotz all der methodischen Probleme und Schwierigkeiten durchzuführen ist, dass in unseren europäischen Wissenskulturen noch immer der Kolonialismus, der Sexismus und der Antisemitismus tief verwurzelt sind und wir durch diese Strömungen Gefahr laufen, unsere lang erarbeiteten politischen Spielräume zu verlieren.

Die hier vertretene Auffassung, dass ein dekoloniales Philosophieren auszugehen hat von dem geschichtlichen Ereignis der europäischen Expansion und in dieser Hinsicht das Philosophieren mit politischen, wirtschaftlichen, sozialen, wissensgeschichtlichen, technischen usw. Dimensionen in Verbindung gebracht wird, birgt sicher auch Gefahren. Die realen Gefahren der Verstrickung beim Verlassen des philosophischen „Happylands", in dem man sich in der Welt der Gründe wohnlich eingerichtet hat, sind nicht zu unterschätzen. Daher kann es auch sicher nicht die Philosophie alleine richten, es ist vielmehr eine hochgradige Zusammenarbeit in den Wissenschaften notwendig. Die Philosophie, wenn sie ihre Reflexionsmöglichkeiten wissenschaftstheoretisch und geschichtlich in genügend großer Offenheit entwickelt, kann im Prozess einer verstrickungsgeschichtlichen Aufklärung die Rolle einer reflexiven Vermittlungsinstanz

spielen, die gerade nicht darin besteht, eine philosophische Begründung für alle Wissenschaften zu liefern. Vielmehr geht es darum, philosophische Verantwortung auch für die geschichtlichen Prozesse der Gegenwart zu übernehmen.

3. Philosophische Verantwortung übernehmen statt Schuldzuweisung

Das „koloniale Problem“ ist sehr tief in unserem Leben verwurzelt, im Leben der ehemals Kolonisierten ebenso wie im Leben der Kolonisierer. Über 500 Jahre Philosophie- und Denkgeschichte lassen sich nicht in ein paar Jahren wieder zurechtrücken. Es wird wohl noch lange dauern, bis wir die verschiedenen Dimensionen dieses Problems auch nur annähernd verstehen können, was aber noch nicht bedeutet, sie dann praktisch lösen zu können. Es ist aus den genannten Gründen notwendig, nicht nur ein *global orientiertes Philosophieren*, sondern ebenso ein *dekoloniales Philosophieren in Europa* zum Ausgangspunkt des Denkens zu machen. Es geht um die Transformation des Philosophierens in globaler *und* dekolonialer Perspektive. Daher bin ich der Auffassung, dass wir uns in Europa nicht mehr einfach auf die „Freiheit der Wissenschaft“ berufen können, ohne vorher intensiv verstrickungsgeschichtliche Aufklärung betrieben zu haben. Es muss heute zusammengehören, sich auf die Freiheit der Wissenschaften zu berufen und *zugleich* die „Leichen aus dem Keller zu holen“.[20] Dies bedeutet, *philosophische Verantwortung* für die Geschichte im Allgemeinen und für die Geschichte der Philosophie im Besonderen zu übernehmen, ohne sofort rettende Harmonieversprechen oder neue utopische Idealzustände zu konstruieren und auszumalen.

Was aber bedeutet philosophische Verantwortung zu übernehmen? In seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung* konstatiert Hans Jonas zurecht, dass das Phänomen der Verantwortung in der europäischen Ethik und Moralphilosophie keine besondere Rolle gespielt hat.[21] Erst die stark empfundene Spannung zwischen einer geschichtlichen Gewordenheit und einer gefährdeten Zukunft versetzt das Denken und Philosophieren in eine Situation, in der es genötigt wird, Stellung zu beziehen im Hinblick auf die eigene Geschichte und eine mögliche Zukunft. Daher ist die Übernahme philosophischer Verantwortung, in der die Geschichte der Philosophie ver-

20 Césaire, *Über den Kolonialismus*, 84.

21 Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.*

strickungsgeschichtlich untersucht wird, immer zugleich auch eine Form von Geschichtspolitik und damit selbst der Gefahr einer Verstrickung ausgesetzt. Philosophische Verantwortung zu übernehmen kann somit bedeuten, eine Antwort im Rahmen geschichtsphilosophischer Analysen als Verflechtungs- und Verstrickungsgeschichte zu formulieren, um sich vorzubereiten auf die Fragen, die von einer immer drängender werdenden Zukunft gestellt werden. Aus dieser allgemeinen Formulierung des Problems wird deutlich, dass wir philosophische Verantwortung nicht nur im Hinblick auf das koloniale Problem, sondern auch im Hinblick auf andere, große Fragen der Menschheit zu übernehmen haben, wie beispielsweise im Zusammenhang mit der ökologischen Krise und im Zusammenhang mit der *Frage nach der Technik*. Die Größe dieser Fragen besitzt unmittelbar den Charakter einer völligen Überforderung. Denn niemand kann diese Fragen in denkerischer Einsamkeit bewältigen in der Hoffnung, einen anderen Anfang der Geschichte herbeizudenken.[22]

Die gegenwärtige gesellschaftliche und philosophische Situation ist ganz im Gegensatz zur Hoffnung auf herrschaftsfreie Diskurse durch vielfältige sich widerstreitende Machtansprüche geprägt, die sich nicht durch eine diskursive Oberinstanz lösen lassen. In nahezu ausweglosen Situationen des Widerstreits,[23] den es zunächst anzuerkennen und auszuhalten gilt, scheint eine weiterführende Diskussion, geschweige denn ein gemeinsames Handeln unmöglich. In diesen Situationen kann eine alte philosophische Praxis helfen, die bereits bei den Griechen sehr wichtig war: *geduldiges und sich den Fragen aussetzendes Zuhören*. Diese Praxis impliziert auch, dass man auf das Gehörte nicht mit einem philosophischen Wahrheitsanspruch reagiert und allein auf Wissenschaftsfreiheit pocht, wenn das Gehörte die eigene Position sehr grundsätzlich in Frage stellt. Dies gilt selbstverständlich für alle an der Auseinandersetzung beteiligten Seiten. Gerade in emotional hochaufgeladenen Debatten wird ein geduldiges und sich aussetzendes Zuhören fast unmöglich. Aber auch in diesem Falle können uns philosophische Formen des Umgangs mit Gefühlen aus verschiedenen Traditionen eine Hilfestellung bieten, auch wenn sie sicher allein die Probleme nicht lösen.[24]

---

22 Barteit, *Inaugurationsstrategien. Zur Genese des philosophischen Metasubjekts am Beispiel von Edmund Husserl und Martin Heidegger*.

23 Lyotard, *Der Widerstreit*.

24 Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*; Ganeri, *The Conceald Art of the Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*; Schellhammer, *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für die Begegnung mit Fremdem*.

