ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-25-4 € 15,–

27 2012

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

Mit Beiträgen von EIKE BOHLKEN, JOSEF ESTERMANN, CECILIA PIRES, GRAHAM PARKES, HSUEH-I CHEN, MURAT ATES, JAY L. GARFIELD und anderen

SONDERDRUCK

5
EIKE BOHLKEN
Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode
Grundzüge eines hypothetischen Universalismus

21
JOSEF ESTERMANN
Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie
Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

41
CECILIA PIRES
Interkulturelle Philosophie im Kontext einer Ethik der Solidarität
Sozialphilosophische Herausforderungen

53
GRAHAM PARKES
Ehrfurcht gegenüber den Dingen dieser Welt
Körperliche Übung in ostasiatischen Philosophien

73
HSUEH-I CHEN
Wer philosophiert wie interkulturell?

forum

85
MURAT ATES
Umwege auf dem Weg zu einem weltweiten Denken

98
JAY L. GARFIELD
Buddhistische Ethik

111
REZENSIONEN & TIPPS

144
IMPRESSUM

145
POLYLOG BESTELLEN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

MURAT ATEŞ

Umwege auf dem Weg zu einem weltweiten Denken

Cemil Meriçs Versuch im geschichtlichen Diskurs zwischen Ost und West[1]

Wir kennen Indien nicht, wir kennen nicht die schwindelerregenden Höhen des Denkens am Fuße des Himalaya; wir sind systematisch und geschichtlich verschlossen gegenüber einer ursprünglichen Weisheit, die – im Gegensatz zum alten Griechenland, auf das sich die Philosophie des Westens stützt – nicht tot ist, sondern lebt. Indische Philosophie hat als (Über-)Lebende die Zeit überstanden, bis ins Gegenwärtige, ist der Raum, der Sprung für das Kommende ... so Cemil Meriç.

Wenn Meriç dabei von einem »Wir« spricht, welches das indische Denken nicht kennt, beschwört seine Terminologie Unterschiedliches. Meriç meint zunächst »Wir Türken«[2], wenn er *»biz«* schreibt, meint er das Türkische, wie es von Atatürk[3] ideologisch konstruiert

MURAT ATEŞ ist Doktorand der Philosophie an der Universität Wien, Diplomarbeit: »Das Herrschende – eine einführende Schlussbemerkung«, er arbeitet derzeit an einer Dissertation zur Philosophie des Traums unter Berücksichtigung interkultureller und historischer Aspekte.

1 Dieser Text setzt sich mit dem Werk des Denkers Cemil Meriç auseinander, genauer mit seiner Arbeit zum indischen Denken und Schriftgut, mit der historischen (Nicht-)Beziehung zu dieser. Alle Seitenzaheln mit der Abkürzung »B« verweisen auf reproduzierte bzw. zitierte Stellen aus: Cemil MERIÇ: *Bir Dünyanin Eşiğinde*, Gesamtwerke Band 4, Iletişim: Istanbul, 1992. (Erstveröffentlichung 1964 unter dem Titel: *»Hint Edebiyati«*). Die Abkürzung »J« verweist auf Meriçs *»Jurnal 1«*, eine Art Tagebuch des Autors, in denen er u.a. rund um das Jahr 1964 über die Schwierigkeiten seines Werkes (B) reflektiert: Cemil MERIÇ: *Jurnal, Cilt 1*, Gesamtwerke Band 1, Iletişim: Istanbul, 1992. Eine deutschsprachige Ausgabe von Meriçs Büchern existiert bis dato nicht, Inhalte sowie Zitate sind in Eigenrecherche übersetzt.

2 Bzw. müsste es geschlechtsneutral heißen: »Wir Türk*innen«, doch inwieweit Meriç geschlechtssensibel dachte, wäre eine eigene Untersuchung, die sich an den zwei Bänden des *»Jurnal«* abarbeiten könnte. Um es vorsichtig zu formulieren: Eine besondere antipatriarchale bzw. antisexistische Bemühung ist mir nicht aufgefallen. Wobei dazu gesagt werden muss, dass die türkische Sprache ohnehin keine geschlechtsspezifische Artikulierung kennt.

3 »Atatürk« (was so viel heißt wie der »Ahnentür-

und mit höchster Gewalt durchgesetzt wurde; also ein relativ junges *biz*, so alt wie eben die Gründung der Republik im Jahre 1923, die seit Anbeginn ihrer Geschichte systematisch einen Großteil der Menschen dieses geografischen Orts (Kurd*innen, Armenier*innen, Laz*innen usw.) verleugnet, rabiat ausschließt. Dort, wo das Spektrum sich durch das osmanisch-islamische Imperium erweiterten sollte, bezeichnet das *biz* von Meriç – wie ihn auch die jetzige Regierung der Türkei gerne liest – die *islamische* Identität schlechthin, die letzte Synthese der abrahamitischen Tradition, welche wiederum jene auszuschließen pflegt, die diesmal von der herrschenden Religion nicht anerkannt werden, wie etwa Alevit*innen oder schlichtweg religionskritisch Eingestellte. Wir Türken also, im weiteren Sinne der islamische Mensch, wir kennen Indien nicht: *Tanimiyoruz Hint'i*. Stattdessen sind wir stets dem Westen zugewandt, unser Blick richtet sich zum Olymp – zumindest das Wir, das hier Meriç meint, zuletzt wohl sich selbst, der, ausgezeichnet bewandert in der französischen Sprache, Philosophie, Literatur und der europäischen Geschichtsschreibung zugeneigt war, wie wir (jetzt sind auch die Europäer im Wir beinhaltet) sie kennen. Europa sei, wenn es um das indische Denken geht, dem »Wir Türken«, der islamischen Identität voraus, Europa habe sich Indien einverleibt, ist aus seiner Weisheit in einer Art zweiten Renaissance weise geworden, während »Wir« (jetzt wieder nur der islamische Türke, das *biz*) Indien nicht kennen, obwohl wir es waren, die Indiens Schriften als erste entdeckt hatten, wir der erste *fatih* Indiens waren, der sich den schwersten Gedanken des Himalajas als *tasavvuf* zu eigen machte. Und dennoch beginnt Meriç nicht, wie nach solch einer Pointe zu vermuten wäre, bei jenem *biz*, der sogenannten »eigenen kulturellen Perspektive«, um von dort aus die Geschichte bzw. die unterdrückte, verdrängte, vergessene Geschichte zum indischen Denken aufzuzeigen, auch nicht bei Indien selbst, wie von dort aus ein

Wir Türken also, im weiteren Sinne der islamische Mensch, wir kennen Indien nicht: *Tanımıyoruz Hint'i*.

ke«, »Vater der Türken«) ist der Zuname von Mustafa Kemal (1881–1939), den er 1934 während der »Namensreform« angenommen hat und der auf seine Funktion als »Führer und Gründer« der türkischen Republik hinweisen und ihn als solchen verewigen soll. Eine erfolgreiche Selbstinszenierung. »Atatürk« ist heute noch die Führerfigur schlechthin, in allen offiziellen Gebäuden hat er per Anordnung an den Wänden zu hängen, auf jedem zentralen Platz, vor Schulhöfen usw. steht er in Beton gegossen, schaut von oben herab auf sein Volk. Kritik an Mustafa Kemal ist per Gesetz unerwünscht, steht heute noch unter Strafe – keine Kritik an Kemal, unter dessen Führung Massenvernichtungen vollzogen wurden, um die Idee eines einzigen Volkes zu schaffen, das sich als Einheitsbrei einfacher kontrollieren, ausbeuten und regieren lässt. Seit Gründung der Republik setzten sich alle zehn Jahre kemalistische Generäle mit einem Militärputsch gegen soziale Bewegungen durch, schlagen sie blutig nieder. Die letzten zwei fallen dabei unter den Begriff »Postmoderner Putsch«, bei dem das Militär zwar nicht den ganzen Staat (vor allem nicht das Parlament) außer Kraft setzt, sondern gezielt politische Gruppen und Parteien verbietet und in »Landesgebieten der Unruhe« (meist in kurdischen Regionen) einen latenten Ausnahmezustand aufrechterhält, der dem Militär mehr Sonderrechte in der Verfolgung »rebellischer Aktivitäten« zuspricht und ihnen nebenbei ein luxuriöses Leben mitten im Krieg beschert.

