

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-23-0 € 15,-

polylog

25²⁰¹¹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

DAS PROJEKT INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN HEUTE

Mit Beiträgen von HANS SCHELKSHORN, ANKE GRANESS, BERTOLD BERNREUTER,
NIKITA DHAWAN, BEKELE GUTEMA, KAI KRESSE und vielen anderen



SONDERDRUCK

**DAS PROJEKT DER
INTERKULTURELLEN
PHILOSOPHIE HEUTE**

5

VIERTELHUNDERT POLYLOG

*Gespräche mit F. M. Wimmer, R. A. Mall,
R. Elberfeld, G. Stenger und C. Bickmann*

31

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Interkulturelles Philosophieren
im Studium der Philosophie*

39

NIKITA DHAWAN

*Überwindung der Monokulturen des
Denken: Philosophie dekolonisieren*

55

ANKE GRANESS

*Überlegungen zu einem interkulturellen
Philosophieren*

75

HANS SCHELKSHORN

*Interkulturelle Philosophie
und der Diskurs der Moderne
Eine programmatische Skizze*

101

BERTOLD BERNREUTER

*Zentrik und Zentrismen interkultureller
Philosophie
Praxis und Fiktion eines Ideal*



115

KAI KRESSE

*Auf dem Weg zu mehr Interdisziplinarität
und Zusammenarbeit bei der Erforschung der
philosophischen Traditionen in Afrika*

133

BEKELE GUTEMA

Anton Wilhelm Amo

145

REZENSIONEN & TIPPS

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN

NIKITA DHAWAN

Überwindung der Monokulturen des Denken: Philosophie dekolonisieren

Übersetzung aus dem Englischen: Nausikaa Schirilla

»Das europäische Denken befindet sich an einem Wendepunkt. Dieser Wendepunkt ist, historisch betrachtet, nichts anderes als das Ende des Imperialismus. Die Krise des westlichen Denkens ist identisch mit dem Ende des Imperialismus. [...] Wenn es also eine Philosophie der Zukunft geben sollte, so muss diese außerhalb Europas geboren werden oder sie muss entsprechend in der Begegnung und im Austausch zwischen Europa und Nicht-Europa zum Leben kommen.«

FOUCAULT 1999:113

GLOBALISIERUNG UND MULTIKULTURALISMUS

In den letzten Jahrzehnten ist interkulturelle Philosophie als »Korrektiv« zum Eurozentrismus in der Philosophie im akademischen Bereich im Westen populär geworden. Sie wurde als »Gegendiskurs« gefeiert, der neue

Wege des Philosophierens mit sich bringe. Wie alle neuen Diskurse ist dieser auch voller Fallen und Risiken. Dieser Text ist eine kritische Analyse der Herausforderungen, die das Projekt der »Provinzialisierung europäischer Philosophie« mit sich bringt.

Der aktuelle Diskurs interkultureller Philosophie scheint fest mit dem Phänomen der ökonomischen und elektronischen Globalisierung der Welt verbunden zu sein, über die es heißt, dass nationale Grenzen zunehmend bedeutungslos werden.¹ Der freie Fluss des globalen Kapitals ist gleichermaßen begleitet von den nomadischen Intellektuellen, den mobilen Migranten, der Technologie, Informationen und Philosophie in Bewegung. Wäh-

¹ Der postnationale »Eine Welt«-Diskurs steht interessanterweise mit dem der Globalisierung in Verbindung.

NIKITA DHAWAN, studierte Philosophie und Germanistik in Mumbai, Indien und ist aktuell Juniorprofessorin für Gender und postkoloniale Studien im Rahmen des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Universität Frankfurt/Main.



rend also einerseits früher auf der Illegitimität des nicht-westlichen Wissens beharrt wurde, gibt es heute den zunehmenden Bedarf, international zu werden, bei Reisen in die andere Welt über die »anderen« Kulturen zu lernen, sich selbst einer Vielzahl »anderer« Erfahrungen auszusetzen. Wir gehen davon aus, dass alle davon profitieren, wenn die Welt ein »globales Dorf« wird.²

Das Konzept des Multikulturalismus scheint unter interkulturellen Philosophen ausgesprochen populär zu sein. Es lohnt sich daher, das Konzept kurz darzulegen und kritisch zu betrachten. Multikulturalismus ist eine Form transkultureller Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen, die kulturellen Essentialismus umgeht. Es ist ein Diskurs der Anerkennung der Vielfalt von Kulturen, der die Vielfalt von »Differenzen«, die Doktrin des großen Schmelztiegels und die Sensibilität gegenüber »anderen« Weltanschauungen propagiert, indem die »Begegnung« zwischen verschiedenen Kulturen und Perspektiven zu einer liberaleren kulturellen Politik führt. Der Diskurs des Multikulturalismus hat den Anspruch uns zu helfen, unser ansonsten begrenztes Wissen über die »anderen« zu erweitern und zu bereichern und durch den Vergleich das »Eigene« besser zu verstehen. Die Hybridisierung der Kulturen verspricht neue soziale Ordnungen geprägt von gegenseitigem Respekt und Wertschätzung. Sie verspricht eine Befreiung aus dem Kokon der alten monokulturellen Prägung hin zu einer neuen »poly«-Kultur, die allen Gruppen erlaubt

gleichermaßen am »globalen Dorf« zu partizipieren.

Der Multikulturalismus bekennt sich zu seiner sensiblen Offenheit gegenüber den vielen kulturellen Differenzen, deren Diversität bislang unglücklicherweise »signoriert« worden sei. Das Füllen dieser Lücke wird als ein Gewinn für alle Beteiligten dargestellt.³ Die ehemals »Dominierten« haben nun die Möglichkeit, sich über das Erheben ihrer bislang unterdrückten Stimmen zu »emanzipieren«, und die ehemals »Dominanten« präsentieren sich nun als post-imperialistisch und post-rassistisch. Multikulturalismus beansprucht also eine progressive historische Gültigkeit, da er den Versuch darstellt, die Missetaten des Imperialismus wieder gut zu machen. Er beansprucht auch, interethnische und interrassische Gegensätze zu überwinden, indem eine vielfältige Erfahrung propagiert

³ Interessanterweise ähneln die Konzepte des Multikulturalismus wie »kulturelle Diversität«, »Differenz«, »Zugang« in gefährlicher Weise dem Vokabular der internationalen Geschäftswelt: »Produktdiversifizierung«, »globale Märkte«, »Gesellschaften ohne Grenzen«. Multikulturalismus ist ökonomisch verwertbar, wenn im Dienste von profitorientierten Gesellschaften eingesetzt und hilft dann, neue Märkte in der globalen Ökonomie zu erschließen, neue Formen des Konsums des »Exotischen« zu erschließen. Es passt in die internationale Geschäftswelt, beschwört Bilder eines globalen Basars, in dem exotische Küchen, Kleidung, Musik und Gebräuche unterschiedslos mit dem Klick einer Karte konsumiert werden können. Die neuen globalen Kosmopoliten sind überall in der Welt »zu Hause«. Kultur wird ein Produkt, das verpackt, vermarktet und verwertet werden kann wie jedes andere.