In den ethischen Debatten der Gegenwart, die sich auch auf das koloniale Problem beziehen, wirkt sich eine stark trennende Unterscheidung[25] besonders erschwerend aus, die sich seit der Neuzeit in der europäischen Philosophie immer weiter vertieft hat. Lars Leeten hat in seinem Buch *Redepraxis als Lebenspraxis. Die diskursive Kultur der antiken Ethik* eindrucksvoll gezeigt, dass in der antiken Ethik Redepraxis und Lebenspraxis nicht voneinander getrennt waren, sondern die Redepraxis selbst immer auch als eine ethische Praxis verstanden wurde. Diese Verbindung spielt in modernen Debatten kaum eine Rolle:

> Die Trennung von Rede und Leben, von Logos und Ethos ist für die Gegenwartsphilosophie grundlegend. Welche Habitusformen und Lebensweisen eine diskursive Praxis hervorbringt, ist für sie kein eigener Gegenstand der Reflexion. Die Kultivierungsformen, mit denen Philosophie, sofern sie Lebensform ist, unweigerlich einhergeht, bleiben im modernen Denken weitgehend unbeobachtet. […] Nach heutigem Verständnis verlangt Philosophie unzweideutig ethische Neutralität.[26]

Diese aus philosophischen Gründen erzwungene Neutralität macht es unmöglich, *philosophisch Verantwortung* zu übernehmen, da die Übernahme von Verantwortung bereits eine bestimmte ethische Haltung mit sich bringt, die aber unter Neutralitätsgesichtspunkten keine Rolle spielen darf. Eine Haltung, die philosophisch Verantwortung übernehmen möchte, begrenzt ihr Handeln nicht darauf, mit immer neuen ethischen Begründungen die drängenden Fragen der Gegenwart philosophisch zu ordnen und begrifflich klar zu bestimmen. Gerade im Zusammenhang mit dem kolonialen Problem kann das nur als Immunisierung gegen die vorgebrachte Kritik erfahren werden. Eine solche Haltung der Verantwortung versucht diskursive Verfahren zu entwickeln, die zunächst nicht von den positiven Bestimmungen von Gerechtigkeit, Recht und Würde ausgehen, sondern von den *Erfahrungen der Ungerechtigkeit, Marginalisierung und Unterdrückung*. In den philosophischen Verstrickungsgeschichten, die in diesem Buch in den Blick gerückt wurden, war zu beobachten, dass Menschen dadurch, dass sie von ihren Leiden und von ihrer Unterdrückung in Autobiographien, Briefen und anderen literarischen Zeugnissen

25 Zur Praxis des Unterscheidens, das in den hier diskutierten Zusammenhängen eine besondere Rolle spielt vgl. Wille, *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*.

26 Leeten, *Redepraxis als Lebenspraxis. Die diskursive Kultur der antiken Ethik*, 261.

berichtet haben, zu einer kritischen Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse gefunden haben. Zudem ergriffen zunehmend Menschen auch in der Philosophie und den Wissenschaften das Wort, um ihre Erfahrungen von Ungerechtigkeit auch philosophisch und in kritischer Absicht zu reflektieren. Ein großer Teil der dekolonialen Literatur handelt von diesen Unrechtssituationen, die durch die europäische Expansion entstanden sind. Hier kommt ein Sinn für Ungerechtigkeit zu Wort,[27] auf den man philosophisch sehr unterschiedlich antworten kann. Eine philosophisch verantwortliche Antwort auf diese Kritik trennt Logos und Ethos nicht, sondern versucht eine ethische Haltung einzunehmen, die sich nicht in Gegenwehr und Schuldzuweisung erschöpft. Vielleicht geht es darum, gerade im Rahmen der Philosophie und der Wissenschaften zunächst geduldig den vielen Erfahrungen von Ungerechtigkeit zuzuhören, ohne sofort in politischen Aktivismus zu verfallen. Denn geduldiges und sich in die andere Position versetzendes Zuhören sowie zugewandtes und zukunftsoffenes Antworten auf den fremden Anspruch ist die Haltung philosophischer Verantwortlichkeit.

27 Shklar, *The Faces of Injustice*.

Literaturverzeichnis

Abbt, Thomas: *Geschichte des menschlichen Geschlechts*, Halle 1766 ff.

Adam, Jens/Römhild, Regina (Hg.): *Europa dezentrieren. Globale Verflechtungen neu denken*, Frankfurt a. M. 2019.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1992.

Adorno, Theodor W./Dahrendorf, Ralf/Pilot, Harald/Albert, Hans/Habermas, Jürgen/Popper, Karl R.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969.

Alvares, Claude/Faruqi, Shad Saleem (Hg.): *Decolonising the University – The Emerging Quest for Non-Eurocentric Paradigms*, Malaysia 2012.

Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, übers. v. C. Münz, Frankfurt a. M. 1996.

Aristoteles: *Peri hermeneias*, übers. v. Hermannn Weidemann, Darmstadt 1994.

Aristoteles: *Politik*, übers. u. hg. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012.

Arneil, Barbara: *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Oxford 1996.

Ashcroft, Bill et al. (Hg.): *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London 1989.

Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, 3. Auflage, München 2018.

Assmann, Aleida: *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016.

Atkins, John: *A Voyage to Guinea, Brazil, and the West Indies*, London 1735.

Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat*, Buch 11 bis 22, übers. v. Wilhelm Thimme, München 1978.

Autorenkollektiv (Hg.): *Geschichte der Philosophie*, 5 Bände, Berlin 1959–1963.

Bacon, Francis: *Neues Organon. Lateinisch-deutsch*, hg. v. Wolfgang Krohn, 2 Bde., Hamburg 1990.

Bacon, Francis: *De dignitate et augmentis scientiarum*, London 1623.

Banks, William M.: *Black Intellectuals. Race and Responsibility in American Life*, New York 1998.

Barteit, Ulrich: *Inaugurationsstrategien. Zur Genese des philosophischen Metasubjekts am Beispiel von Edmund Husserl und Martin Heidegger*, Würzburg 2017.

Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, übers. v. Uli Aumüller u. Grete Osterwald, Reinbek 1992.

Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt a. M. 2010.

Bendix, Daniel/Müller, Franziska/Ziai, Aram (Hg.): *Beyond the Master's Tools? Decolonizing Knowledge Orders, Research Methods and Teaching*, London/New York 2020.

Bernasconi, Robert (Hg.): *Concepts of Race in the Eighteenth Century*, Bristol 2001.

Bernasconi, Robert (Hg.): *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press 2003.

Bernier, François: *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*, in: *Journal des sçavans*, 1684, Bd. 6, 133–140.

Berrey, Stephen A.: *The Jim Crow Routine: Everyday Performances of Race, Civil Rights, and Segregation in Mississippi*, Chapel Hill 2015.

Bhambra, Gurminder K./Gebrial, Dalia/Nişancıoğlu, Kerem: *Decolonising the University*, London 2018.

Bitterli, Urs: *Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976.

Blackmon, Douglas A.: *Slavery by Another Name: The re-enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*, London 2012.

Blänkner, Reinhard: *Heinrich von Kleists Novelle ‚Die Verlobung in St. Domingo'. Literatur und Politik im globalen Kontext um 1800*, Würzburg 2013.

Bogues, Anthony: *The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty*, in: ders., *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, New York 2013, 25–46.

Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M. 1985.

Bonn, Moritz Julius: *The Age of Counter-Colonisation*, in: *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931–1939)*, 1934, 13:6, 845–847.

Bopp, Franz: *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt a. M. 1816.

Borsche, Tilman: *Die Säkularisierung des tertium comparationis. Eine philosophische Erörterung der Ursprünge des vergleichenden Sprachstudiums bei Leibniz und Humboldt*, in: *Leibniz, Humboldt, and the Origin of Comparativism*, hg. v. Tullio de Mauro u. Lia Formigari, Amsterdam/Philadelphia 1990, 103–118.

Braun, Lucien: *Geschichte der Philosophiegeschichte*, übers. v. Franz Wimmer, Darmstadt 1990.