Weltverstehen auf Reise ging, sondern Meriç macht gerade das, was er diagnostiziert hat: Er wendet seinen Blick nach *Avrupa*, beginnt seine Ausführungen in einer sonderbaren Stimmung der Unterlegenheit gegenüber der Stärke eines großen Bruders, der es viel besser weiß. Durch die Philosophiegeschichte Europas soll eine uralte Verbindung zum Denken Indiens nachgewiesen werden, aber gerade auch mit Europa, wie sie in Vergessenheit geraten ist, verschüttet, verbannt in unterirdische Kanäle. Eine Vergesslichkeit, die ihre Grenze noch vor dem alten Mesopotamien zieht, diese nicht überschreiten will und kann; obwohl gerade die Mythologien der alten Griechen, auf denen sich schließlich die abendländische Vernunft aufbaut und entfaltet, ihre Gottheiten als lebendige Begriffe nur aus der Verbindung zum Osten erhalten konnten (B27).

So versucht Meriç in seinem Werk *»Bir Dünyanin Eşiğinde«* eine geschichtliche *Untersuchung*, eine Art *ἀνάμνησις*, Wiedererinnerung an verschüttete Denkwege, Rekonstruktion abendländisch indischer Geschichte der Philosophie; doch nur, um dem *biz*, dem islamischen Menschen, dem Türken über einen seltsamen Umweg – wie sich noch zeigen wird – vor Augen zu führen, was er unbedingt zu verstehen hat: *Hint Dünyasi*.

Der unmittelbare Austausch zwischen dem antiken Griechenland und Indien wird dabei von Meriç durch mehrere historische Namen angezeigt, wie etwa Ktesias (ca. 500 v.u.Z.), der im persischen Herrscherhaus gearbeitet und dort umfangreiches Wissen über Indien und Persien nach Griechenland gebracht hatte (B28); dann Alexander der Große, der gegenüber allem Nichtgriechischen, den sogenannten Barbaren, *βάρβαροι*, also auch gegenüber Indien zunächst eine überhebliche Haltung einnahm, die ihm von seinem Lehrer Aristoteles eingeimpft worden war, doch angesichts eines indischen Weisen namens Kalyanos (B29) nochmal das Staunen gelernt und schließlich vor den heiligen Bergen Indiens stehend, ausgerufen haben soll: »Von hier sind unsere Götter!« (B28)[4] Oder Megasthenes, Abgesandter des Herrschers Seleukos (212 v.u.Z.), der ebenfalls bis zum Ganges kam und dessen Berichte über Arrianos und Strabon ausführlich überliefert sind. Megasthenes schreibt über die politische Ordnung Indiens, offensichtlich verwundert darüber, dass es in Indien keine Sklaven gibt, selbst die Untersten der Gesellschaft an sich freie Personen sind. Über die Philosophie Indiens berichtet er, dass die einen eher wie Pythagoras der Welt entsagen, während andere das shivaitische Prinzip – das Megasthenes mit dem dionysischen gleichsetzt – verehren, wieder andere wie Platon die Unsterblichkeit verteidigen

Durch die Philosophiegeschichte Europas soll eine uralte Verbindung zum Denken Indiens nachgewiesen werden, aber gerade auch mit Europa wie sie in Vergessenheit geraten ist, verschüttet, verbannt in unterirdische Kanäle.

4 Es sei hier auf den Alexanderroman verwiesen, in dem eine Unterhaltung zwischen Alexander und einem Brahmanen überliefert ist, welche Meriç meinen könnte. Der Alexanderroman sind literarische Verarbeitungen des Lebens von Alexander dem Großen. Seine Entstehung zieht sich über mehrere Jahrhunderte, beginnend kurz nach dem Tode Alexanders bis ins Mittelalter, und ist inhaltlich eine Mischung zwischen Fakten und einer legendenartigen Erzählweise – wie das Geschichte vielleicht (mehr oder weniger) immer ist.

(B30). Die Namen, die Meriç hier zwecks Belegung der Verbindung zwischen dem alten Griechenland und Indien anführt, könnten wohl ohne Weiteres vervielfältigt (Stichwort: »Gymnosophisten«) und dabei die Philosophien der antiken Welt miteinander verglichen werden; doch die Motivation Meriçs scheint hier weniger darin zu liegen, genau zu konstatieren, wie das griechische Denken vom indischen (oder auch umgekehrt) beeinflusst und bestimmt war bzw. wie das Denken sich über Geografien und Volksidentitäten hinweg als Gedachtes durchzog und so eine globale philosophische Achsenzeit in der Antike – wie u.a. von Karl Jaspers[5] behauptet wurde – sich ereignen konnte. Vielmehr scheint es Meriç rein darum zu gehen, tatsachenhistorische Begegnungen des Denkens aufzeigen, die einen antiken Diskurs/Austausch offensichtlich beweisen müssten.

Das Ansprechen Indiens komme der Übertretung eines Verbots gleich.

Spätestens mit dem Untergang des römischen Reiches und mit der endgültigen Behauptung des Christentums als die abendländische Religion, so Meriç, kommt es jedoch zu einem tiefgreifenden Bruch. Indien liegt nicht im Bereich des neuen, menschgewordenen Gottes, die christliche Weltanschauung setzt sich in ein antagonistisches Verhältnis zur indischen Philosophie der Pluralität. Das »dunkle Mittelalter in Europa« sei Indien betreffend ebenso dunkel, das nun als Vorlage zu hundertfach veränderten Märchen und Geschichten der europäischen Folklore degradiert wird und dennoch bzw. gerade deswegen Marco Polo dazu treibt, diesem phantastischen Bild Indiens in Sehnsucht nachzugehen; doch eine wirkliche Verbindung bleibt während des ganzen Mittelalters aus, so Meriç (B31). Das Ansprechen Indiens komme der Übertretung eines Verbots gleich.[6]

Erst mit der Renaissance, der Wiedergeburt des griechischen Geistes, d.h. eben auch mit dem beginnenden Untergang des Chris-

5 Vgl.: Karl Jaspers über die Achsenzeit, in: Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Fischer: Hamburg, 1957, S 14 f.