² Vgl. BAUMANN 1998 für die weitreichende Analyse von »Glokalisierung«.

Die Hybridisierung verspricht eine Befreiung aus dem Kokon der alten monokulturellen Prägung hin zu einer neuen »poly«-Kultur.



wird, die aus allen Kulturen gespeist wird, so dass wir »die beste aller Welten« bekommen.

Der Standarddiskurs der interkulturellen Philosophie besteht darin, die Kommunikation zwischen den Kulturen zu erleichtern. Kommunikation wird als ein Austausch von Bedeutungen verstanden, dessen Zusammenbruch zu Missverständnissen führt. Kultur ist dabei ein Ensemble von gegenseitig verstehbaren, geteilten sprachlichen Codes⁴, Interpretationen und Normen, die allen Mitgliedern einer Gruppe in der Geschichte zugänglich sind. Identität ist das Ergebnis der Zugehörigkeit zu einer besonderen Kultur und Sprache, die durch den »richtigen« Gebrauch bestätigt wird. Für eine effektive interkulturelle Kommunikation ist es wichtig, die verschiedenen Codes zu erkennen, dabei kann das Wissen über andere Kulturen helfen, interkulturelle Missverständnisse zu vermeiden⁵. So wird Multikulturalismus zu der Frage, die »richtige« interkulturelle Kompetenz zu erwerben und nicht zu einer Frage von Macht und Exklusion. Die Hermeneutik des Multikulturalismus mit den Hinweisen auf Toleranz, Anerkennung, Offenheit und Respekt hebt die Anhänger auf ein höheres moralisches Niveau – über Begrifflichkeiten, die in den hohen Modernitätsdiskursen mit ihren imperialistischen Komponenten nicht harmonisieren würden. Der Diskurs der interkulturellen Philosophie, der Multikulturalismus als Ziel verfolgt, zeigt eine Komplizenschaft mit dominanten Dis-

kursen der Philosophie, die mit den Mitteln eben dieser Diskurse realisiert wird und zu einer Perpetuierung der Herrschaftsstrukturen, die er eigentlich kritisiert, beiträgt⁶.

KRITISCHE ANNÄHERUNGEN AN INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

»Ich weiß sehr wohl, dass die westliche Philosophie niemals aufgehört hat, sich darüber zu erneuern, dass jeder Philosoph nein zu seinem Vorgänger sagt und dass die Kritik in allen Bereichen des Denkens die Dynamik ihrer Geschichte darstellt. Nichtsdestotrotz hat westliche Philosophie sich niemals in Frage gestellt, sich immer nur von innen befragt. Wie radikal sie auch sein mag, die Kritik ist immer relativ integriert und bleibt innerhalb der Grenzen des impliziten Verstehens, aus der die Positionen sich entfalten. Es ist immer so, dass *die Basis, auf der wir uns alle in Frage stellen*, selber nicht in Frage gestellt werden kann.«⁷

Eine wachsende Anzahl von Denkern ist der Meinung, dass Philosophie und insbesondere westliche Philosophie einer dringenden »Re-Vision« (King 2000:230ff) bedarf. Auf der anderen Seite ist die Philosophie dafür kritisiert worden, dass sie versucht philosophisches Denken im naturwissenschaftlichen Sinne zu modellieren. Entscheidende Beiträge zu dieser Frage wurden haben feministische, postkoloni-

Der Standarddiskurs der interkulturellen Philosophie besteht darin, die Kommunikation zwischen den Kulturen zu erleichtern.

4 Vgl. HOLNSTEIN (1985) zum Konzept von Kultur als Sprache.

5 Holenstein (1985: 124) entwickelt eine Liste von 10 Regeln für interkulturelle Situationen.

6 vgl. VAN BINSBERGEN (1999) zu einer interessanten Sichtweise von Globalisierung und Kritik an Malls hermeneutischem Ansatz.

7 JULLIEN (2000:371)



ale und poststrukturalistische Autoren geleistet und die erkenntnistheoretischen Annahmen des westlichen philosophischen Diskurses reflektiert. Poststrukturalisten haben die Gründermythen der positivistischen Tradition in Frage gestellt, die Objektivität und absolute Wahrheit als die einzigen Grundlagen von Wissen betonen, selbst da, wo Unsicherheit und Zufälle zu einem epistemischen Relativismus führen. Kritische Denker haben aufgezeigt, wie diese »Wahrheitsregimes« ganz eng an die Entstehung von Gewalt gebunden sind, da alle Perspektiven, die diesen Anforderungen nicht entsprechen, zum Schweigen gebracht werden müssen. In einer vergleichbaren Weise hat die feministische Kritik der westlichen Philosophie auf den »gender bias« der androzentrischen Systeme philosophischen Denkens hingewiesen. So hebt Geraldine Finn hervor: »Wir können diese Theorien nicht zu mehr Respekt für Frauen reparieren und sie gleichzeitig erhalten. Das philosophische System überlebt die Reparatur nicht. Der Ausschluss oder die Abwertung von Frauen ist ein integraler Bestandteil des Systems und eine gleichwertige Anerkennung von Frauen wird dieses zerstören« (Finn 1982:151).

Darüber hinaus hat postkoloniale Theorie gezeigt, dass trotz des Versuchs der Dekonstruktion des westlichen philosophischen Gebäudes der Poststrukturalismus den Eurozentrismus nicht überwunden hat, weil dieser in den elitären Zirkeln des westlichen kapitalistischen Umfelds verankert bleibt. In ähnlicher Weise hat die feministische Herausforderung des Phallogozentrismus des philosophischen Diskurses zur Kritik durch postkoloniale feministische

Philosophinnen an dessen Eurozentrismus geführt. Mit anderen Worten: das Projekt einer Dekonstruktion der Philosophie bleibt unvollständig ohne eine Dekolonisierung der Philosophie, insbesondere der Hegemonie des Kolonialismus (King 2000:230ff). Dies bedeutet nicht die Suche nach einem »post-philosophischen« Diskurs, aber die Suche danach, wo die Produktion von Gewalt durch ein hegemoniales Verständnis von Philosophie und der dies begleitende Prozess des zum Schweigen Bringens (»silencing«) in Frage gestellt werden muss.