Brenner, Michael/Rohrbacher, Stefan (Hg.): *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000.

Brentjes, Burchard: *Anton Wilhelm Amo zwischen Frühaufklärung und Pietismus*, in: *Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, hg. v. Gerhard Höppe, Berlin 1996.

Brieskorn, Norbert/Stiening, Gideon (Hg.): *Francisco de Vitorias ›De Indis‹ in interdisziplinärer Perspektive*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

Brown, Ian: *The School of Oriental and African Studies. Imperial Training and the Expansion of Learning*, Cambridge 2016.

Brumlik, Micha: *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2000.

Brunner, Claudia: *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld 2020.

Buck-Morss, Susan: *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*, übers. v. Laurent Faasch-Ibrahim, Frankfurt a. M. 2011.

Buffon, Georges-Louis: *Histoire naturelle, générale et particulière*, 15 Bände, Paris 1749–1767.

Buhle, Johann Gottlieb: *Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes*, Erster Theil, Lemgo 1793.

Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner: *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Bielefeld 2008.

Bulbeck, Chilla: *Re-orienting western feminisms. Women's diversity in a postcolonial world*, New York 1998.

Burke, Peter: *Offene Geschichte. Die Schule der „Annales"*, Berlin 1991.

Carus, Carl Gustav: *Über die ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschenstämme für höhere geistige Entwicklung*, Leipzig 1849.

Césaire, Aimé: *Über den Kolonialismus* (1950/1955), übers. v. Monika Kind, Berlin 1968.

Césaire, Aimé: *Über den Kolonialismus*, übers. v. Heribert Becker, Berlin 2017.

Chakrabarti, Arindam/Weber, Ralph (Hg.): *Comparative Philosophy without Borders*, New York 2015.

Chamberlain, Houston Stewart: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1899.

Chladni [Chaldenius], Johann Martin: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1752.

Cicero: *Gespräche in Tusculum*, übers. u. hg. v. Ernst A. Kirfel, Stuttgart 1997.

Collins, Randall: *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press 1998.

Comenius, Johannes Amos: *Über Geistesbildung*, in: *J. A. Komenský. Analytische Didaktik und andere pädagogische Schriften*, ausgewählt und eingeleitet v. Franz Hofmann, Berlin 1959, 127–157.

Conrad, Sebastian: *Deutsche Kolonialgeschichte*, 4. Auflage, München 2019.

Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: *Geteilte Geschichte – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. v. S. Conrad u. S. Randeria, Frankfurt a. M./New York 2002, 9–49.

Coronel-Molina, Serafin M./McCarty, Teresa L. (Hg.): *Indigenous Language. Revitalization in the Americas*, New York/London 2016.

Coulmas, Florian: *Sprache und Staat. Studien zu Sprachplanung und Sprachpolitik*, Berlin 1985.

Crespo, Enrique Barón: *Das Doppelgesicht Europas*, in: *Unesco Kurier. Universalität. Eine europäische Vision?*, 1992, 33:7/8.

Crèvecœur, Jean Hector St. John de: *Letters from an American Farmer*, New York 1904.

Crèvecoeur, Michel Guillaume Jean de: *Sittliche Schilderungen von Amerika in Briefen eines amerikanischen Guthsbesitzers an einen Freund in England*, Liegnitz/Leipzig 1784.

Cugoano, Ottobah: *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, humbly submitted to the Inhabitants of Great-Britain*, London 1787, reprint Cambridge 2013.

Cupples, Julie/Grosfoguel, Ramón (Hg.): *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*, London/New York 2019.

Cusicanqui, Silvia Rivera: *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*, hg. v. Sebastian Garbe, María Cárdenas, Andrea Sempértegui, Münster 2018

Därmann, Iris: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020.

Dear, Peter: *Revolutionizing the sciences. European knowledge in transition, 1500–1700*, 3. Auflage, Oxford/London 2019.

Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii. Cogitationes privatae*, Latein – Deutsch, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2018.

Dhawan, Nikita (Hg.): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen/Berlin/Toronto 2014.

Dhawan, Nikita: *Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment*, in: dies., *Decolonizing Enlightenment*, Opladen/Berlin/Toronto 2014, 19–78.

Dōgen: *Soshisairai'i*, in: *Dōgen, Shōbōgenzō. Ausgewählte Texte. Anders Philosophieren aus dem Zen (Zweisprachige Ausgabe)*, übers. u. hg. v. Ryōsuke Ōhashi u. Rolf Elberfeld, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, 158–171.

Dohm, Christan Wilhelm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin u. Stettin 1781–83.

Dollinger, Hans: *Schwarzbuch der Weltgeschichte. 5000 Jahre der Mensch des Menschen Feind*, Frechen 1999.

Dougherty, Frank Wiliam Peter: *Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumbach im Streit um den Begriff der Menschenrasse*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zu Themen der klassischen Periode der Naturgeschichte*, Göttingen 1996, 176–190.

Douglass, Frederick: *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, Boston 1845.

Drees, Stefan: *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophen*, Aachen 2002.

Dreesbach, Anne: *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung „exotischer" Menschen in Deutschland 1870–1940*, Frankfurt a. M. 2005.

Du Bois, W. E. B.: *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America. 1638–1870*, New York 1896.

Dühring, Eugen: *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort*, Karlsruhe/Leipzig 1881.

Dussel, Enrique: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica*, Chaco 1966.

Dussel, Enrique: *Philosophie der Befreiung*, mit einer Einleitung von Raúl Fornet-Betancourt, übers. v. Peter Penner, Hamburg 1989.

Dussel, Enrique: *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, aus dem Spanischen übers. v. Christoph Dittrich, Wien 2013.

Dussel, Enrique: *The Church in Latin America, 1492–1992*, New York 1992.

Dussel, Enrique: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993.

Dynnik et al. (Hg.): *Geschichte der Philosophie* (История философии), 6 Bde. (В 6 томах), Moskau 1957–1965.

Eckel, Jan: *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen 2014.

Edwards, Elizabeth: *The First Cold Warrior. Harry Truman, Containment, and the Remaking of Liberal Internationalism*, Kentucky 2006.

Eggensperger, Thomas/Engel, Ulrich: *Bartolomé de Las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios*, Mainz 1991.

Ehrmann, Jeannette: *Politiken der Übersetzung. Die Haitianische Revolution als Paradigma einer Dekolonisierung des Politischen*, in: *Nichtwestliches politisches Denken. Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung*, hg. v. Holger Zapf, Wiesbaden 2012, 109–125.

Elberfeld, Rolf/Kreuzer, Johann/Minford, John/Wohlfart, Günter (Hg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München 1998.

Elberfeld, Rolf: *Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999.

Elberfeld, Rolf (Hg. u. Übers.): *Kitarō Nishida, Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999.

Elberfeld, Rolf: *Forschungsbibliographie zur „komparativen Philosophie"*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1999, 24:2, 213–220.

Elberfeld, Rolf/Leibold, Michael/Obert, Mathias: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Köln 2000.

Elberfeld, Rolf: *Japanische Perspektiven auf Europa*, in: *Europäische Identität. Paradigmen und Methodenfragen*, hg. v. Ralf Elm, Baden-Baden 2002, 291–308.

Elberfeld, Rolf: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart Bad-Cannstatt 2004.

Elberfeld, Rolf (Hg.): *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2006.

