

# **Briefe über Philosophie weltweit**

Eine Rubrik der  
*Deutschen Zeitschrift für Philosophie*  
seit 2012-2017

Herausgeberinnen:  
Íngrid Vendrell Ferran  
Katrin Wille

### ***Inhaltsverzeichnis:***

1. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Kulturen des Philosophierens. Ein Projekt interkultureller Philosophie in Briefen.  
In: InterCultural Philosophy. Journal for Philosophy in its Cultural Context 1 (2020), 241-255  
(Journal Special Issue „Kulturen und Methoden. Aspekte interkulturellen Philosophierens“, hg. v. A. Zschauer, R. Lehmann, T. Pacyna).
2. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Form und Inhalt. Möglichkeiten der Briefform für die Philosophie.  
In: DZPhil 60 (2012) 5, 785-798.  
  
Volker Rühle †: Der schwierige Umgang mit der Geschichte. Ein Brief aus Spanien. In: DZPhil 60 (2012) 5, 799-809.
3. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Einleitung zum Brief aus Irland.  
In: DZPhil 61 (2013) 1, 127.  
  
Julia Jansen: Brief aus Irland. In: DZPhil 61 (2013) 1, 128-136.
4. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Briefe über Philosophie Weltweit: Russland.  
In: DZPhil 61 (2013) 3, 436.  
  
Mikhail Khorkov: Brief aus Russland. In: DZPhil 61 (2013) 3, 437-446.
5. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Einleitung zum Brief aus Schweden.  
In: DZPhil 61 (2013) 5/6, 821-822.  
  
Katrin Glüer: Brief aus Schweden. In: DZPhil 61 (2013) 5/6, 823-826
6. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Einleitung: Briefe zwischen Information und Theorieproduktion.  
In: DZPhil 62 6. (2014) 1, 120-122.  
  
Gabor Boros: Brief aus Ungarn. In: DZPhil 62 (2014) 1, 123-135.
7. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Einleitung: Die Bedeutung des Briefes für die Philosophie als Lebenspraxis.  
In: DZPhil 62 (2014) 2, 318-320.  
  
Margit Sutrop und Daniel Cohnitz: Brief aus Estland. In: DZPhil 62 (2014) 2, 321-335.

8. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Einleitung: Europa mit anderen Augen sehen.  
In: DZPhil 62 (2014) 3, 541-543.
- Hitoshi Minobe: Brief aus Japan. In: DZPhil 62 (2014) 3, 544-551.
9. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Einleitung: Die Notwendigkeit einer interkulturellen Ideengeschichte.  
In: DZPhil 62 (2014) 4, 747-749.
- Nicole C. Karafyllis: Brief aus Abu Dhabi. In: DZPhil 62 (2014) 4, 750-764.
10. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Philosophie, in Geschichten verstrickt.  
In: DZPhil 62 (2014) 6, 1169-1170.
- Eduardo Fernandois: Ein Brief aus Chile. In: DZPhil 62 (2014) 6, 1171-1183.
11. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Das Spiel der Erwartungen. Nachdenken über afrikanische Philosophie.  
In: DZPhil 63 (2015) 1, 190-191.
- Bekele Gutema: Brief aus Äthiopien. In: DZPhil 63 (2015) 1, 192-206.
12. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte.  
In: DZPhil 63 (2015) 3, 536-537.
- Christian Klotz: Brief aus Brasilien. In: DZPhil 63 (2015) 3, 538-548.
13. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Ein anderer Blick auf das Ganze. China, Indien und der Westen.  
In: DZPhil 63 (2015) 6, 1147-1149.
- Eberhard Guhe: Brief aus Shanghai. In: DZPhil 63 (2015) 6, 1150-1157.
14. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Griechenland und die Geschichte der Philosophie.  
In: DZPhil 64 (2016) 3, 448-450.
- Konstantinos Kavoulakos/Giorgos Zografidis: Brief aus Griechenland. In: DZPhil 64 (2016) 3, 452-464.
15. Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Türkische Philosophie: Möglichkeit und politische Aufgabe.  
In: DZPhil 64 (2016) 5, 793- 795.
- Andrea Rehberg: Brief aus der Türkei. In: DZPhil 64 (2016) 5, 796-805.

- 16.** Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Ideenvermittlung und philosophische Konstellationen: ein Brief aus Norwegen.  
In: DZPhil 65 (2017) 3, 571-573.

Christian Erbacher: Brief aus Norwegen. In: DZPhil 65 (2017) 3, 574-588.

- 17.** Ingrid Vendrell Ferran/Katrin Wille: Philosophische Traditionen: Entwicklung und Aneignung.  
In: DZPhil 65 (2017) 5, 929- 932.

Rastko Jovanov/Zeljko Radinkovic: Brief aus Serbien. In: DZPhil 65 (2017) 5, 933-947.