Richard King geht davon aus, dass ein entsprechender Zugang nicht nur die postmoderne Kritik an der Aufklärung und der durch sie perpetuierten kolonialen Diskurse berücksichtigen muss, sondern auch einen »postkolonialen Interkulturalismus« hervorbringt, der das Ziel verfolgt, die politische, ökonomische und philosophische Hegemonie der westlichen Welt in Frage zu stellen (ebda:233). King spricht von einem eher »postwestlichen« als von einem eurozentrischen postmodernen Ansatz. Es ist hervorzuheben, dass es nicht ausreicht, den hegemonialen Westen in Frage zu stellen, sondern es müssen auch Machtstrukturen innerhalb des »Anderen« und das durch diese produzierte Schweigen thematisiert werden. Dieser Vorgang kann im Foucaultschen Sinne als die Konstruktion neuer »Episteme« verstanden werden, die in den verstummten Räumen oder Lücken zwischen den hegemonialen Diskursen entstehen.

In der Antwort auf Fragen wie »Was ist indische Philosophie, und was ist das Besondere an ihr?« nennt King Gegenfragen wie: »Was verstehen wir unter Philosophie?«, »Wenn wir

Darüber hinaus hat postkoloniale Theorie gezeigt dass trotz des Versuchs der Dekonstruktion des westlichen philosophischen Gebäudes der Poststrukturalismus den Eurozentrismus nicht überwunden hat, da dieser in den elitären Zirkeln des westlichen kapitalistischen Umfelds verankert bleibt.



von indischer Philosophie sprechen, unterstellen wir dann, dass es eine typische indische Kultur und Bevölkerung gibt« (ebda:1). King vertritt die Meinung, dass es so etwas wie indische Philosophie nicht gibt, wenn wir dies als eine Weise verstehen, die Welt zu betrachten, die von allen Indern einstimmig geteilt wird. Er stellt die Vorstellung einer »indischen Philosophie« als homogener Einheit in Frage, wie er auch sogar die Idee, es gäbe so etwas wie »westliche Philosophie« als einheitliche und spezifisch westliche Weltsicht in Frage stellt (ebda). Begriffe wie »westlich«, »östlich« oder sogar »indisch« können die Vielfältigkeiten, die sie darzustellen vorgeben, nicht erfassen, insbesondere deshalb, weil Begriffe wie »indisch«, »afrikanisch« und »westlich« selbst ein Erbe des Kolonialismus darstellen.

Westliche Philosophien stimmen tendenziell darin überein, dass »Philosophie« im antiken Griechenland entstand, obwohl es selbst unten ihnen keine einheitliche Definition von Philosophie gibt. King sagt, dass die Begriffe von Philosophie nicht nur im zeitgenössischen Kontext heterogen sind, sondern dass es durch die Jahrhunderte hindurch einige signifikante Begriffsverschiebungen gegeben hat. Ein kurzer Blick auf die Vorstellung der Disziplin einer »westlichen« Philosophie zeigt, dass, wenn wir von Philosophie im antiken Griechenland, im mittelalterlichen Europa oder in Europa nach der Aufklärung sprechen, wir nicht von einer homogenen, kognitiven Disziplin sprechen, die von den Abwegen und diskursiven Prozessen der Geschichte frei geblieben wäre. Nichtsdestotrotz wird die gesamte Philosophie mit

einem hochgradig abstrakten und reflexivem Denken assoziiert, das einen strengen Gebrauch der Vernunft impliziert. Ferner hängen westliche Vorstellungen von Philosophie von einer Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem Denken und weltlichen Weisheiten ab. Es ist wichtig, dies und die historischen Gründe für eine Existenz von »Philosophie« in nicht-westlichen Kulturen zu berücksichtigen (ebda).

Wenn Philosophie als systemischer Ausdruck rationaler Reflexion zu verstehen ist, dann würde dies die Entwicklung schriftlicher Fähigkeit implizieren, was wiederum die Möglichkeit von Philosophie in überwiegend oralen Kulturen negieren würde. Eine derartige Verknüpfung unterscheidet Philosophie immer von ihrem »Anderen«, dem Irrationalen, Unsystematischen, nicht Normativen. Dies ist eine entscheidende Frage, da Philosophie eine klare Trennungslinie von einem Nicht-Philosophischen braucht, um sich zu definieren.

Versuche, »Philosophie« als Gebrauch der rationalen Fähigkeiten zu definieren, sind auch tief in eine breitere koloniale Agenda verstrickt. Beispielsweise sagte Lord Thomas Macaulay, als er das englische Erziehungssystem im kolonialen Indien einführte, dass »ein einziges Regal guter europäischer Literatur so viel wert ist wie die gesamte eingeborene Literatur Indiens und Arabien« (zit. nach Gandhi 1998:144). Dies stellt einen paradigmatischen Moment der Kanonbildung dar, in der die Etablierung einer normativen Macht europäischer philosophischer Diskurse einhergeht mit der Disqualifizierung anderer Diskurse. So stellt Rodolphe Gasché

Es ist hervorzuheben, dass es nicht ausreicht, den hegemonialen Westen in Frage zu stellen, sondern es müssen auch Machtstrukturen innerhalb des »Anderen« und das durch diese produzierte Schweigen thematisiert werden.



fest, dass »westliche Philosophie wesentlich den Versuch darstellt, Andersheit zu domestizieren, da dass, was wir unter Denken verstehen, nichts anderes als dieses Projekt darstellt.« (Gasché 1986:101).

King sagt, dass, wenn wir die mögliche Existenz von dem, das »Philosophie« in nicht-westlichen Kulturen gleichkommt, betrachten, es wichtig ist zu bedenken, dass der Charakter von Philosophie auch im Westen exklusiv und elitär war, beispielsweise bezüglich Klasse und Geschlecht. Entsprechend tendierten die frühen westlichen Orientalisten dazu, indische Kultur mit dem elitären Denken der vedischen Brahmanen gleichzusetzen und sie ignorierten dabei andere Perspektiven (King 2000:7).