Elberfeld, Rolf: *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*, Freiburg i. B. 2012.

Elberfeld, Rolf/Arisaka, Yoko (Hg.): *Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung*, Freiburg i. B. 2014.

Elberfeld, Rolf: *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg i. B. 2017.

Elberfeld, Rolf: *Verflechtungsgeschichten des Denkens in ‚Afroeurasien" und darüber hinaus*, in: ders., *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, Freiburg i. B. 2017, 21–127.

Elberfeld, Rolf: *Globale Wege des Denkens im 20. Jahrhundert. Die Weltkongresse für Philosophie 1900–2018*, in: ders., *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, Freiburg i. B. 2017, 131–149.

Elberfeld, Rolf: *„Intercultural", „Multicultural", „Transcultural". Zur methodischen Transformation der Wissensordnungen im 20. Jahrhundert*, in: ders., *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, Freiburg i. B. 2017, 182–220.

Elberfeld, Rolf: *Von den „Kulturen" zu den „Modernen" – Ein Beschreibungsparadigma für globale Differenzierung*, in: ders., *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, Freiburg i. B. 2017, 220–272.

Elberfeld, Rolf (Hg.): *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, Hamburg 2017.

Elden, Stuart/Mendieta, Eduardo (Hg.): *Reading Kant's Geography*, New York 2011.

Equiano, Olaudah: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African, written by himself*, London 1789.

Equiano, Olaudah: *Merkwürdige Lebensgeschichte des Sklaven Olaudah Equiano, von ihm selbst veröffentlicht im Jahre 1789*, übers. v. Brigitte Wünnenberg, Frankfurt am Main 1990.

Esser, Andrea (Hg.): *Philosophie aktuell: Wie umgehen mit Rassismus, Sexismus und Antisemitismus in klassischen Werken der Philosophie?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2021, 69:1, 114–135.

Eze, Emmanuel Chukwudi: *Race and the Enlightenment. A Reader*, Cambridge 1997.

Eze, Emmanuel Chukwudi: *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology*, in: *Anthropology and the German Enlightenment. Perspectives on Humanity, Bucknell Review*, hg. v. Katherine M. Faull, 38:2, 1995, 200–241.

Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1980.

Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Vorwort von Jean-Paul Sartre, übers. v. Traugott König, Frankfurt a. M. 1981.

Fetscher, Iring: *Der gesellschaftliche Naturzustand und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau*, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Wiesbaden, 1960, Bd. 80, 641–685.

Fichte, Johann Gottlieb: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, o. O. 1793.

Fietze, Katharina: *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Paderborn 1991.

Firmin, Anténor: *De l'égalité des races humaines*, Paris 1885.

Firmin, Anténor: *The Equality of the Human Races*, übers. v. Asselin Charles, mit einer Einleitung von Carolyn Fluehr-Lobban, Illinois 2000.

Fisch, Jörg: *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzung um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1984.

Fishberg, Maurice: *Die Rassenmerkmale der Juden. Eine Einführung in ihre Anthropologie*, München 1913.

Fischer, Karin (Hg.): *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*, Wien 2010.

Fornet-Betancourt, Raúl: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 1997.

Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2004.

Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band III, 1976–1979, hg. v. Daniel Defert et al., übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2003.

Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1969.

Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2009.

Frein, Michael/Meyer, Hartmut: *Die Biopiraten. Milliardengeschäfte der Pharmaindustrie mit dem Bauplan der Natur*, Berlin 2008.

Fries, Jakob Friederich: *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, Heidelberg 1816.

Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, New York/London 1992.

Furtado, Celso: *The Myth of Economic Development and the Future of the Third World*, Cambridge 1974.

Galton, Francis: *Genie und Vererbung*, übers. v. Otto Neurath, Leipzig 1910.

Galton, Francis: *Hereditary Genius*, London 1869.

Ganeri, Jonardon: *The Conceald Art of the Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology,* Oxford 2013.

Garfield, Jay L./Van Norden, Bryan W.: *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is*, in: *New York Times*, 11. Mai 2016.

Gatterer, Johann Christoph: *Abriss der Universalhistorie nach ihrem gesamten Umfange von Erschaffung der Erde bis auf unsere Zeiten erste Hälfte nebst einer vorläufigen Einleitung von der Historie überhaupt und der Universalhistorie insbesonderheit wie auch von den bisher gehörigen Schriftstellern*, Göttingen 1765.

Georgi, Viola: *Geschichte(n) in Bewegung. Zur Aneignung, Verhandlung und Konstruktion von Geschichtsbildern in der deutschen Migrationsgesellschaft*, in: *Jahrbuch für Kulturpolitik* 2009, Bd. 9, *Kulturpolitik und Gedächtnis*, 247–256.

Geweckt, Frauke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, München 1992.

Gierl, Martin: *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfange*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.

Gikandi, Simon: *Slavery and the Culture of Taste*, Princeton 2011.

Gilbert, Oliver: *The Narrative of Sojourner Truth. A Northern Slave*, Boston 1850.

Girtanner, Christoph: *Über das Kantische Prinzip für Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln*, Göttingen 1796.

Gliech, Oliver: *Die Sklavenrevolution von Saint-Domingue/Haiti und ihre internationalen Auswirkungen (1789/91–1804/25)*, in: *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492–2000*, hg. v. Bernd Hausberger u. Gerhard Pfeisinger, Wien 2005, 85–100.

Gobineau, Arthur de: *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris 1853–1855.

Goldman, Alan H.: *Justice and Reverse Discrimination*, Princeton 1979.

Gosepath, Stefan: *Die Notwendigkeit globaler Philosophie,* in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2020, 68:6, 943–956.

Gouges, Olympe de: *L'esclavage des noirs, ou l'heureux naufrage*, Paris 1792.

Gould, Stephen Jay: *Der falsch vermessene Mensch*, Frankfurt 1988.

Graneß, Anke: *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*, Frankfurt/New York 2011.

Graneß, Anke: *Propädeutik zu einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung: Afrika als Zukunftsmodell*, Habilitationsschrift an der Universität Hildesheim, Hildesheim 2021.

Graneß, Anke/Kopf, Martina/Kraus, Magdalena: *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Eine Einführung*, Wien 2019.

Gregoire, Henri Baptiste: *Über die Literatur der N., oder: Untersuchung über ihre Geistesfähigkeiten, ihre sittlichen Eigenschaften über das Leben und die Schriften derjenigen N., die sich in den Wissenschaften und Künsten auszeichneten*, Tübingen 1809.

Grill, Bartholomäus: *Wir Herrenmenschen. Unser rassistisches Erbe: Eine Reise in die deutsche Kolonialgeschichte*, München 2019.

Grotius, Hugo: *Von der Freiheit der Meere*, übers. v. Richard Boschan, Hamburg 1919/2017.

Gründer, Horst: *Der „Wettlauf" um Afrika und die Berliner Westafrika-Konferenz 1884/85*, in: *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche*, hg. v. Ulrich van der Heyden u. Joachim Zeller, Berlin 2002, 19–23.

Grundmann, Reiner/Stehr, Nico: *Die Vordenker der Vernichtung: Die Macht der Rassenwissenschaft*, in: dies., *Die Macht der Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 2011, 95–165.

Grüny, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.

Guthoff, Heike: *Kritik des Habitus. Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie*, Bielefeld 2013.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985.

Habermas, Jürgen: *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig 1990.