6 Die Behauptung, dass keine Verbindung, noch nicht einmal eine unterirdische, zwischen dem abendländischen Mittelalter und Indien existiert habe, ist fraglich, wenn man bedenkt, dass oft zitierte Denker des Mittelalters wie Augustinus von Thagaste einen »östlichen« Hintergrund hatten, Augustinius Manichäer, d.h. von einer Weltanschauung geprägt war, die sich teils aus indischen (genauer: buddhistischen) teils aus persischen Lehren zusammensetzt. Das trifft auch auf die Scholastik zu, die unter dem Einfluss der arabisch-aristotelischen Philosophie stand, die wiederum Indien gut kannte; hier wäre eine genauere Studie bzw. eine vorsichtigere Aussage angebracht. Das Fehlen einer solchen Studie ist gerade bei Meriç seltsam, der sehr wohl Zugang zu arabisch-islamischen Quellen hatte. Eine Seltsamkeit, die sich an anderer Stelle nochmals zeigen wird. Überhaupt stellt sich in einer geschichtlichen Betrachtung, die mehr sein möchte als reine Tatsachenhistorie, die Frage, was das Fehlen von archivarischen Dokumenten bedeutet, was gerade im Mittelalter oftmals die Zensur als Grund hat, d.h. Dokumente aus theologisch-ideologischen Gründen nicht aufgenommen oder aus denselben Gründen ausgeschlossen wurden. Das offizielle Archiv, der Kanon, war und ist ein Ort der Politik, ein Ort herrschaftlich bestimmter Geschichte. Doch spielte sich das Leben und seine Geschichte nicht in Archiven ab, sondern eben im Leben, seine Spuren sind, für den Suchenden, dort allererst zu finden, in einer »Archäologie des Wissens«.

tentums, wird Indien wieder – zögerlich – in den *Avrupa*-Archiven Meriçs sichtbar, doch zunächst als reine Literatur, Poesie; wie etwa der Dichter Camões (1525–1580), bei dem sich »westliche und östliche Literatur zu einem Ozean umarmen« (B31 f). Mit dem Philosophen Bernier (1620–1688), der nach seinem Studium sich auf Reise begibt, über die arabische Region bis nach Indien reist und schließlich dort im Palast von Evrengzib als Mediziner tätig wird, tauche das indische Denken für Europa wieder aus dem Untergrund auf (B22), doch zunächst negativ. Bernier vertritt bei den philosophischen Diskussionen in Delhi gegenüber dem Standpunkt einer vielfältigen Weltwahrnehmung und Pluralität der Wahrheit – wie sie von einigen brahmanischen Denkern, *paṇḍits* vorgetragen wurden – einen strengen Dogmatismus, der die einzige Wahrheit in der Überlegenheit westlicher Weltauffassung behauptet. Dennoch ist es sein Verdienst über direkte Erfahrung indisches Denken verschriftlicht und bekannt gemacht zu haben. Auf Bernier basierend, so Meriç weiter, schreibt schließlich Herbelot de Molainville (1625–1695) später die bekannte »Orientalische Bibliothek«, die heute noch Indolog*innen als Quelle dient (B33). Mit der Überzeugung von Voltaire (1694–1778), dass Europa alles Wesentliche Indien verdanke, der ferne Osten am Grunde der abendländischen Geschichte stehe, komme die Erinnerung des Vergessenen nun endgültig zu Bewusstsein (B35 f.) – und es kennzeichnet sich damit ein Wendepunkt in der Geschichtsschreibung von Meriç. Die Rede ist nun vom *fetih* (der Eroberung), den *fatihler* (den Eroberern) Indiens. Die Begriffe *fatih* und *fetih* kommen im Denken Meriçs in unterschiedlichen Zusammenhängen auffallend oft vor, meist an signifikanten Stellen einer Denkbewegung, um einen bedeutenden Moment zu markieren. Es drängt sich die Annahme auf, dass der Begriff der Eroberung das zentrale Element seines Denkens überhaupt ist: Denken scheint für Meriç wesentlich *Erobern* zu bedeuten. Erobern, das meint jedoch Erniedrigen, Unterwerfen, sich so des entmachteten Gedankens Bemächtigen, Zu-eigen-Machen und unter der Gewissheit der eigenen Herrschaft den Gehalt des Eroberten auszufalten, das Ausgebreitete nochmals aufzusaugen, auszubeuten und als eigene Kraft, als Überlegenheit zum Ausdruck zu bringen. Denken erscheint als eine Art Gewaltakt, Erkennen als ein gewaltig gewalttätiger Vollzug. Allein wenn die abendländische Philosophiegeschichte im Hinblick auf den Umgang mit »anderen Philosophien« betrachtet wird, was sich Meriç im Hinblick auf »das Indische« zur Aufgabe stellt, dann erscheint diese Bedeutung des Denkens als *fetih*, als Eroberung, zutreffend.

Denken scheint für Meriç wesentlich *Erobern* zu bedeuten.

Das Problem, das sich im Politischen als einem »rassistischimperialistischen« Beweggrund zum Wahn der »Weltherrschaft« zeigt, findet sich im abendländischen Denken wieder, als Denken, das wesentlich Eroberung meint, alles Denken zur eigenen Überlegenheit erniedrigen, in der Erniedrigung integrieren will, ohne diese gewalttätige Bereicherung je einzugestehen, stattdessen das Eroberte erfolgreich als das genuin Eigene

vermarktet. Denken wird zu einem geschäftigem Werkzeug für den Erhalt herrschaftlicher Ansprüche. Meriç, der das Denken als *fetih* bestimmt, führt dies jedoch ohne jegliche Kritik ein. Uns so ist für ihn Anquetil-Duperron (1731–1805) der erste *fatih*, Eroberer des indischen Denkens (B37), der in einer Reihe von Übersetzungsarbeiten dem Westen zuerst *»Avesta«* und dann die letzte Weisheit der Veden, die *»Upanishaden«* vorführt. Anquetil »ein Held, ein Entdecker *[kaşif]*, Überbringer der Freudenbotschaft. Der Westen ist in den Gedankengarten des Ostens durch die Tür eingedrungen, die er [Anquetil] geöffnet hat, und es waren schließlich jene Intellektuellen, die sich um 1780 in Kalkutta sammelten, welche die geistigen Schätze Indiens zum gemeinsamen Eigentum *[mal]* der Menschheit machten« (B40). Meriç spricht es nochmals aus, aber bedenkt es nicht: Diese Herren von Kalkutta, gemeint sind Hastings, Colebrook, Wilkins und Wilson, die sich des Sanskrit bemächtigten und Werke wie die *Bhagavadgitā* ins Englische übersetzten (B40f.), diese Herren haben dabei, ganz im Sinne eines erobernden Habitus, das Gedachte Indiens behandelten wie eine Ware, *»mal«*. Fraglich bleibt dabei, was Meriç überhaupt damit meint, wenn er schreibt »zum Eigentum der Menschheit gemacht«, als wäre erst durch die Genehmigung dieser Herren die indische Philosophie als zur Menschheit gehörend erkannt worden. Auch wenn Meriç die Implikationen seiner Terminologie nicht weiter bedenkt, ist er dennoch keineswegs so naiv, die politische Motivation hinter dem Vorhaben nicht erkennen zu können; denn »in Wirklichkeit war es nicht die Liebe zur Weisheit *[ilim]*, welche Großbritannien an die Ufer des Ganges zog, sondern die Profitgier. Um dieses Land besser ausbeuten zu können, musste seine Sprache und sein Glaube besser gekannt werden.« (ebd.) Die Rezeption des indischen Denkens bleibt unmittelbar verbunden mit der politischen Realität der Kolonialisierung, die sich gegen ihre Herrschaft selbst wendet: »Während England Indien eroberte, erobert das indische Denken den Westen« (B40). Etwa erregt Emerson mit seiner 1838 in Harvard gehaltenen Antrittsrede für erhebliches Aufsehen, indem er den Gedanken des *ātman* (des selben Selbst) zitiert, sich für eine Gleichberechtigung indischer Welterklärungen neben westlichen Konzeptionen einsetzt und deswegen schließlich vom Dienst suspendiert wird. Die Gefahr einer Unterwanderung der Eroberung durch das Eroberte zwingt zu Gegenmaßnahmen. Es werden diverse Anti-Indien-Kampagnen in Bewegung gesetzt, wie etwa von Dugald Stewart (1753–1828), der die indische Philosophie der Betrügerei bezichtigt, Scharlatane, die griechische Texte als die neue indische Philosophie verkaufen wollten. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts, so Meriç weiter, verschärft sich die englische Politik gegen das indische Denken, der Historiker und Politologe Macaulay, überzeugt von der Nichtigkeit indischer Wissenschaft, setzt sich für ein Programm ein, dem zufolge auch in Indien rein nach abendländischer Tradition ausgebildet werden soll (B46f.), was vom zuständigen Staatsmann für British India, Lord Bentick,