Für King sind Begriffe wie »indische Philosophie« oder »westliche Philosophie« in einem rudimentären Sinne funktional, aber sie sind ausgesprochen irreführend, weil sie dazu neigen, die jeweiligen Einheiten zu homogenisieren. Gerade weil es keine einheitliche oder monolithische Einheit wie westliche Philosophie oder westliche Kultur gibt, gibt es entsprechend keinen identifizierbaren Kern, auf den sich der Begriff »indische Philosophie« beziehen könnte. In der Selbstdarstellung sowohl der indischen wie auch westlichen Philosophie besteht eine Tendenz zum Mythos einer kulturellen Homogenität. So existiert das Modell einer linearen und evolutionären Geschichte der westlichen Kultur und in dieser Vorstellung wird behauptet, westliche Philosophie beginne mit Thales und durchlaufe eine Denkgeschichte über Plato, Thomas von Aquin, Hume, Schopenhauer, Wittgenstein und Foucault. Derartige Versuche

der Konstruktion einer glatten und linearen Geschichte der westlichen Philosophie sind irreführend, da sie Brüche, Diskontinuitäten und Heterogenitäten des westlichen philosophischen Diskurses ausklammern (ebd.: 9). King liefert einen detaillierten Bericht, wie es bereits von verschiedenen Denkern versucht wurde, die Ursprünge der Philosophie und entsprechend auch der europäischen Kultur in Griechenland zu verankern, insbesondere bei dem vorsokratischen Denker Thales (ebd.: 25). King liest dies als die Symptomatik einer elitären Historiographie, die die Philosophiegeschichte und die Kulturentwicklung über die Begrifflichkeiten und Handlungen zentraler Schlüsselfiguren begreift. Die moderne Wiedergabe der westlichen Philosophie neigt dazu, sich als eine Abfolge von philosophischen Positionen zu präsentieren, die den Philosophen als einen unabhängigen, autonomen Handelnden darstellt (ebd.: 267).

Sind die Wurzeln fest im antiken Griechenland verankert, dann wird dieser Region die Erfindung der Logik und eines Sets an Prinzipien für die Ausübung rationalen Denkens zugeschrieben und moderne akademische westliche Philosophie präsentiert sich so als fest in der griechischen Unterscheidung zwischen Mythos und Logos verankert. Diese Unterscheidung selbst wird oft als entscheidender Moment der »Geburt« von Philosophie gesehen (ebd.: 10). Diese Unterscheidung von Mythos und Logos fungiert im modernen Diskurs als Ausschließungsgrund von vielem anderen aus der Kategorie Philosophie: So wird beispielsweise vieles an »afrikanischer Philosophie« ausgeschlossen, da die orale Tradition nicht als philosophisch

Versuche, »Philosophie« als Gebrauch der rationalen Fähigkeiten zu definieren, sind auch tief in eine breitere koloniale Agenda verstrickt.



qualifiziert wird.⁸ Eine andere entsprechend zu dekonstruierende Vorstellung stellt der Kulturbegriff dar, auch hier ist die Tendenz zu beobachten, Kulturen als autonome und statische Einheiten zu begreifen, anstelle auf ihre Konstruiertheit und ihre Vielfalt zu verweisen. Eine andere Dichotomie, die die westlichen philosophischen Konzepte prägt, ist die von Rationalität und Tradition, wobei Rationalität auch als das alleinige Monopol des Westens verteidigt wird. Rationalität wird als eine universale Fähigkeit begriffen, die im öffentlichen Bereich ausgeübt wird und die Freiheit des Denkens befördert. Diese wird mit dem dogmatischen Kleben an Traditionen, die nicht-westliche Gesellschaften prägten, kontrastiert (ebd.: 12). Als Ergebnis wird dann indisches Denken als kulturspezifisches dargestellt, das an bestimmte religiöse Weltansichten gebunden sei, während im Gegensatz dazu westliche Philosophie als universal gültig gesetzt wird. Die kulturelle Vielfalt der westlichen philosophischen Tradition wird dabei einfach übersehen. Dies führt zu der Frage, wieso westliche Philosophie als die Philosophie schlechthin betrachtet wird und indische Philosophie als ein partikulares Ensemble von Glaubenssätzen. Der wichtigste Faktor in der erfolgreichen Verdrängung des kulturell spezifischen und daher kontextuell begrenzten Charakters der westlichen Kultur war der gewaltsam durchgesetzte Universalismus, der in Folge der kolonialen Eroberung allen aufgezwungen wurde (ebd.: 14). In der postkolo-

8 Zur reichhaltigen Analyse der Kontroverse zur afrikanischen Philosophie vgl. die Arbeit von Valentin MUDIMBE (1988).

nialen Welt besteht die Gefahr, dass interkulturelle Philosophie dafür instrumentalisiert wird, die Anklage, dass Philosophie nichts anderes als die ethnozentrische Ideologie des Westens sei, abzutun (Critchley: 1999:79).

Um die selektive Wahrnehmung des Anderen zu demonstrieren, benutzt King ein Beispiel aus der *Cārvāka*-Philosophie und zeigt, dass die indischen materialistischen Ansätze in der Darstellung der indischen Philosophie konsequent vernachlässigt wurden, obwohl sie in zeitgenössischen kulturellen und philosophischen Richtungen in der modernen städtischen und urbanen Kultur im Westen viel rezipiert werden. Indische Philosophie fungiert ihm zufolge als das exotische Andere, das dazu beiträgt, die Modernität und Normativität des Westens zu untermauern. Daher resultiert ein starker Widerstand dagegen, die romantische Konzeption der indischen Philosophie als wesentlich spirituell oder mystisch aufzugeben.⁹ In der Tat gelten solche Aspekte indischer philosophischer Denkens, die eher als spirituell oder mystisch bezeichnet werden, eher als prioritär im Austausch zwischen indischer Philosophie und westlicher Kultur (King 2000:22).

Ein Teil des Problems, die Frage zu beantworten, ob »indische Philosophie« wirklich ein Typ von Philosophie sei, ist laut King die Tatsache, dass jeder philosophische Diskurs historisch und kulturspezifisch ist und daher schon eine angenommene Natur des philosophischen enthält. Er stellt darüber hinaus fest, dass der Begriff »indische Philosophie« problematisch ist, nicht nur weil er unterstellt, ein spezi-

9 Zum »mystischen Osten« vgl. KING 1999

Der wichtigste Faktor in der erfolgreichen Verdrängung des kulturell spezifischen und daher kontextuell begrenzten Charakters der westlichen Kultur war der gewaltsam durchgesetzte Universalismus.



fisches Produkt der westlichen Kulturgeschichte (nämlich Philosophie) sei auch jenseits dieses Kontextes anwendbar, sondern auch wegen der politischen Implikationen dieses Konzeptes. Die geographische Trennung »asiatischen« (östlichen) Denkens vom Westen und die Unterordnung des einen unter das andere auf der politischen, ökonomischen und kulturellen Ebene machte jegliches nicht-westliche Denken verwundbar für Manipulation, Verzerrung und Beherrschung durch westliche Interessen (ebda.:24).

Die Akzeptanz der Existenz einer »indischen Philosophie« kann als positive Anerkennung rationaler Denkweisen in Indien gesehen werden. Auf der anderen Seite kann die geographische Spezifizierung dieses Satzes als Marginalisierung Indiens funktionieren, indem Indien vor allem unter kulturellen Gesichtspunkten in ihrem »Indischsein« betrachtet wird. Dies kann wiederum der offensichtlich universalen Natur der »westlichen« Philosophie entgegengesetzt werden. King betont, dass es von großer Wichtigkeit ist, die Rolle der kolonialen Expansion in der Produktion des Mythos eines europäischen Universalismus seit der Aufklärung zu sehen (ebd.: 25). Die Verknüpfung von systematischem Denken, theoretischer Abstraktion und Philosophie ist Allgemeingut im Werk vieler moderner westlicher Intellektueller (ebd.).