Hagengruber, Ruth (Hg.): *Klassische Texte von Frauen*, München 1998.

Hagengruber, Ruth (Hg.): *Philosophinnen in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 2021.

Hagengruber, Ruth/Rohbeck, Johannes (Hg.): *Philosophinnen im Philosophieunterricht: Ein Handbuch,* Dresden 2015

Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981.

Hammon, Jupiter: *An Address to the N. in the State of New-York*. New York 1806.

Harnisch, Elke: *Die progressive Etablierung kolonialen Wissens im Aus- und Weiterbildungssektor des Deutschen Reiches zwischen 1884–1914*, Dissertation, Köln 2015.

Harzer, Regina: *Der Naturzustand als Denkfigur moderner praktischer Vernunft. Zugleich ein Beitrag zur Staats- und Rechtsphilosophie von Hobbes und Kant*, Frankfurt a. M. 1994.

Hartmann, Karl Robert Eduard von: *Das Judentum in Gegenwart und Zukunft*, Leipzig 1885.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* in: ders., *Werke in 20. Bänden,* Bd,. 12, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Werke in 20. Bänden*, Bd. 18, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970.

Heil, Johannes: *Wissenschaft des Judentums 1819–1933. Wissenschaft, Selbstbild und Trugbilder*, in: *Menschen-Bilder. Darstellungen des Humanen in der Wissenschaft*, hg. v. Markus Hilgert u. Michael Wink, Berlin/Heidelberg 2012, 351–371.

Heit, Helmut: *Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders*, Würzburg 2007.

Hentges, Gudrun: *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden" in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach/Ts. 1999.
Herder, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 7, hg. v. Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt a. M. 1991.
Hernandez, Bonar Ludwig: *The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550–1551*, in: *The History Journal Ex Post Facto*, San Francisco, Spring 2001, Bd. X, 95–104.
Heumann, Christoph August: *Nachricht von der Philosophie des Frauenzimmers*, in: *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica*, 3 Bde. (18 Stücke), Halle 1715–1725, 12. Stück, 1. Kapitel, 825–875.
Heurnius, Otto: *Philosophiae barbaricae antiquitatum libri duo*, Lugduni Batavorum 1600.
Hoche, Alfred/Binding, Karl: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig 1920.
Holenstein, Elmar: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.
Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947.
Horstmann, Ulrich: *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Frankfurt a. M. 1985.
Humboldt, Wilhelm von: *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, in: ders., *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, hg. v. A. Flitner u. K. Giel, 8. Auflage, Darmstadt 1996.
Humboldt, Wilhelm von: *Sprachbau und Entwicklung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Werke in Fünf Bänden*, Bd. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, hg. v. A. Flitner u. K. Giel, 8. Auflage, Darmstadt 1996.
Huser, Patrick: *Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates* Principia quaedam *des Bartolomé de Las Casas*, Zürich 2011.
Immerwahr, John: *Hume's Revised Racism*, in: *Journal of the History of Ideas*, 1992, 53:3, 481–486.
Iselin, Isaak: *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*, Carlsruhe 1764.
Itō, Kunitake/Yamauchi, Shirō/Nakajima, Takahiro/Nōtomi, Noburu (Hg.): *Globale Geschichte der Philosophie*, 8 Bde., Tokyo 2020 (伊藤邦武・山内志郎・中島隆博・納富信留 『世界哲学史』８巻、東京 2020).
Jacob, André (Hg.): *Encyclopédie philosophique universelle*, 4. Teile, Paris 1989–1998.
James, Cyril Lionel Robert: *Die schwarzen Jakobiner. Toussaint L'Ouverture und die San-Domingo-Revolution*, übers. von Günter Löffler, Köln 1984.
Jansen, Jan C./Osterhammel, Jürgen: *Dekolonisation. Das Ende der Imperien*, München 2013.
Janvier, Louis-Joseph: *L'égalité des races*, Paris 1884.

Jeck, Udo Reinhold: *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2004.

Jeffers, Chike (Hg.): *Listening to Ourselves. A Multilingual Anthology of African Philosophy*, mit einem Vorwort von Ngũgĩ wa Thiong'o, New York 2013.

Jenne, Erin K.: *Ethnic Bargaining. The Paradox of Minority Empowerment*, London 2007.

Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979.

Journal of Postcolonial Linguistics, Helsinki 2019 ff.

Journal of World Philosophies, Indiana 2016 ff.

Jullien, François: *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, übers. v. Mira Köller, Berlin 2001.

Jurt, Joseph: *Die Kannibalen. Erste europäische Bilder der Indianer – von Kolumbus bis Montaigne*, Freiburg 2002.

Kant, Immanuel: *Werkausgabe*, 12 Bde., hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977 ff.

Kant, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Königsberg 1755.

Kant, Immanuel: *Immanuel Kants Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seyn, weil sie über ein grosses Meer streichen*, Königsberg 1757.

Kant, Immanuel: *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre*, Königsberg 1775.

Kant, Immanuel: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, in: *Berlinische Monatsschrift*, 1785, Nr. 6, 390–417.

Kant, Immanuel: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, in: *Teutscher Merkur*, 1788, Januar-Ausgabe, 36–52; Februar-Ausgabe, 123–136.

Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798.

Kapust, Antje: *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, München 2004.

Kaufmann, Thomas: *Luthers „Judenschriften": Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, 2. durchgesehene Auflage, Tübingen 2013.

Kelly, Natasha A. (Hg.): *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*, Münster 2019.

Kimmerle, Heinz: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt a. M. 1991.

Kirchhoff, Arthur (Hg.): *Die akademische Frau*, Berlin 1897.

Kirloskar-Steinbach, Monika et. al. (Hg.): *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe / Intercultural Discourse – Key and Contested Concepts*, Freiburg 2012.

Kleingeld, Pauline: *Kant's second thoughts on race*, in: *The Philosophical Quarterly*, 2007, 57:229, 573–592.

Knauß, Stefan/Wolfradt, Louis/Hofmann, Tim/Eberhard, Jens (Hg.): *Auf den Spuren von Anton Wilhelm Amo. Philosophie und der Ruf nach Interkulturalität*, Bielefeld 2021.

Knütl, Rolf et al. (Hg.): *Corpus Iuris Civilis / Die Institutionen. Text und* Übersetzung, 4. überarbeitete und erweiterte Auflage, Heidelberg 2013.

Kohl, Karl-Heinz: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1986.

Köller, Wilhelm: *Philosophie der Grammatik. Vom Sinn grammatischen Wissens*, Stuttgart 1988.

König, Hans-Joachim: *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, Berlin 1989.

Kops, Krisha: *»Bhagavadgītā« – Philosophische Interpretationen im 20. Jahrhundert. Eine interkulturelle Verflechtungsgeschichte*, Freiburg i. B. 2021.

Koselleck, Reinhart: *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, 176–207.

Krumpel, Heinz: *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Frankfurt a. M. 1999.

Lasson, Adolf: *Das Kulturideal und der Krieg*, Berlin 1868.

Lee, Eun-Jeung: *„Anti-Europa". Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Münster 2003.

Lee, Ming-huei: *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*, Bielefeld 2013.

Leeten, Lars: *Redepraxis als Lebenspraxis. Die diskursive Kultur der antiken Ethik*, Freiburg/München 2019.