»in Wirklichkeit war es nicht die Liebe zur Weisheit, welche Großbritannien an die Ufer des Ganges zog, sondern die Profitgier.«

C. Meriç

durchgesetzt wird. 1835 wird Englisch zur Amtssprache in Indien ernannt. Weitere Vorstellungen Macaulays, wie die Zwangsassimilierung der gesamten Bevölkerung Indiens zum Christentum, ließen sich jedoch nicht verwirklichen. Währenddessen taucht das indische Denken unerwartet an einem anderen Fleck Europas auf, und Meriç fragt sich: »Wieso gerade in Deutschland?« Der Grund, weshalb im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts das Indische nicht nur auf eine exotische Begeisterung, sondern tatsächlich auf denkerischen Widerhall gestoßen sei, liegt für Meriç einerseits daran, dass »die Denker in Deutschland« zu dieser Zeit eine besondere Neigung zu tiefenmetaphysischen Fragen auszeichnet und sich allein dadurch bereits eine philosophische Nähe zum indischen Denken, das ebenfalls durch grandiose Metaphysik herausrage, einstellt. Doch anderseits und ausschlaggebend sei vielmehr die »antirationale und antilateinische Bewegung« gewesen, die mit Indien einen oder gar *den* Ort eines anderen Denkens, eines anderen Ursprungs sich erhoffte, mit Indien die Sackgasse des Rationalismus zu überwinden wäre (B51). Im Unterschied zu England wurde also Indien nicht kolonialisiert, sondern sein Denken nach Deutschland eingeladen, so Meriç und noch mehr: »der deutsche Nationalismus belebte *[şahlandi]* sich, indem er den Rücken an den Himalaya lehnte« (B52)[7].

Meriç referiert die Bewunderungen Goethes und Herders für Indien; Schelling, der in Indien das Geheimnis der menschlichen Seele erkannt habe, und ohne indische Philosophie hätte es keinen Schopenhauer gegeben – man müsste hinzufügen: auch keinen Nietzsche. Alle großen Dichter Deutschlands wie Hölderlin, Novalis und Rückert seien fundamental beeinflusst und überzeugt gewesen von den denkerischen Tiefen Indiens; ferner Hegel, der in seiner *Philosophie der Geschichte* bei der orientalischen Welt, in China und Indien beginnend, nach Europa fortschreitet. Die Begründung und Entfaltung des Weltgeist-Begriffs durch Hegel, so Meriç, sei im indischen Denken selbst zu suchen (B55), so wie die Theorie einer universalen Ganzheit bei

Die Begründung und Entfaltung des Weltgeist-Begriffs durch Hegel, so Meriç, sei im indischen Denken selbst zu suchen ...

7 Was bedeutet solch eine Aussage im Zusammenhang mit Nationalsozialismus, der das Symbol für seine Schreckensherrschaft, das Hakenkreuz, vom indischen Symbol für die Sonne geraubt hatte? Wieviel indisches Denken floss in den Nationalsozialismus ein? Kann man davon sprechen, dass der nationalsozialistische Schrecken kein rein europäisches, sondern auch eine asiatisches Projekt war? Jedenfalls wäre es an Stellen wie dieser angemessen, interkulturelles Denken nicht nur auf Angenehmes anzuwenden, sondern das ganze Spektrum der Interkulturalität aufzuzeigen, das eben aus allen Facetten des Lebens besteht, wozu der Mensch fähig ist, wie etwa die systematische Massenvernichtung, die der Nationalsozialismus betrieb. Hier wäre vor allem nachzufragen, inwieweit rassistisch-biologistische Grundannahmen in einer gewissen Weltanschauung indischer Schriften, Denker*innen und Traditionen, die sich in der Brutalität des Kastensystems reproduzieren, diesem zu Grunde liegen, mit der Rassenvorstellung und Hierarchisierung der »Rassen« im NS-Regime übereinstimmen, um sich schließlich die paradoxe Frage zu stellen: Wie interkulturell kann Rassismus, rassistische Versklavung des angeblich Minderen und rassistische Massenvernichtung sein, und was bedeutet dies für die »Interkulturelle Philosophie« selbst?

Marx, die ebenfalls (über Hegel) wesentlich indisch fundiert sei. Gewagte Thesen, die einer genaueren philosophischen Untersuchung bedürften, etwa inwieweit die philosophische Konzeption von *brahman* in den *Upanishaden* dem *Weltgeist* bei Hegel entsprechen könnte – was der Autor jedoch nicht tut. Es bleibt hier, wie so oft bei Meriç, bei einem aphoristischen Hinweis, es fehlt die Ausführung des Gedankens. An dieser Stelle dürfte man jedoch nicht verschweigen – Meriç verschweigt es –, dass Hegels *Philosophie der Geschichte* erst im alten Griechenland den Ort situiert, wo der Geist erscheint, zu sich kommt, also im alten Griechenland seine Geburtsstätte hat und es des Weiteren ausschließlich der christlichen Religion vorbehalten war, den »Geist in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit« erfasst zu haben (PhG386); während das Indische bei Hegel zumeist durch äußerst niveaulose Beleidigungen heruntergemacht wird, die gerade einen wesentlichen Moment des Rassismus offenlegen, dem Hegel (wie auch Kant) allzuoft unterlegen sind[8]: nämlich das Nichtwissen über den Anderen mit dessen Erniedrigung zu überspielen und darin den Anderen als niederes Beispiel zur Verteidigung der eigenen Souveränität zu deformieren, während durch die Hintertür – und darin behält Meriç recht – dennoch versucht wird, den Anderen seines Inhalts zu berauben und diesen unter eigenem Etikett erscheinen zu lassen. Dieser seltsame Kulturrassismus, der den Überlegenheitsanspruch mit einer Bewunderung für das scheinbar Unterlegene verbindet, ist bezeichnend für die realen Folgen des deutschen Idealismus, der das indische Symbol für die Sonne zum Symbol des Schreckens umfunktioniert hat …