Einer Hauptvertreter des Standpunkts, Philosophie sei in Griechenland entstanden, ist G.W.F. Hegel. Hegel behauptet, Philosophie sei die Entwicklung des Bewusstseins von Freiheit und erreiche als griechische Erfindung ihre Vollendung in den modernen germanischen Na-

tionen. Daher lehnte Hegel die älteren pluralistischen Vorstellungen, die davon ausgingen, es gäbe unterschiedliche Typen der Philosophie in den verschiedenen kulturellen und geographischen Orten, ab (Hegel 1994:203). Durch die Arbeiten des englischen Indologen Thomas Colebrooke erfuhr Hegel von der offensichtlichen Existenz indischer Formen der Philosophie und nutzte Colebrookes Darstellung, um seine Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie zu revidieren. Er räumte ein, dass indisches Denken abstrakt sei und eine eigene formale Logik entwickelt habe – aber er verkündete, Indien stelle die Kindheit der Menschheit dar, die modernen Philosophen nichts Wesentliches mehr zu sagen habe. Er qualifizierte indisches Denken daher als nicht ausreichend von religiösen und mythologischen Ideen unterschieden und wertete es nicht als »Philosophie« im reiferen griechischen Sinne (ebd.: 147).

In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation von Edmund Husserl, Europa verfüge exklusiv über Philosophie im Sinne von »reiner Theorie«. Die einzigartige griechische Erfindung von »theoria« stehe im Gegensatz zu der eher praktischen Ausrichtung von beispielweise der indischen Philosophie. Nach Husserl ist ein theoretischer Zugang charakterisiert durch einen Abstand von allen praktischen Anliegen, die in die Fähigkeit des Denkers mündet, die Welt aus einer desinteressierten und neutralen Perspektive zu betrachten, die die europäische Kultur zu einer historisch einzigartigen Selbstbewusstheit geführt habe. Europa habe daher eine universale und globale Mission, die Husserl als die »Europäisierung aller fremden Mensch-

Die Akzeptanz der Existenz einer »indischen Philosophie« kann als positive Anerkennung rationaler Denkweisen in Indien gesehen werden. Auf der anderen Seite kann die geographische Spezifizierung dieses Satzes als Marginalisierung Indiens funktionieren ...



heiten« beschreibt (Husserl 1996:16). Insbesondere die Inder haben sich nach Husserl zu europäisieren, während wir, wenn wir uns richtig verstehen, uns beispielsweise niemals »indianisieren« würden (ebda.). In der Tat behauptet nun auch Heidegger, es sei ein Fehler, von westlich-europäischer Philosophie auch nur zu sprechen: Der oft verwendete Ausdruck: »westliche europäische Philosophie« ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil Philosophie von Natur aus griechisch ist; griechisch bedeutet hier, dass der Ursprung dieser Philosophie in der griechischen Welt (im Griechentum) liegt, um sich zu entfalten.

Die »Überlegenheit« der westlichen philosophischen Position ist – so King – trotz einer widerwilligen Anerkennung von »anderen« Philosophien in den Arbeiten zahlreicher einflussreicher Philosophen im Westen entweder explizit erwähnt worden oder sie kann deutlich aus ihrem »verbreiteten Schweigen im Hinblick auf die Relevanz von nicht-westlichem Denken in ihrer philosophischen Erkenntnissuche« (King 2000:28) herausgelesen werden.

Als Reaktion auf die konventionelle These, »indische Philosophie« sei mystisch und spirituell, gibt es eine Bewegung unter zeitgenössischen indischen Philosophen, sich von den »weltabgewandten« Aspekten der indischen Philosophien zu distanzieren. So geht beispielsweise der angesehene indische Philosoph Jitendra Mohanty davon aus, dass Denkschulen wie die Advaita Vedānta und Yoga sich aus der Reichweite der Philosophie herausbewegten, wenn sie auf die Erreichung meditativer Formen mystischer Erkenntnis zielten (Mohanty 1992:281).

Angesichts der westlichen hegemonialen Konnotationen von Philosophie wird die Strategie verfolgt, das indische Denken »respektabel« zu machen (King 2000: 28).

Der Versuch, indisches Denken im Sinne dominanter westlicher Annahmen über den Charakter und den Gegenstand der Philosophie zu »domestizieren«, wird übersehen. King bedauert, dass trotz der Verbreitung »anderer« Philosophien westliche Philosophien kompromisslos eurozentristisch bleiben und darin scheitern, sich mit nicht-westlichen Denkweisen zu beschäftigen. Er benutzt eine Metapher aus dem Sport und argumentiert, dass so ein Setup es nicht zulässt, dass die Diskussion zu gleichen Wettbewerbsbedingungen ausgetragen wird, da die Regeln des Spiels so festgelegt sind, dass sie das eine Team gegenüber dem anderen bevorzugen (ebd.: 240). Natürlich kann die Metapher weitergedacht werden und es kann gesagt werden, dass nicht nur die Symmetrie zwischen den Teams eine Rolle spielt, sondern dass auch diejenigen zu berücksichtigen seien, die als Nicht-Spieler davon ausgeschlossen worden sind, sich in den jeweiligen Teams überhaupt für das Spiel zu qualifizieren. Das Spiel wirkt noch ausschließender, wenn wir uns mit dem Gender-Aspekt in westlichen und nicht-westlichen philosophischen Diskursen beschäftigen.

Obwohl Kings Modell wesentlich kritischer ist als die, die vom *mainstream* interkultureller Philosophen vorgestellt werden, neigt er auch dazu, die Begre von »Selbst« und »Anderem« unkritisch zu akzeptieren. Er sagt dabei, dass eine der Begründungen für die Auseinandersetzung mit »fremden« Weltansichten und für die

So geht beispielsweise der angesehene indische Philosoph Jitendra Mohanty davon aus, dass Denkschulen wie die Advaita Vedānta und Yoga sich aus der Reichweite der Philosophie herausbewegten, wenn sie auf die Erreichung meditativer Formen mystischer Erkenntnis zielten.



Die größte Herausforderung, vor der die Philosophie in der Zukunft steht, ist die Frage, wie kann eine nicht-gewalttätige Beziehung mit ihrem Anderen möglich werden.