Lehmann-Brauns, Sicco: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*, Tübingen 2004.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übers. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1971.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Novissima Sinica / Das Neueste von China*, hg. u. übers. v. Heinz Günter Nesselrath u. Hermann Reinbothe, Köln 1979.

Lessing, Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin 1780.

Leupp, Gary P.: *Images of Black People in Mediaeval and Early Modern Japan. 1543–1900*, in: *Japan Forum*, 7:1, 1–13.

Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, übers. v. Hans Naumann, Frankfurt a. M. 1973.

Lewerenz, Susann: *Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper*, in: *Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers*, hg. v. Torsten Junge u. Imke Schmincke, Münster 2007, 135–154.

Li, Changshan: *Die chinesische Kulturrevolution (1966–1976) im Spiegel der deutschen und chinesischen wissenschaftlichen Literatur*, Dissertation, Bonn 2010.

Liebsch, Burkhard: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen*, Weilerswist 2015.

Liebsch, Burkhard/Hetzel, Andreas/Sepp, Hans R.: *Vorwort*, in: *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, hg. v. Burkhard Liebsch, Andreas Hetzel u. Hans Rainer Sepp, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 32, Berlin 2011, 7–12.

Linné, Carl von: *Systema Naturae sive regna tria naturæ systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*, Leiden 1735.

Lorde, Audre: *Alter, Race, Klasse und Gender. Frauen* definieren ihre Unterschiede neu (1984)*, in: *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*, hg. v. Natashi Kelly, Münster 2019, 107–120.

Lotter, Friedrich: *Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen*, in: *Geschichtswissenschaft in Göttingen*, hg. v. Hartmut Boockmann u. Hermann Wellenreuther, Göttingen 1985, 30–75.

Ludovici, Gottfried: *Universal-Historie. Vom Anfang der Welt bis auf jetzige Zeit, unter dem Titul und Gestalt eines Ordentlichen Examinis über Die Haupt-Sachen der Kirchen, Politischen, und Gelehrten Historie*, Leipzig 1744.

Lugones, Maria: *The Coloniality of Gender*, in: *World & Knowledges Otherwise*, 2008, 2:1, 1–17.

Lugones, María: *Toward a Decolonial Feminism*, in: *Hypatia*, 2010, 25:4, 742–759.

Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*, übers. v. Joseph Vogl, München 1989.

Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995.

Maraldo, John/Heisig, James (Hg.): *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Hawai'i 1995.

Marr, Alexander/Garrod, Raphaële/Marcaida, José Ramó/Oosterhoff, Richard J.: *Logodaedalus. Word Histories of Ingenuity in Early Modern Europe*, Pittsburgh 2018.

Marten, Heiko F.: *Sprach(en)politik. Eine Einführung*, Tübingen 2016.

Masson-Oursel, Paul: *La philosophie comparée*, Paris 1923. Englische Übersetzung: *Comparative Philosophy*, New York/London 1926.

Mbembe, Achille: *Decolonizing the university. New directions*, in: *Arts & Humanities in Higher Education*, 2016, 15:1, 29–45.

Mbembe, Achille: *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*, übers. v. Christine Pries, Frankfurt a. M. 2016.

Mbembe, Achille: *Politik der Feindschaft*, übers. v. Michael Bischoff, Berlin 2017.

McCarthy, Thomas: *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*, übers. v. Michael Müller, Berlin 2015.

McEvilley, Thomas: *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies,* New York 2002.

Meiertöns, Heiko: *Die Doktrinen U. S.-amerikanischer Sicherheitspolitik. Völkerrechtliche Bewertung und ihr Einfluss auf das Völkerrecht*, Baden-Baden 2006.

Meiners, Christoph: *Über die Rechtmäßigkeit des N.-Handels*, in: *Göttingisches historisches Magazin*, 1788, Bd. 2, 398–416.

Meiners, Christoph: *Ueber die Natur der Afrikanischen N., und die davon abhangende Befreyung, oder Einschränkung der Schwarzen*, in: *Göttingisches historisches Magazin*, 1790, Bd. 6, 385–456.

Meiners, Christoph: *Untersuchungen über die Verschiedenheiten der Menschennaturen*, Tübingen 1811–1815.

Menage, Gilles: *Historia mulierum philosopharum*, Lugduni Batavorum 1690.

Menninger, Annerose: *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos. 1492–1600*, Stuttgart 1995.

Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, übers. v. Tom Waibel u. Jens Kastner, Wien/Berlin 2019.

Mills, Charles W.: *The Racial Contract*, Cornell 1997.

Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts, hg. v. Johann Wilhelm von Archenholz, Hamburg 1792 ff.

Montaigne, Michel de: *Über die Menschenfresser*, in: ders., *Essais*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998, 109–115.

Moravia, Sergio: *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, übers. v. Elisabeth Piras, Frankfurt a. M. 1989.

Morus, Thomas : *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, Löwen 1516.

Morus, Thomas: *Utopia*, übers. v. Gerhard Ritter, Stuttgart 1964.

Mudimbe, Valentin Yves: *Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, London 1988.

Nettl, John Peter /Robertson, Roland: *International Systems and the Modernization of Societies. The Formation of National Goals and Attitudes*, London 1968.

Newman, Louise Michele: *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*, New York 1999.

Ngũgĩ wa, Thiong'o: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Nairobi/London 1986.

Ngũgĩ wa, Thiong'o: *Dekolonisierung des Denkens – Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur*, übers. v. Thomas Brückner, Münster 2017.

Ngũgĩ wa, Thiong'o: *Weep Not, Child*, Johannesburg 1964; Deutsche Übersetzung *Abschied von der Nacht*, übers. v. Klaus Schultz, Berlin (DDR) 1969.

Nishida, Kitarō: *Wissenschaftliche Methodik*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 2004, Nr. 10/11, übers. v. Rolf Elberfeld, 67–72.

Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, hg. u. übers. v. Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999.

Nkrumah, Kwame: *Towards colonial freedom: Africa in the struggle against world imperialism*, London 1962.

Nkrumah, Kwame: *Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution*, Köln 1965. Englische Urfassung: *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development*, London 1964.

Nkrumah, Kwame: *Schwarze Fanfare. Meine Lebensgeschichte*, München 1958

Nussbaum, Martha C.: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. With a new Introduction*, Princeton/Oxford 2009.

Obert, Mathias: *Welt als Bild. Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert*, Freiburg i. B. 2007.

Oesterreich, Traugott Konstantin (Hg.): *Die Philosophie des Auslands vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, in: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5. Teil, Berlin 1927.

Ogette, Tupoka: *exit RACISM. Rassismuskritisch denken lernen*, Münster 2017.

Ōhashi, Ryōsuke: *Reflexion der nicht-europäischen Moderne*, in: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hg. v. Ram Adhar Mall, Dieter Lohmar, Amsterdam 1993.

Ōhashi, Ryōsuke/Elberfeld, Rolf (Hg.): *Dōgen, Shōbōgenzō. Ausgewählte Texte. Anders Philosophieren aus dem Zen* (zweisprachige Ausgabe), Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.

Ōhashi, Ryōsuke (Hg.): *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, 2. erweiterte Auflage, mit neuer Einführung, Freiburg i. B 2011.

Ott, Michaela: *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*, Wien/Berlin 2018.

Pietschmann, Horst: *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in: *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika*, hg. v. Fernando Inciarte, Berthold Wald, Frankfurt a. M. 1992, 145–162.

Pizan, Christine de: *Das Buch von der Stadt der Frauen*, übers. v. Margarete Zimmermann, München 1990.