Dieser seltsame Kulturrassismus, der den Überlegenheitsanspruch mit einer Bewunderung für das scheinbar Unterlegene verbindet, ist bezeichnend für die realen Folgen des deutschen Idealismus

Meriç behauptet schließlich nicht nur, dass es kaum einen deutschen Philosophen zu dieser Zeit gegeben habe, der nicht aus der tiefen Weisheit Indiens geschöpft hätte – »o büyülü pinardan içmeyen tek alman filozofu yok« (B54) –, sondern er spricht von einer »zweiten Renaissance in Europa«: Während die erste ein Comeback des alten Griechenlands war, sei diese zweite eine Wiederauferstehung der östlichen Philosophie (B56). Neben den

8 Ein paar Kostenproben der Hegelianischen Terminologie (G. W. Friedrich Hegel: *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp: Frankfurt, 1986.) über das indische Denken: »die vollkommene Verdumpfung des Bewußtseins« (188), »eine wilde Ausschweifung der Phantasie, in der sich nichts fest gestaltet, in der vom Gemeinsten zum Höchsten, vom Erhabensten bis zum Scheußlichsten und Trivialsten übergegangen wird« (194); »das Versenken in die abstrakte Allgemeinheit hat keinen Zusammenhang mit dem Wirklichen, List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders» (198), und schließlich versucht Hegel seine Philosophie der Beschimpfung mit biologistisch-rassistischen Aussagen zu untermauern: »Was wir geschichtliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, verständiges, sinnvolles Auffassen der Begebenheiten und Treue in der Darstellung nennen – nach allem diesen ist bei den Indern gar nicht zu fragen. Es ist teils eine Gereizheit und Schwäche der Nerven, die ihnen nicht gestattet ein Dasein zu ertragen und fest aufzufassen – wie sie es auffassen, hat es ihre Empfindlichkeit und Phantasie zum Fiebertraum verkehrt; teils ist Wahrhaftigkeit das Gegenteil ihrer Natur, sie lügen sogar wissentlich und vorsätzlich, wo sie es besser wissen.« (203)

bereits erwähnten Namen aus Deutschland, werden des weiteren die Brüder Wilhelm und Friedrich Schlegel hervorgehoben, während in Frankreich mit dem Romantiker Chateaubriand und Madame de Staël schließlich Indien auch Paris erobert habe. Besonders wichtig für Meriçs zweite Renaissance ist der Historiker Quinet (1803–1875), dem er den Titel *havari* [Apostel] der östlichen Renaissance umhängt. Im Philosophieverständnis von Quinet zeichne sich das problematisch abendländische Denken durch die Abwesenheit der gegenwärtigen Erfahrung aus. Für die Vergegenwärtigung des Unmittelbaren im Denken brauche Europa eine neue Vernunft, deren Quelle in Indien zu orten wäre (B66). Mit dem 19. Jahrhundert, so Meriç, werde nun an den Universitäten Europas Indien immer mehr zum Fachgebiet, Sanskrit zu einem bedeutenden Gebiet der Sprachwissenschaft. Meriçs Behauptung von einer zweiten Renaissance lehnt sich bis ins Unhaltbare hinaus: »Indien ist nun in das Unbewusste des 19. Jahrhunderts eingeschrieben. In jeder Diskussion erscheint es auf der Bühne, jede Doktrin, die siegen möchte, erhofft sich von ihr *medet* [eilende Hilfe].« Meriçs Vorstellung von solch einem geschichtlichen Werdegang in Europa ist allerdings äußerst fragwürdig, sodass unabwendbar die Frage aufkommt, wieso er eine derart fundamentale Wiedergeburt indischen Denkens in Europa behaupten möchte. Die Motivation wird vielleicht im nächsten Schritt sichtbar, wenn Meriç die indisch-abendländische Geschichtsschreibung verlässt und sich nun jenem *biz*, seinem eigentlichen Adressaten eines Wir zuwendet, der islamisch-türkischen Identität; und zwar derart, als wäre bis dorthin Europa das eigentliche *biz* gewesen und nun in einer Art interkulturellen Bewegung man sich der Türkei und dem islamischen Denken nähere[9]. Die Beziehung zwischen dem Bosporus und den Himalaja, die es nun zu untersuchen gilt, kommt gleich mit einer gewaltigen Aussage zu Wort: »Der erste Eroberer des indischen Denkens war ein *harzemli* [kultivierter] Türke«. (B85) Meriç entpuppt sich als das, was er bei »den« Deutschen als Nationalismus, bei »den« Engländern als Kolonialismus genauer zu kritisieren gehabt hätte: Wir Türken sind es also, welche die Inder als erstes bezwungen, wir sind es, die ihnen als erstes eine neue Religion und Sprache gegeben haben, und von uns hat überhaupt der Westen die Erzählungen Indiens erfahren. »Es gibt zwei Gesellschaften *[millet]* welche richtungsweisend sind für

»Der erste Eroberer des indischen Denkens war ein *harzemli* [kultivierter] Türke.«

9 Ein Kommentar in einer Fußnote, geschrieben von einem genauen Kenner Cemil Meriçs, seinem Sohn und Herausgebers der Werkausgabe, Mahmut Ali Meriç, gibt Aufschluss: »Während Cemil Meriç versucht dieses Land [Indien] kennen zu lernen und vorzustellen, orientiert er sich an der europäischen Anleitung.« (B97) Doch Cemil Meriç, darin der Widerspruch, betonte von Anbeginn an, dass es ihm gerade nicht um Europa, sondern um das *biz* geht. Unter europäischer Obrigkeit, die Meriç selbst (mit) aufbaut, wird nun eine affirmative Wende zu diesem *biz* unmöglich; dafür müsste Meriç dekonstruierend zurückspulen, das Buch neu beginnen, was er nicht tut. Das biz bleibt aufgehoben, Europa die eigentliche Autorität im Diskurs *über* Indien, ein Diskurs, indem noch nicht einmal indische Denker*innen zu Wort kommen, sondern in der Vitrine mit der Aufschrift »*ferner* Osten« zur Schau gestellt sind.

Bildung und Verstand der Menschheit: Indien und Griechenland. Wir sind das Zentrum beider« (J 150)[10]. Meriç bläst sein Wir im Zentrum des Geschehens auf und schickt es in eine Schlacht der Identitäten, ein *biz*, das er paradoxerweise bereits seit Anbeginn zum Aufgeben gezwungen hatte, indem er stets darauf bedacht war, die Waffen des großen Bruders Avrupa zu schärfen, selbst dort, wo er unbewaffnet war, der Bruder. Nach solch turkozentrischen Aussagen würde man zumindest eine dementsprechende Auseinandersetzung mit der Geschichte erwarten, doch seltsamerweise wird nur auf wenigen Seiten der Austausch zwischen dem *»biz«* und »Indien« thematisiert, verglichen mit der Aufwendung, die er »westlichen« Autor*innen gewidmet hatte, fast nicht der Rede wert[11]; ein, zwei flüchtige Informationen, wie etwa Ebul Feth Celattin Ekber (1542 – 1605), der nach Indien blickend versucht habe, ein universales Denken, eine universale Religion zu stiften (B253). Es bleibt bei Infos, einem Hinweis zu einem Gedicht zwischen Sprachräumen, geschrieben von Ebul Feyz (B254), jedoch uninterpretiert, der Inhalt wird von Meriç verschwiegen oder nicht gewusst.