Prüfung philosophischer Reflexionen anderer Kulturen darin liege, die eigene Kultur besser zu verstehen. Darüber hinaus stelle dies eine Anregung für kreativeres Arbeiten dar. In diesem Ansatz sind zwei unmittelbare Probleme enthalten: zum Einen wird das »Anderere« hier wieder instrumentalisiert, da es nicht seiner selbst wegen thematisiert wird, sondern als ein Mittel zum Zweck (in einer eher nicht-kantianischen Weise). Ferner wird die Bedeutung des Selbst nicht hinterfragt, sondern in der Beschäftigung mit dem Anderen bestärkt. So entsteht die Gefahr einer »Exotisierung« des Anderen, die auch eine Form von Gewalt darstellt. In allen Reden über Toleranz, Offenheit und selbst Transformation wird die entscheidende Rolle, die Macht spielt, nicht thematisiert. Solange die Privilegien und die Machtpositionen, aus denen diese philosophischen Diskurse entstehen konnten, nicht in Frage gestellt werden, bleiben interkulturelle Dialoge oder Polyloge ausschließend und gewalttätig. Wie Wittgenstein sagt (1986): »Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, ein Orakel zu befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies »falsch« nennen – gehen wir nicht schon von unserem Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?« (UG § 609)

»Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.« (UG § 611).

»Ich sagte, ich würde den Andern »bekämpfen« – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Aber am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionare die Einheimischen bekehren.)« (UG § 612).

Die größte Herausforderung, vor der die Philosophie in der Zukunft steht, ist die Frage, wie kann eine nicht-gewalttätige Beziehung mit ihrem Anderen möglich werden und hier meine ich nicht nur das »nicht-westliche philosophische Andere«, sondern das nicht-philosophische Andere. Wie Derrida hervorhebt, ist die Konstruktion des Anderen, die Notwendigkeit dieses Anderen und die Bedeutung der Präsenz des Anderen unentbehrlich für eine fortgesetzte Definition des Selbst. Er sagt: »Philosophie hat immer darauf insistiert: ihr Anderes zu denken; das Andere, das sie begrenzt und aus dem sie ihr Wesen, ihre Definition, ihre Produktion ableitet.« (Derrida 1982:x)

DIE EUROPÄISCHE PHILOSOPHIE PROVINZIALISIEREN

Fred Dallmayr behauptet, dass das ständige Vorschreiten der ökonomischen Globalisierung und der informationellen Innovationen eine ernsthafte Herausforderung der eurozentrischen Weltanschauung und des Kolonialismus und Orientalismus¹⁰ dargestellt hat (Dallmayr 2001:ix). So bre-

10 Der Begriff Orientalismus geht auf den postkolonialen Theoretiker Edward Said (1978) zurück. In seiner Arbeit erforschte Said die dichten Beziehungen zwischen der Entstehung orientalistischer Studien, Literatur und Institutionen einerseits und der Aus-



chen nicht-westliche Kulturen und Gesellschaften das monologische Prinzip des westlichen Diskurses auf. Dieser Prozess wird begleitet von einer internen Infragestellung oder Selbst-Dezentrierung des europäischen oder westlichen Denkens, wie sie vor allem im dekonstruktiven Poststrukturalismus deutlich wird, da dieser sich den Fragen von »Differenz« und »Andersheit« stellt wird. (ebd.) In seinem Werk »Das andere Kap – Reflexionen zu Europa« bemerkt Derrida, dass Europa immer dazu tendierte, sich als das kulturelle Kapital der Welt (von *caput*, Kopf) zu sehen, insbesondere als führend für »die Zivilisation der Welt oder der menschlichen Kultur im allgemeinen« (Derrida 1992:24). Dieses Selbstverständnis wird jedoch durch eine »externe« Kritik und »interne« Selbstkritik hinterfragt, die Europas traditionelle Identität und Rolle in der postkolonialen Welt in Frage stellt. Das Europa von heute muss sich mit der Herausforderung auseinandersetzen, auf ein »anderes Kap« zuzusteuern (ebd.: 38f). In Saids Worten impliziert dies ein Neu-Denken des »ganzen komplexen Problems von Wissen und Macht« (Said 1978:5), das »zeitgenössische Alternativen zum Orientalismus« hervorbringt und damit zeigt, wie andere Kulturen aus einer »nicht-repressiven und nicht-manipulativen Perspektive« studiert werden können (ebd.: 24, 71).

dehnung westlicher Kolonialmacht andererseits, um die Komplizenschaft traditioneller Gelehrsamkeit mit europäischen Kolonialdiskursen zu entlarven. Said hat zudem aufgezeigt, dass das Ende der Kolonialreiche nicht zugleich schon das Ende westlicher Hegemonie hinsichtlich Wirtschaft, Militär und Wissenschaften bedeutet.

In Anlehnung an Said und Derrida plädiert Dallmayr für einen »Ausweg aus dem Orientalismus«, der essentialisierende Bilder von westlichen und nicht-westlichen Kulturen überwindet, ohne in einem »reinen Assimilationismus oder Schmelztiegel-Kosmopolitanismus« zu enden (Dallmayr 2001:xxii). In Anlehnung an Wilhelm Halbfass sucht auch Dallmayr nach Wegen, den westlichen Orientalismus zu überwinden, der darauf beruht, nicht-westliche Kulturen in westlich geprägte Kategorien zu pressen oder diese als essentialisierte Gegenbilder westlicher Kategorien passend zu europäischen Dominanzinteressen zu präsentieren (ebd.: 117). Aber eine einfache Negierung westlicher Kategorien ist auch keine Lösung, weil nationalistische Selbstrepräsentationen gleichermaßen essentialistisch sind. Beispielsweise ist eine einheitliche indische kulturelle Identität, wie sie von den Hindu-Fundamentalisten propagiert wird, gar keine befriedigende Alternative zur westlichen Indologie.

Halbfass weist warnend darauf hin, dass heutzutage interkulturelles Verstehen oder interkultureller Dialog durch die westliche Hegemonie und den fortschreitenden Prozess des Neokolonialismus verkompliziert wird. Er stellt fest: Die Bedingungen und Perspektiven auf den beiden Seiten der Begegnung seien grundverschieden, die Beziehung sei eine asymmetrische (Halbfass 1988:369). Er fährt fort: »... in der modernen Situation können sich östliche und westliche Kulturen gar nicht mehr als gleichwertige begegnen. Sie treffen in einer bereits verwestlichten Welt aufeinander, unter Bedingungen, die von

Aber eine einfache Negierung westlicher Kategorien ist auch keine Lösung, weil nationalistische Selbstrepräsentationen gleichermaßen essentialistisch sind.



westlichen Denkweisen geformt worden sind.« (ebd.: 34of).