Ploetz, Alfred: *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen. Ein Versuch über Rassenhygiene und ihr Verhältnis zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus*, Berlin 1895.

Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Wien 1998 ff.

Popkin, Jeremy D.: *A Concise History of the Haitian Revolution*, Oxford 2012.

Possevino, Antonio: *Cultura ingeniorum*, Venedig 1604.

Quijano, Aníbal: *Kolonialität der Macht. Eurozentrismus und Lateinamerika*, übers. v. Alke Jenss u. Stefan Pimmer, Wien/Berlin 2016.

Radin, Paul: *Primitive Man as Philosopher*, New York 1927.

Rainsford, Markus: *Geschichte der Insel Hayti oder St. Domingo besonders des auf derselben errichteten N.reiches*, Hamburg 1806.

Raynal, Guillaume: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux indes*, 6 Bde., Amsterdam 1770.

Raynal, Guillaume/Diderot, Denis: *Die Geschichte beider Indien*, ausgewählt und erläutert von Hans-Jürgen Lüsebrink, Köln 2013.

Reinhard, Wolfang: *Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion*, in: ders., *Humanismus in der neuen Welt*, Weinheim 1987, 1–36.

Reinhard, Wolfgang: *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion. 1415–2015*, München 2016.

Rettová, Alena: *Afrophone Philosophies. Reality and Challenge*, Stredokluky 2007.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Basel 1971–2001.

Roberts, John/Cruz, Agueda M. Rodriguez/Herbs, Jürgen: *Die Übernahme europäischer Universitätsmodelle*, in: *Geschichte der Universität in Europa.* Bd. II: *Von der Reformation zur Französischen Revolution (1500–1800)*, hg. v. Walter Rüegg, München 1996, 213–232.

Rohbeck, Johannes/Rother, Wolfgang (Hg.): *Spanien, Portugal, Lateinamerika*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Abt. 5, *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 4, Basel 2016.

Rombach, Heinrich: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., 2. Aufl., Freiburg/München 1981.

Rostow, Walt W.: *Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie*, Göttingen 1960.

Rothberg, Michael: *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford 2009.

Rötzer, Hans G.: *Traditionalität und Modernität in der europäischen Literatur. Ein Überblick vom Attizismus-Asianismus-Streit bis zur „Querelle des Anciens et des Modernes“*, Darmstadt 1979

Rüegg, Walter (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa,* Bd. 3, *Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg (1800–1945)*, München 2004.

Said, Edward: *Orientalism*, New York 1978.

Sandkühler, Hans J. (Hg.): *Philosophie im Nationalsozialismus,* Hamburg 2009.

Sarmiento, Domingo Faustino: *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*, übers. v. Berthold Zilly, Frankfurt a. M. 2007.

Schayer, Stanislaw: *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*, in: *15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1928, 46–69.

Schelkshorn, Hans: *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam/Atlanta 1997.

Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Weilerswist 2009.

Schellhammer, Barbara: *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für die Begegnung mit Fremdem*, Freiburg i. B. 2019.

Schiller, Friedrich: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Herbert G. Göpfert, München 1966, Bd. 2, 9–22.

Schlegel, Friedrich: *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Heidelberg 1808.

Schlözer, August Ludwig von: *Von den Chaldäern*, in: *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur*, Achter Theil, hg. v. Johann Gottfried Eichhorn, Leipzig 1781, 113–176.

Schmitt, Eberhard (Hg.): *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 3, *Der Aufbau der Kolonialreiche*, hg. v. Matthias Meyn et al., München 1987.

Schneider, Ulrich Johannes: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M. 1990.

Schneider, Ulrich Johannes: *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1999.

Schultz, Debra L.: *To Reclaim a Legacy of Diversity: Analyzing the 'Political Correctness' Debates in Higher Education*, New York 1993.

Shklar, Judith: *The Faces of Injustice*, New York 1990.

Smart, Ninian: *World philosophies*, London 1999. Deutsche Übersetzung Smart: *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*, Darmstadt 2002.

Smith, Linda Tuhiwai Te Rina: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, New York 1999; 2. Auflage, London 2012; 3. Auflage, London 2021.

Smith, Justin E. H.: *Nature, human nature, & human difference. Race in early modern philosophy*, Princeton/Oxford 2015.

Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946.

Sommer, Andreas Urs: *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Genese der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie zwischen Pierre Bayle und Immanuel Kant*, Basel 2006.

Sousa Santos, Boaventura de: *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, übers. v. Felix Schüring, Münster 2018.

Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg i. B. 2006.

Stetter, Christian: *Schrift und Sprache*, Frankfurt a. M. 1997.

Strosetzki, Christoph (Hg.): *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte*, Frankfurt a. M. 1990.

Stuchtey, Benedikt: *Die europäische Expansion und ihre Feinde. Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*, München 2010.

Subrahmanyam, Sanjay: *Europe's India. Words, People, Empires, 1500–1800*, London 2017.

Sueki, Fumihito (末木文美士), (Hg.): *Hiseiō no shiza* (非西欧の視座, *Nicht-europäische Perspektiven*), Tōkyō 2001.

Suzuki, Shigetaka: *Ausblick über die europäische Weltgeschichte*, übers. v. Engelbert Jorißen, in: *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen*, hg. v. Ryōsuke Ōhashi, zweite, erweiterte und mit einer neuen Einführung versehene Auflage, Freiburg/München 2011, 365–386.

Tennemann, Wilhelm Gottlieb: *Geschichte der Philosophie. 12 Bände*, Leipzig 1798–1819.

Thomas, Dave S. P./Suhraiya, Jivraj (Hg.): *Towards Decolonising the University: A Kaleidoscope for Empowered Action*, Oxford 2020.

Thumfart, Johannes: *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*, Berlin 2012.

Thumfart, Johannes: *Freihandel als Religion. Zur Ökonomischen Theologie in den völkerrechtlichen Entwürfen Hugo Grotius' und Francisco de Vitorias*, in: *Archiv des Völkerrechts*, 2008, 46:2, 259–271.

Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika*, hg. v. Jacob P. Mayer, Stuttgart 2021.

Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 2011 ff.

Truth, Sojourner: *Bin ich etwa keine Frau?* (1851), in: *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*, hg. v. Natasha Kelly, Münster 2019, 16.

Vitoria, Francisco de: *De Indis*, in: ders., *Vorlesungen (Relectiones) Völkerrecht, Politik, Kirche*, 2 Bände, hg. v. Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben, Stuttgart 1995/1997, Bd. 2, 370–541.

Voltaire: *Traité de métaphysique*, in: *Oeuvres completes de Voltaire*, Paris 1784, Bd. 32, 13–76.

Wachsmuth, Wilhelm: *Allgemeine Culturgeschichte*, Dritter Teil, *Die neuere Zeit*, Leipzig 1852.

Waldenfels, Hans (Hg.): *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion*, Bonn 1993.

Walker, David: *Appeal to the Colored Citizens of the World*, Boston 1829.

Wallisch, Robert (Hg.): *Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci. Text, Übersetzung und Kommentar*, 3. überarbeitete Auflage, Wien 2012.

Wehling, Peter: *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*, Frankfurt a. M. 1992.

Weinbaum, Alys Eve: *Writing Feminist Genealogy. Charlotte Perkins Gilman, Racial Nationalism, and the Reproduction of Maternalist Feminism*, in: *Feminist Studies*, 2001, 27:2, 271–302.