Die »Basis des islamischen Gedankens, das *tasavvuf*, ist aus diesem Land [aus Indien] entsprungen«

C. Meriç

Und schließlich *der* Name für Meriç, seine Waffe schlechthin im Kampf der kulturellen Identitäten: Dârâ Şükûh (1615–1659), der als erster die *Upanishaden* ins Persische übersetzte, jene *Upanishaden*, welche Aquetil dank Şükûh für die europäischen Bibliotheken »gewonnen« hatte und dank ihm also ein Schopenhauer von den *Upanishaden* begeistert werden konnte. Doch selbst das Werk von Dârâ Şükûh wird nicht weiter behandelt, die Pointe seiner Bedeutung ist wiederum im Wink nach Europa gegründet, sein Wert im Nutzen für Avrupa besiegelt. Was jedoch bei Meriç sehr deutlich hervorgehoben und begründet wird, ist die Bedeutung der *Upanishaden* für den islamischen Weg als solchen: Die »Basis *[sertaci iptihaci]* des islamischen Gedankens *[islâmi tefekkürün]*, das *tasavvuf*, ist aus diesem Land [aus Indien] entsprungen« (J150). Kurze Begriffserklärung: *tasavvuf* (auf arabisch: *taşawwuf*, persisch: *tasavvof*) meint eine philosophische bzw. spirituell spekulative Welterklärung, dessen bekanntester Vertreter in Anatolien wohl Rumi (Mevlânâ) wäre. Sie behauptet ein unaussprechliches Grundmotiv in allem Denken/Fühlen/Handeln, einen letzten mysti-

10 Weil das Positive eines solchen Zentrums jedoch in der Bestimmung von *Avrupa* (Europa) bereits verloren gegangen ist, das positive Zentrum nun das Wesentliche in der Bestimmung Europas allein ist und das ist, was Meriç von sich, »seinem *biz*«, entbehrt hat, kann nun die Anschauung des *»biz«*, wie es zwangsweise als Gegenstand in seiner Untersuchung auftauchen muss, in Wirklichkeit nur noch ein Negatives sein; das *»biz«* braucht nichts für sich selbst zu sein, alles, was Meriç davon genommen hat, ist in *Avrupa* nicht verloren, sondern erhalten. Doch damit hat *biz* so wie Indien sein Wesen (Zentrum) in *Avrupa*.

11 Fehlt es Meriç an Quellen, um unmittelbar (ohne den Umweg eines scheinbar allmächtigen Avrupa) eine interkulturelle Transformation zwischen der »türkischen« bzw. »islamischen« Philosophie und dem indischen Denken zu konstatieren? Offensichtlich nicht, wenn Meriç schreibt: »Unser Gemüt [gönül] heißt es nicht gut, wenn wir dies [jene Beziehung] in ein, zwei Seiten drängen« (B256). Und dennoch wird es in ein, zwei Seiten gedrängt. Wieso?

schen Grund, der durch das Denken/Fühlen/Handeln selbst nicht eingeholt werden kann. Dieser letzter Grund ist der Monismus des Seins und steht in einer gewissen Nähe zum Ganzheitsgedanken der späten Veden, zum Begriff des *brahman*. Der Vergleich wäre auch ein praktischer, z.B. zwischen dem Sufismus im islamischen Raum und den Sadhus im Hinduismus bzw. auch Orden des Buddhismus, deren Gemeinsamkeit in einer Form des Asketischen liegt, dessen Ziel die Erlösung in der Ganzheit des Seins zur Aufgabe hat. Meriç selbst gibt jedoch leider keine konkreten Vergleiche solcher Art. Gerade weil er immer wieder betont, dass die Fundamente des *tasavvuf* in Indien fundiert sind, »wir« allein schon deswegen Indien kennen lernen *müssen*, scheint es geradezu merkwürdig, dass er Wohlbekanntes einer solchen Verbindung nicht ausführt.

Stattdessen kommt es zu einer plötzlichen Degradierung des *biz*, »wir«, so Meriç, die einzige Nation, »welche die Bahavad-Gita nicht kennen«, diese und weitere bedeutende Werke des indischen Denkens noch nicht mal ins Türkische übersetzt haben[12]; während Europa, das zunächst seinen Rücken an den Olymp lehnte, dann endlich verstand, dass das Denken nicht nur in Europa stattgefunden haben kann, mit dem Wind der Himalaya sich nochmals belebend zu einer zweiten Renaissance erhob, in *Avrupa* sich eine »indische Revolution« ereignet haben soll, welche das europäische Denken grundsätzlich veränderte (B87). Meriç verlässt dabei die geschichtliche Betrachtung und erhebt seine These in die (damalige) Gegenwart und steigert nochmal seine Lobrede an *Avrupa*: »Etliche Philosophen [in Europa] erhoffen sich heute vom Osten Befreiung, der Weisheit ewige Heimat ist im Osten. Europa verlangt nun von Asien nicht mehr Seide, Gewürze, sondern Gedichte, Glauben und Philosophie. [...] Es wurde verstanden, dass ein Humanismus, der den Osten nicht umarmt, eine Fehlgeburt ist.« (B86) Es muss geradeaus gesagt werden: Was für eine übertriebene Hyperbel Meriç bietet! Als wür-

»Es wurde verstanden, dass ein Humanismus, der den Osten nicht umarmt, eine Fehlgeburt ist.«

C. Meriç

12 Es sei hier noch einmal betont, dass das *biz* von Meriç ohnehin ein sehr beschränktes ist, an Armut leidet, obwohl gerade Anatolien einen Reichtum an Zugängen bieten würde, um den Gedanken zu entfesseln: Wenn in einer anderen Fußnote behauptet wurde, dass die Spuren der Geschichte nicht (nur) in offiziellen Archiven zu finden sind, sondern im Leben, dann war damit z.B. gemeint, dass Meriç nicht auf die Idee gekommen wäre, eine*n alevitische*n Nachbar*in zu fragen, was es mit dem Zusammenhang zwischen indischen und alevitischer Weisheiten auf sich hat, wo er doch mit Haci Bektaş Veli sogar eine Person hätte, die, wie von Alevit*innen stets behauptet, einen Teil seines Lebens in Indien verbracht hat; Meriç würde nicht auf die Idee kommen, in der alten Geschichte der Kurd*innen Mesopotamiens nachzufragen, bei den großteils vernichteten und vertriebenen Armenier*innen usw. Und schließlich all diejenigen, die im Antagonismus mit kulturellen Identitäten überhaupt stehen, das quer zur Kultur Liegende, das kosmopolitische Selbstbewusstsein, das von überall nimmt, gibt oder lässt, je nach dem wie es einverstanden ist – sowie Geist überhaupt entsteht, jenseits vom Schablonismus kleinkarierter Kulturgrenzen … Stattdessen verkündet Meriç: *»Tanimiyoruz Hinti!«* Man ist verleitet zu sagen: *Tanimiyorsun Hinti! Cünkü henüz daha en yakin cevrende var olani tanimiyorsun.*