Es ist unbedingt notwendig, zu untersuchen, wie eine postkoloniale Perspektive die Begrenzungen traditioneller Ansätze in der zeitgenössischen Philosophie überwinden kann. Denn trotz aller Ansprüche der »Offenheit« und »Toleranz« hindern etablierte Zugänge nicht-kanonische Perspektiven an ihrer Entstehung und tragen damit zu einer eurozentrischen epistemischen Dominanz bei. Ich meine, dass postkoloniale Theorien dazu beitragen können, zu fragen, inwiefern interkulturelle Perspektiven durch imperialistische Züge in der Philosophie geprägt sind. Darüber hinaus ist es von großer Wichtigkeit, dass interkulturelle Philosophen sich fragen, wie ihre Tätigkeit zur Aufrechterhalten von Ungleichheiten wie Klasse, *gender* und anderen Formen beiträgt.

Für den größten Teil der relativ kurzen Geschichte der interkulturellen Philosophie gilt, dass die Mehrheit der Studien als »traditionell« klassifiziert werden können in dem Sinne, dass interkulturelle Philosophen bei einer relativ statischen Bedeutung von Kultur verbleiben. Anstatt Kultur als einen Ort von Kämpfen um Macht zu betrachten und die Zusammenhänge zwischen Forschung und imperialen Ideologien zu diskutieren, wie kritische Theoretiker aufgezeigt haben, vermeiden es interkulturelle Philosophen, akademische Selbstkritik zu leisten. Wie der postkoloniale Theoretiker Edward Said hervorhebt: »Es hat noch niemand jemals eine Methode entwickelt, die Forschenden von den Lebensumständen zu trennen, von dem (bewussten oder unbewussten) Einfluss von Klas-

se, einem Glaubenssystem, einer soziale Position oder von der einfachen Tatsache, einfach ein Mitglied der Gesellschaft zu sein.« (Said 1978:10)

Postkoloniale Perspektiven zwingen dazu, die Beziehungen zwischen akademischen Diskursen und imperialistischen Ideologien zu untersuchen. Sie erforschen, inwiefern philosophische Aktivität dazu beiträgt, kapitalistische rassistische Strukturen aufrecht zu erhalten. Philosophen werden mit der Frage konfrontiert, wie ihre professionelle Praxis diese Hegemonie reproduziert. Wichtig ist auch, die Prüfung der Effekte der eigenen Identität im Forschungsprozess zu hinterfragen. So spielt im Gegensatz zu Unsichtbarkeit und Transparenz »die »Politik des Ortes« eine zentrale Rolle. Eine postkoloniale Selbstkritik beinhaltet auch die eigene Position, hinsichtlich der geschichtlichen Position, der wirtschaftlichen, rassischen, ethnischen, nationalen, der Staatsbürgerschaft, sexuellen Orientierung und Religion zu markieren, und zu untersuchen, wie diese Faktoren die Theoriearbeit möglich machen und wie diese Fakten das, was geschrieben wird, beeinflussen und das, worüber geschwiegen wird.

Es gibt in der Tat viele Gründe für die Abwesenheit postkolonialer Theorien in interkulturellen Theorietraditionen. Der offensichtlichste Grund liegt darin, dass das Feld interkultureller Forschung von Perspektiven dominiert wird, die den interkulturellen Dialog befördern anstatt sich auf das Vermächtnis und die Folgen des Kolonialismus im Feld des Interkulturellen zu konzentrieren. Der Postkolonialismus als kritische Perspektive zielt darauf, den Euro-

Es ist unbedingt notwendig,
zu untersuchen, wie eine
postkoloniale Perspektive die
Begrenzungen traditioneller
Ansätze in der zeitgenössischen
Philosophie überwinden kann.



zentrismus und Imperialismus des westlichen Diskurses offenzulegen. Postkoloniale Theorie ernst zu nehmen, beinhaltet zu akzeptieren, dass gewisse Annahmen, die in traditionellen Ansätzen interkultureller Philosophie enthalten sind, dazu beitragen, einen kulturellen Imperialismus zu erhalten, beispielsweise die kulturelle Hegemonie durch den Gebrauch unkritischer Kulturkonzepte zu bestärken. In diesem Kontext können wir von diskursiver Kolonisierung sprechen und darüber wie Philosophie an Unterdrückungssystemen beteiligt ist.

Im Gegensatz dazu gilt Kultur in postkolonialer Theorie nicht als einheitlich oder kohärent, sondern als flüssig und fragmentiert. Kultur als einen umkämpften Ort zu begreifen, schützt vor essentialistischen Sichtweisen von Kultur, die Konstanten apriorischer Konstrukte oder zusammenhängender Gruppensymbole produzieren. Dies impliziert, dass jemand in der Repräsentation von Kultur auch in einer bestimmten Art und Weise produziert wird, auch wenn die Herausforderung angenommen wird, über Kultur zu sprechen, ohne zu kulturalisieren.

Eine postkoloniale Perspektive setzt für interkulturelle Theoretiker ein Zeichen gegen exkludierende (Ethnozentrismus) und liberal pluralistische (wir sind alle gleich) Paradigmata. Postkoloniale Theorie stimuliert nicht nur kritisches Denken, sondern hinterfragt auch einen epistemischen Imperialismus, indem aufgezeigt wird, wie Widerstand in den Zwischenräumen der Paradigmen entstehen kann.

»Was wir verlangen, ist, dass die hegemonialen Diskurse und die Inhaber der hegemonialen Diskurse ihre Position de-hegemonisieren

und dadurch selber lernen, die Subjekt-Position eines anderen einzunehmen.« (Spivak 1990:121).

Ein postkolonialer Zugang zu interkultureller Philosophie beinhaltet, die eigene Praxis in eine Krise geraten zu lassen, das in Frage stellen zu lassen, was als »normaler« Gegenstand von Philosophie begriffen wird, ebenso wie die »korrekte« Methode, Philosophie zu betreiben. So würde zum Beispiel, im Gegensatz zu einer polylogischen Situation, in der verschiedenen Konzepte von Menschheit von interkulturellen Philosophen diskutiert werden, eine postkoloniale feministische Perspektive darlegen, inwieweit der Begriff selbst das Ergebnis patriarchaler kolonialer Diskurse darstellt, die Frauen und kolonisierte Subjekte aus seiner Bedeutung ausschließt. Eine Pluralisierung der Perspektiven und Gesprächspartner alleine ist nicht ausreichend, eine Infragestellung der Diskursproduktion überhaupt wäre eine größere Herausforderung für transkulturelle Philosophie. So stellt der postkoloniale Theoretiker Homi K. Bhabha dar: »Wie tadellos auch der Inhalt der ›anderen‹ Kultur gekannt wird, wie nicht-ethnozentrisch dieser auch präsentiert wird – entscheidend ist die Verortung als ›closure‹ der großen Theorien. Die Forderung, dass, analytisch formuliert, der andere immer das gute Objekt des Wissens darstellt, der gelehrige Gegenstand der Differenz – dies produziert eine Herrschaftsbeziehung und ist der größte Feind kritischer Theoriebildung« (Bhabha 1994:31).