Wendorff, Rudolf: *Dritte Welt und westliche Zivilisation. Grundprobleme der Entwicklungspolitik*, Opladen 1984.

White, Hayden: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, übers. v. Peter Kohlhaas, Frankfurt a. M. 1991.

Wille, Katrin: *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*, Freiburg i. B. 2018.

Wilson, Eric: *Savage Republic. De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony within the Early Modern World-System (c. 1600–1619)*, Leiden 2008.

Wimmer, Franz (Hg.): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien 1988.

Wimmer, Franz: *Interkulturelle Philosophie*, Wien 1990.

Wimmer, Franz: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004.

Wimmer, Franz: *Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis*, in: *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, hg. v. Rolf Elberfeld, Hamburg 2017, 167–194.

Windelband, Wilhelm: *Vom Prinzip der Moral*, in: ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Freiburg Breisgau 1884, 280–311.

Windischmann, Karl: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Theil: Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland.* Bd. 1, *China*, Bonn 1827.

Windischmann, Karl: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Theil: Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland.* Bd. 2, *Indien*, Bonn 1829–1834.

Wiredu, Kwasi: *Conceptual Decolonization in African Philosophy. Four Essays*, hg. v. Olusegun Oladipo, Ibadan/Nigeria 1995.

Wiredu, Kwasi: *Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy. Some personal reflection*, in: *Rue Descartes*, 2002, No. 36, *Philosophies Africaines. Traversées des expériences*, 53–64.

Wiredu, Kwasi (Hg.): *A Companion to African Philosophy*, Oxford 2003.

Wise, Tim J.: *Affirmative Action. Racial Preference in Black and White*, New York 2005.

Wolff, Christian: *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Lateinisch-Deutsch*, übers. u. hg. v. Michael Albrecht, Hamburg 1985.

Wulfram, Hartmut: *Ein Heilsbringer aus dem Osten. Manuel Chrysoloras und seine Entindividualisierung im italienischen Frühhumanismus*, in: *Byzanzrezeption in Europa. Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart*, hg. v. Foteini Kolovou, Berlin/New York 2012, 89–116.

Yanabu, Akira: *Modernisierung der Sprache. Eine kulturhistorische Studie über westliche Begriffe im japanischen Wortschatz*, übers. v. Floiran Coulmas, München 1991.

Zack, Naomi (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford 2017.

Zapf, Holger (Hg.): *Nichtwestliches politisches Denken. Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung*, Wiesbaden 2012.

Zedelmaier, Helmut: *Bibliotheca universalis und bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit*, Köln 1992.

Zedelmaier, Helmut: *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2003.

Zedelmaier, Helmut: *Werkstätten des Wissens zwischen Renaissance und Aufklärung*, Tübingen 2015.

Zeuske, Michael: *Sklavereiboom des 21. Jahrhunderts?*, in: ders., *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/Boston 2019, 571–574.

Zeuske, Michael: *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/Boston 2019.

Zimmermann, Albert (Hg.): *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin/New York 1974.

Internetquellen[1]

American Philosophy Association Newsletter. https://www.apaonline.org/page/newsletters

Aquin, Thomas von: *Summa theologia*. https://www.corpusthomisticum.org/sth1090.html

Augustinus: *In Ioannis evangelium tractatus*. http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm

Banks, Taunya Lovell: *Dangerous Woman. Elizabeth Key's Freedom Suit – Subjecthood and Racialized Identity in Seventheenth Century Colonial Virginia*, 2008. https://digitalcommons.law.umaryland.edu/fac_pubs/52

Battenberg, Friedrich: *Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert*, in: *Institut für Europäische Geschichte* (Mainz), hg. v. Europäische Geschichte Online, erschienen am 12.3.2010. http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/juedische-netzwerke/friedrich-battenberg-judenemanzipation-im-18-und-19-jahrhundert

Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten. https://www.aussiedlerbeauftragter.de/Webs/AUSB/DE/themen/minderheiten-sprachgruppen/minderheiten-sprachgruppen-node.html

Dinkel, Jürgen: *„Dritte Welt" – Geschichte und Semantiken*, Version 1, 2014. http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.596.v1

Elberfeld, Rolf: *Reinhart Koselleck-Projekt „Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive"*, Information Philosophie, Homepage, 28.2.2021. https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=9275&n=2&y=5&c=27

Extending New Narratives. https://www.newnarrativesinphilosophy.net/index.html

Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive. https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/

Globalgeschichten Japanisch. https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/philosophiegeschichten/globalgeschichten-japanisch/2020-ito0-et-al/

History of Philosophy without any gaps. https://historyofphilosophy.net/

History of Women Philosophers and Scientists. https://historyofwomenphilosophers.org/

Inaugural Addresses of the Presidents. https://www.bartleby.com/124/pres53.html

Kant – Ein Rassist? Interdisziplinäre Diskussionsreihe. https://www.bbaw.de/mediathek/archiv-2020/kant-ein-rassist-interdisziplinaere-diskussionsreihe

Kant, Immanuel: *Vorlesungen zur Physischen Geographie*. http://kant.bbaw.de/base.htm/index.htm

1 Alle Quellen wurden am 30.06.2021 geprüft.

Mergel, Thomas: *Modernisierung*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. v. Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2011. http://www.ieg-ego.eu/mergelt-2011-de

New Narratives in the History of Philosophy. https://www.newnarrativesinphilosophy.net/new-narratives-pdg-2015-19.html

Philosophiegeschichtsschreibung in lateinischer Sprache. https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/philosophiegeschichten/latein/

Radcliffe, Sarah A.: *Decolonising geographical knowledges*, in: *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2017. https://rgs-ibg.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/tran.12195

Schildt, Axel: *Modernisierung*, in: Docupedia-Zeitgeschichte, Version 1, 11.02.2010. http://docupedia.de/zg/schildt_modernisierung_v1_de_2010

Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations. https://www.topoi.org/home/about-topoi/

US Diversity-Oriented Departments. https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/lehre-und-forschung/us-diversity-oriented-departments/

Wie umgehen mit Rassismus, Sexismus und Antisemitismus in klassischen Werken der Philosophie? https://wieumgehenmitrsa.uni-jena.de/

Wolff, H. Ekkehard: *Die afrikanischen Sprachen im 21. Jahrhundert. Herausforderungen an Politik und Wissenschaft*, in: *Zeitgeschichte-online*, Dezember 2010. https://zeitgeschichte-online.de/themen/die-afrikanischen-sprachen-im-21-jahrhundert

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat die dekoloniale Kritik vor allem aus Lateinamerika und Afrika die Universitäten in Europa erreicht. Die Kritik richtet sich gegen die kolonialen Verstrickungen der europäischen Wissenschaften, durch die Unterdrückung legitimiert, Rassismus wissenschaftlich begründet und koloniale Machtansprüche untermauert wurden. Das vorliegende Buch nimmt diese Kritik auf und versucht, philosophisch Verantwortung zu übernehmen im Prozess einer Dekolonisierung des Denkens und der Wissenschaften.

Rolf Elberfeld studierte Philosophie in Deutschland und Japan und ist heute Professor für Kulturphilosophie an der Universität Hildesheim. Seit 2019 leitet er das Reinhart-Koselleck Forschungsprojekt der DFG „Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive“.

ISBN 978-3-487-16042-9
9 783487 160429
www.olms.de