de man an den philosophischen Fakultäten Europas gleich neben Platon die Upanishaden lehren, neben Kant auch Shankara. Selbst heute, fast zwei Jahrzehnte nach Meriçs Tod, verfehlt diese Wunschvorstellung bei Weitem die tatsächliche Situation. Mag sein, dass die indische Philosophie aus dem Untergrund heraus, in den sie früh verbannt war, eine durchgehende Wirkungskraft besaß, stets als Kraft ohne Stimme mitgeredet hat, doch ein faktisches Bewusstsein von solch einer genuinen Interkulturalität, die Resonanz für das Stimmlose wäre, gibt es schlichtweg nicht. Bei allem Respekt: die meisten Professor*innen in Europa, von den Student*innen gar nicht zu reden, haben keinen Schimmer von dem, was Meriç in seinen Bemühungen die gedankliche Tiefe des Ostens nennt. Bestenfalls wurden irgendwo flüchtig, etwa in einem Zeitungsartikel des Wissenschaftsjournalismus, ein, zwei Namen gelesen, dazu eine kurze, oberflächlich gehaltene Beschreibung, *nada más*! Die Seltenen, die sich tatsächlich und ernsthaft damit beschäftigen, sind oftmals dem akademischen Spott ausgeliefert, mehr auf esoterischer Safari unterwegs zu sein als sich ihres Verstandes zu bedienen. Sie gehören, wie am Wiener Institut für Philosophie plakativ ausgehängt, in die Kategorie »Das Eigene und das Fremde«, wobei sie immerzu das »Fremde« zu repräsentieren haben, d. h. nicht eine Perspektive des Denkens, neben vielen andern der Philosophie, des »denkenden Geistes« wenn man so will, darstellen, sondern sie sind zwangsweise ent-/verfremdet, nicht von uns, das »Andere der europäischen [das meint der eigentlichen] Philosophie«, somit kategorisch ausgeschlossen, unaussprechlich, im besten Falle noch die »Interkulturellen«. Mag die politisch ökonomische Macht Europas die Welt erobert haben, der gesetzte Rahmen seiner »philosophischen Welt«, was es sich an Welt zugestehen kann, ist umso mickriger …

Die Überwertung Europas scheint indessen bei Meriç in eine Art Insuffizienzgefühl zu verfallen[13], infolge dessen er demjenigen, vor dem er sich minder, unfähig, unterlegen fühlt, nun alles zuschreibt, was er von sich selbst abstrahiert hat; je leerer das *biz*, desto vollkommener, konkreter ist Europa; was Meriç von sich gedanklich entbehrt, absondert, erkennt und genießt er nun in einem um so unvergleichlich höheren und reicheren Maße in Europa. Die Entleerung des *biz*, noch genauer: die Entleerung der eigenen philosophischen Erfahrung, und die Erfüllung *Avrupas* ist ein

13 Meriçs Umgang mit seinem Konstrukt *biz* im Verhältnis zum Konstrukt Europa hat alle Züge eines Minderwertigkeitskomplexes: Wie er sich *(»biz«)* zunächst als minder, unfähig gegenüber der Größe Europas gibt, das es doch viel besser verstand, das indische Denken zu »erobern«, wie er sich in einem nächsten Schritt mit dieser Überlegenheit vollkommen identifiziert, alle Merkmale dieser Überlegenheit, selbst die schlechten, versucht zu übertragen auf ein, sein *biz*, doch nur um noch einmal zu verkünden, dass er *(biz)* es nicht wert ist, zu nichts fähig, nicht mal zur Assimilation des Besseren. Meriç schreibt zwar, dies sei gewürdigt, in der anderen Hälfte seines Buches tatsächlich über Indien, in Bewunderung, in Mühe etwas mitzuteilen; was über den Umweg Europa umso schwieriger zu übermitteln ist, weil »seinem« Adressaten, dem *»biz«*, der Bezug verloren geht, wenn es keinen Bezug zum Umweg, zu Europa, hat.

Akt. Meriçs *Avrupa*, das in solch einer Weise bei weitem nicht existiert, ist somit ein Negatives, ein symbolischer Platzhalter für die Tatsache eines philosophischen *Mangels* an weltweitem Denken: Je mehr Meriç ein weltweites Denken *vermisst*, einen weltweit ausgedehnten Zug des Denkens, desto mehr *projiziert* er seine Wunschvorstellung in ein *Avrupa*, das paradoxerweise gerade verantwortlich für dessen Fehlen ist. Und so muss weiterhin alles arm sein, damit Europa alles sein kann. Doch selbst der Minderwertigkeitskomplex hält nicht, was er verspricht bzw. birgt er einen gedoppelten Komplex in sich. Bei genauerem Hinsehen entpuppt sich die vorgetäuschte Insuffizienz als ein pädagogisches Mittel, um die Philosophie, Literatur, die gesamte Wissenschaft an türkischen Universitäten und außerhalb dieser dazu zu drängen, sich bis nach Indien auszudehnen; sich mit dem ernsthaft zu beschäftigen, was Meriç dort im Ansatz gefunden hat, von dem er zu Recht oder zu Unrecht als »Heimat der Weisheit« spricht. Doch seine Pädagogik gegenüber den »Eigenen« ist damit eine äußerst schlechte, als würde er zu ihnen sagen wollen: »Seht ihr Unfähigen! So wie *Die-da* sollt ihr werden!« Was Meriç »seinen Unfähigen«, zu deren Erziehung er sich erkoren hat, jedoch vorenthält, ist, dass »Die da« in solch einer Weise gar nicht existieren, nur ein Phantom namens Europa sind, unter dessen Maske sich Meriç selbst befindet, seine Erwartung einer grenzüberschreitenden Philosophie, eines weltweiten Denkens. Der Signifikant »Europa« und selbst noch die vorgetäuschte Minderwertigkeit dienen dabei als Lehrstock, als Autorität, Souveränität für die »Unfähigen«, für das unfähige *biz*. Und wer getraute sich nicht Folge zu leisten, wenn die Rede von einem Europa ist, das einerseits die scheinbare Geburtsstätte und Größe des Geistes, und anderseits mit seinen erfolgreichen Taten, d.h. kriegerischen Eroberungen, seinen überwältigenden technischen und technifizierenden Errungenschaften, die angebliche Größe des menschlichen Willens, also den Mensch überhaupt darstellt.[14] So seht und werdet wie sie: »Das indische Denken ist ein Ganges, der es vermag, den Durst der ganzen Menschheit zu stillen. Wann werden wir von diesem Flusse trinken, von dem Europa seit 200 Jahren die Lippen nicht trennt« (B88). Bei aller Kritik, die Bewunderung Meriçs für Indien ist echt[15] und irgendwo auch seine Bemühung, das Denken in seiner weltweiten Spannweite anzuerkennen; dennoch kommt er bei einer »interkulturellen Philosophie«, einer gleichwertigen Betrachtung (Nachdenken) des globalen Denkens in seinen pluralen Erscheinungen nicht an. Was Meriç von seinem *»biz«*, seinen Adressaten zu fordern scheint,

14 Dabei hat man stets das Gefühl, wenn Meriç von »*der* Menschheit« spricht, dass Indien gerade davon ausgeschlossen ist, Indien nämlich als das, was von der Menschheit zuallererst erobert, vom Humanismus als seinem Retter entdeckt werden muss (B86), Indien wäre – stillschweigend – stets etwas anderes als die Menschheit: affirmative Entmenschlichung des Anderen.