Traditionelle interkulturelle Philosophie strebt die Infragestellung und Kritik des eurozentrischen Ansatzes der westlichen Philosophie und ihre Machtverhältnisse in Bezug auf

... dass das Feld interkultureller Forschung von Perspektiven dominiert wird, die den interkulturellen Dialog befördern anstatt sich auf das Vermächtnis und die Folgen des Kolonialismus im Feld des Interkulturellen zu konzentrieren.



andere Philosophien an. Aber in diesem Prozess geht sie von Gültigkeit des Begriffs Philosophie, wie vor dem der Kritik geprägt wurde aus, und damit wird dieser nicht in Frage gestellt. Dadurch wird es versäumt, die eignen Kriterien und die eigene Position zu kritisieren und trägt letztendlich zur Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse bei. Kritik ist nur von einem Standpunkt aus möglich, der es erlaubt, die konstitutiven Elemente dominanter Konzepte zu hinterfragen wie »Philosophie«, »Kultur«, wobei ein kritischer Begriff von Transkulturalität nicht aus der Aufrechterhaltung der Bedeutungen von Kultur oder Philosophie gewonnen werden kann, sondern nur durch ihre Problematisierung. Wie Panikkar feststellt: »... interkulturelle Philosophie erforscht nicht andere Philosophien, sondern verändert selbst die Auffassung dessen, was Philosophie ist« (Panikkar, 1992:236)

Das bedeutet, interkulturelle Philosophie kann nicht betrieben werden, indem die koloniale Geschichte als etwas, das der Vergangenheit angehört, betrachtet wird und als könne einfach zum Tagesgeschäft der Produktion philosophischer Theorien zurückgegangen werden. In den langen Debatten zur Geschichte der Philosophie aus einer interkulturellen Perspektive und in der langen Kontroverse zum Status der afrikanischen Philosophie wurden die eurozentrische Bedeutung des Philosophiebegriffs und dessen Machteffekte wenig debattiert. Der Hauptfokus lag in der Inklusion der bislang ausgeschlossen, um die philosophische Gemeinde zu vergrößern. Dieses Unterfangen bleibt aber unvollständig ohne die Selbstkritik und Selbst-

reflexion der Philosophie auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit über eine Genealogie ihrer gewaltsamen Entwürfe.

Die Aufgabe transkultureller Philosophie würde darin bestehen, diese Machtbeziehungen zwischen dem Westen und dem Rest und auch innerhalb des Rests zu untersuchen, ebenso wie das Schweigen, das an den Schnittstellen zwischen philosophischen und kolonialen Diskursen produziert wurde. Die kolonialen Hierarchien sind in den Diskursen der interkulturellen Philosophie gleichsam internalisiert, da sie die Notwendigkeit ausdrücken, die Integrität der Philosophie aufrecht zu erhalten. Der Universalitätsanspruch des Konzepts resultiert einerseits aus der Unfähigkeit, die koloniale epistemologische Last abzuschütteln und andererseits diese Universalität als eurozentrisch zu hinterfragen. Rationalität und Kritik waren das Monopol des Westens und Tradition und Spiritualität das des Ostens, wobei nicht-westliche Philosophien, wollten sie ernstgenommen werden, logisch, rational, wissenschaftlich und methodisch sein mussten (siehe die Debatte um afrikanische Philosophie). Es besteht die dringende Notwendigkeit, diese durch binäre Gegenüberstellungen konstruierten Gebäude wie »östliche und westliche Philosophien« oder »antik und postmodern« zu dekonstruieren, indem die Tragfähigkeit von Begriffen wie indisch, europäisch, afrikanisch hinterfragt und ihr Konstruktionscharakter im Kontext von Machtbeziehungen nachgewiesen wird. Ich würde gerne mit einem Zitat von Foucault zur Beschreibung des transkulturellen Projekts schließen: »Es gibt Zeiten im Leben, wenn die Frage, ob man anders den-

Ein postkolonialer Zugang zu interkultureller Philosophie beinhaltet, die eigene Praxis in eine Krise geraten zu lassen.



ken kann, als man denkt und anders sehen kann, als man sieht, absolut notwendig wird, wenn man alles sieht und reflektiert. Viele sagen, so ein Spiel mit sich selbst sollte man lieber hinter der Bühne spielen oder dass dies bestenfalls Übungen darstellt, die man längst nicht mehr braucht. Aber dann – was ist heute Philosophie, ich meine philosophische Aktivität, wenn es nicht die kritische Arbeit ist, die das Denken einem auferlegt? Worin besteht sie, wenn nicht in dem Versuch, wie und in welchem Maße es möglich ist, anders zu denken anstatt das zu legitimieren, was wir schon wissen?» (Foucault 1985:8f)

Es besteht die dringende Notwendigkeit, diese durch binäre Gegenüberstellungen konstruierten Gebäude wie »östliche und westliche Philosophien« oder »antik und postmodern« zu dekonstruieren.

LITERATUR:

- BAUMANN, Zygmunt (1998): *Globalization*. Cambridge/Oxford: Blackwell Publishers, Dtsch: *Der Mensch im Globalisierungskäfig*, Frankfurt/Main 2003, Suhrkamp.
- BHABHA, Homi (1994): *Location of Culture*. London: Routledge. Dtsch: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007, Stauffenberg.
- CRITCHLEY, Simon (1999): *The Ethics of Deconstruction*. Derrida and Lévinas. Edinburg: Edinburg University Press.
- DALLMAYR, Fred (2001): *Beyond Orientalism*. Essays on Cross-Cultural Encounter. Jaipur/New Delhi: Rawat Publications.
- DERRIDA, Jacques (1982 [1972]): *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester Press. Dtsch: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, Passagen.
- DERRIDA, Jacques (1992): *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press. Dtsch: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, Frankfurt/Main 1993, Suhrkamp.
- FINN, Geraldine (1982): »On the oppression of women in philosophy – or whatever happened to objectivity?«. In: *Feminism in Canada*, Geraldine Finn/Angela Miles (eds.). Montreal: Black Rose Books: S. 145–173.
- FOUCAULT, Michel (1985): *The Use of Pleasure. History of Sexuality*, Vol. 2. New York: Pantheon. Dtsch: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/Main, 2002, Suhrkamp.
- FOUCAULT, Michel (1999): *Michel Foucault and Zen: a stay in a Zen temple*. In: *Religion and Culture*, Jeremy Carrette (ed.). Manchester: Manchester University Press: S. 110–114.
- GANDHI, Leela (1998): *Postcolonial Theory*. A critical introduction. Edinburg: Edinburg University Press.