15 Drückt sich etwa in dem Satz aus: »Die große plurale Einheit *[terkib]*, die den Menschen zu sich finden lässt, können wir nur mittels Indien erreichen« (J150).

würde gerade Europa, wie es in seiner real existierenden Form besteht, den »europäischen Geist«, zutiefst kränken, würde nämlich den Ort des Weltgeistes von Olymp zum Himalaja verlagern, d.h. die welterobernde Macht Europa wäre vom Podest seines Größen- und Überlegenheitswahns – vom Irrglauben, dass seine unterwerfende Macht gleichzeitig Weisheit (Denken) bedeute, dass Macht und Wissen überhaupt Äquivalente sind – zu stürzen, was einem Sturz seiner Macht überhaupt gleichkäme.[16] Nur fragt sich, ob an Stelle des gestürzten Königs, an die Stelle der Macht, die nun leer ist, jemand anderes erhoben werden sollte? Solange diese Stelle nicht leer bleibt, stattdessen – diese Gefahr ist zumindest bei Meriç erkennbar – ein Anderes hingestellt wird, das *biz*, Indien oder sonst eine nebulöse Souveränität, die angeblich den Weltgeist für sich gepachtet hat, wird sich das Spiel mit andern Figuren fortsetzen, es wäre keine Überwindung des Problems erreicht.

Insofern die Motivation und Absicht Meriçs eine andere Herangehensweise an das Denken als global Gleichbedeutendes, zumindest eine Hinführung zu anderen Denkräumen intendieren oder gar eine Dekonstruktion von national bornierten Grenzen im Denken in Gang zu setzen vermögen, insofern wäre das Projekt nachvollziehbar und überaus achtbar. Nur bleibt bei Meriç das Spielfeld weiterhin aufgeteilt unter die fragwürdigen Spieler »Biz«, »Europa« und »Indien«, die mit noch fragwürdigeren Zuschreibungen versehen werden – während der eigentliche Inhalt des Denkens verloren zu gehen scheint. Meriç hält sich im Machtspiel der Identitäten auf, obendrein in der Bewegung einer schlechten Pädagogik, die nicht zu einem selbstbewussten Denken der Sache(n) beiträgt, sondern

16 Dass das, was hier Minderwertigkeitskomplex genannt wurde, kritisiert wird, scheint jedoch unabhängig davon einen »realen« Grund zu haben. Der Grund wäre im Faktum einer überwältigenden und vereinnahmenden Macht der europäischen Herrschaft zu suchen. Auf der anderen Seite scheint es stets einfacher für das Denken gewesen zu sein, sich mit den realen Verhältnissen der Herrschaft abzufinden, sich diesen Verhältnissen anzubiedern, um als Gegenleistung Raum für das Denken zu erhalten. Es ist daher auch einfacher für Meriç, von der Herrschaft her zu denken statt von der Sache her. Wenn nun Wahrheit mit Macht identisch sein soll, wie es Nietzsche vorschlägt, wer also die Macht hat, auch die Wahrheit bestimmt, was so viel heißt wie, wer die Wahrheit erkennt, mächtig ist (Bacon: Wissen ist Macht), dann erübrigt sich die Diskussion, denn es steht dann wohl außer Frage, dass die (wissens-) imperialistische europäische Macht die Wahrheit der Welt bestimmt hat bzw. sie mächtig geworden ist, weil sie die Wahrheit ihrer Wirklichkeit nach erkannt und zum Wissen gebracht hat. Dann ist es auch verständlich, dass sich Meriç (wie Philosoph*innen überhaupt) fast automatisch beim Mächtigen ansiedelt; in diesem Fall nicht beim »biz«, nicht bei Indien (oder gar bei der Dekonstruktion des Identitären), sondern bei Europa, eben beim scheinbar Höchsten der Wahrheit, bei der Herrschaft selbst. – Oder nicht, weil Wahrheit und Herrschaft, Wissen und Macht grundsätzlich verschieden sind, ihre Bestimmung gar kontradiktorisch, das eine das Wesen der Sache verstehen, befreien möchte, zugleich aber auch sich selbst; das andere sieht das Wesen der Sache als nützliches Ding an, versucht es zu erniedrigen, zu fesseln und zu verwerten und findet somit sich selbst bald als Herr, bald als Sklave wieder.

streckenweise dem gar entgegengesetzt arbeitet. Es fehlt zunächst schlichtweg an ehrlicher Vermittlung, einzugestehen, dass es Meriç selbst ist, bzw. das, was ihn während seinen Indien-Recherchen angesprochen und begeistert hat, von dem er Ungewöhnliches, Überwindendes ahnt und der nun das Ankommen dieses Geahnten fördern möchte. Gerade dies wäre auch in Meriçs Bemühungen unbedingt zu retten: der Versuch einer Anamnese, die den Weg zu einem weltweiten Denken vorbereiten kann, zu einer globalen, tatsächlich universalen Philosophie, d.h. zu einem inter- bzw. transkulturellem Denken in all seinen Facetten, ungebunden an kulturelle Grenzen, diese transformierend sich im Dazwischen (im *»Inter«*) findende Gedanken. Ein weltweites Denken, das in der Tat zu keiner Zeit, an keinem Ort abwesend war/ist, aus machtpolitischen Gründen unterdrückt wurde/wird und dennoch die einzig mögliche Stätte darstellt, an der überhaupt Denken sich ereignen kann. Aus diesem offensichtlich machtpolitisch nutzlosen Ort des *»Inter«* und *»Trans«* wird zuallererst in einem Akt gewalttätiger Eroberungen das Meer des Gedachten zu dumpfen Kanalisationen erniedrigt, klassifiziert, geordnet und unter dem Kalkül einer verdinglichend-berechnenden Vernunft in Zwangsjacken eben jener Identitäten eingesperrt, die schließlich im selben Gewaltakt behaupten werden, der eigentliche Eigentümer des Denkens zu sein; wobei doch zuletzt niemanden unbekannt bleibt, dass das Mit-sich-Identische das Geistlose schlechthin bedeutet. Freilich, das Denken spricht immer einen *Standpunkt* an, von dem es schließlich gedacht und ausgedrückt wird, spricht zu unterschiedlichen Zusammenhängen, Personen, Diskursen, Sprachen, Zeiträumen und so weiter, doch sind diese Standpunkte nichts Statisches, sondern bewegt, in Bewegung bleibend, ihre Grenzen an sich fließend, die sich je nach Sachlage ausdehnen oder zusammenziehen bis ins Unortbare und gerade deswegen unmöglich an nationalen oder kulturalistischen Starrheiten festzumachen, welche umgekehrt Produkte eines jeweiligen Standpunktes sind. Der Standpunkt des Denkens, eines denkenden Selbst (Körper) in weltweiter Betroffenheit des Gedachten, weltweiten Ereignens hat sich gerade unweigerlich für ein anderes Weltdenken, das in Vergessenheit geraten – wie Meriç allerdings aufzeigen konnte – oder gar noch nicht angekommen ist, einzusetzen. Es bedarf eines mutigen Vorlaufs, eines *Mit*laufs all der unterschiedlichen, wechselvollen, polygenen Facetten des Denkens, wo und wann auch immer sie stattgefunden haben, damit in der Tat von einer globalen Philosophie die Rede sein kann, die es vermag, das Zeitalter des herrschenden Unterwerfungs und Eroberungshabitus zu einem Ende zu bringen, damit jene weltbewegenden Fragen endlich zu Wort kommen und im Leben bedacht werden können, von denen Meriç begeistert war.