# Kulturen des Philosophierens. Ein Projekt interkultureller Philosophie in Briefen

ÍNGRID VENDRELL FERRAN & KATRIN WILLE

**ABSTRACT** · Ziel des Aufsatzes ist es, das Projekt angewandter interkultureller Philosophie „Briefe über Philosophie weltweit“ vorzustellen. Der Beitrag ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Abschnitt werden Anlass und Profil des Projektes vorgestellt. Der „akademische Nomadismus“ der Gegenwart verstärkt die immer schon interkulturelle Verfasstheit der akademischen Praxis und stellt den lebensweltlichen Anlass des Projektes dar, dies in Form von Briefen über die verschiedenen Bedingungen des Philosophierens auch zu reflektieren. Im zweiten Abschnitt wird genauer nach Erfahrungen gefragt, die in den Briefen zum Ausdruck kommen und die wir als „interkulturelle Erfahrungen“ bezeichnen und näher bestimmen wollen. Thema des dritten Abschnitts ist die gewählte Darstellungsform für derartige interkulturelle Erfahrungen, nämlich die Briefform als Medium für Perspektivität. Im vierten Abschnitt machen wir abschließend den Versuch, das Projekt als Form angewandter interkultureller Philosophie zu profilieren.

**Keywords** · Philosophie in Briefen; epistemische Relevanz subjektiver Perspektiven; Formen des Philosophierens; angewandte interkulturelle Philosophie; interkulturelle Erfahrung; Bedingungen des Philosophierens

Es gibt eine auffällige Diskrepanz zwischen der mangelnden Anerkennung, die interkulturelle Philosophie innerhalb der akademischen Philosophie erfährt und der interkulturellen Praxis des Philosophierens. Diese zeigt sich in dem Austausch zwischen philosophischen Kulturen, der durch zunehmende Migration von Deutschland in andere Länder und umgekehrt angestoßen wird. Es scheint uns deshalb wichtig, die interkulturelle Praxis des Philosophierens intensiver zu thematisieren und dafür neue Formen zu finden. Wie könnten Erfahrungen mit dieser interkulturellen Praxis mitgeteilt werden? Wie könnten philosophische Kulturen mehr voneinander wahrnehmen und vielleicht voneinander lernen? Um hierauf Antworten zu finden, muss eine sehr alte Frage der Philosophie mitbedacht werden, nämlich die Frage nach der Darstellungsform. Was sind geeignete Textformen, um weniger argumentativen Scharfsinn oder umfassende Analysen zu präsentieren, sondern vielmehr Erfahrungen sprechen zu lassen? Wir haben dafür eine zu anderen Zeiten viel verwendete Form revitalisiert, nämlich das Schreiben von Briefen, genauer von *Briefen über Philosophie weltweit*.

Wir möchten im Folgenden ein Projekt angewandter interkultureller Philosophie vorstellen, das genau diesen Namen trägt: *Briefe über Philosophie weltweit*. Dabei wird im ersten Abschnitt unter dem Stichwort des „akademischen Nomadismus“ auf eine wichtige Dimension interkultureller Praxis Bezug genommen, um die Kontur des Projektes zu schildern

(I. Akademischer Nomadismus: Wissenschaftliche Migrationssituationen). Im zweiten Abschnitt wird genauer nach Erfahrungen gefragt, die in den Briefen zum Ausdruck kommen und die wir als „interkulturelle Erfahrungen“ bezeichnen und näher bestimmen wollen (II. Wie interkulturelle Erfahrungen induziert werden können). Thema des dritten Abschnitts ist die gewählte Darstellungsform für derartige interkulturelle Erfahrungen, nämlich die Briefform als Medium für Perspektivität (III. Briefe als angemessene Darstellungsform von Perspektiven). Im vierten Abschnitt machen wir abschließend den Versuch, das Projekt als Form angewandter interkultureller Philosophie zu profilieren (IV. Fazit und Ausblick: Angewandte interkulturelle Philosophie).

## I. Akademischer Nomadismus: Wissenschaftliche Migrationssituationen

Menschen, die Deutschland verlassen, um in anderen Ländern und Kulturen philosophisch zu arbeiten, wie auch Menschen, die aus demselben Grund nach Deutschland kommen, machen tagtäglich interkulturelle Erfahrungen. Wir leben in einer Realität des „akademischen Nomadismus“, der in einem bestimmten Sinne wahrscheinlich immer schon zum Austausch von Ideen gehörte, der aber in unserer Gegenwart ein neues Ausmaß angenommen hat. Es scheint uns wichtig, eine Artikulationsform für diese Normalität der „migrierenden Philosophie“, des Emigrierens und Immigrierens, zu finden.

Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler halten sich nicht an nationale Ländergrenzen und üben ihre Tätigkeit nicht nur in ihrem Ursprungsland aus. Die Hintergründe dieser unterschiedlichen Migrationssituationen sind von Fall zu Fall verschieden. Manchmal sind es das Studium, die Faszination oder das Interesse für ein anderes Land, die Kultur oder die Sprache, die Wissenschaftler\_innen zum Auswandern bringen. Manchmal sind es persönliche Beziehungen wie Liebe oder Freundschaft. Meistens aber ist es das attraktive Angebot einer Stelle, eines Postdocs oder die Möglichkeit einer Spezialisierung. Wenn auch Wissenschaftler\_innen sich seit der Antike bis heute immer transnational bewegt haben, befördern und beschleunigen die technischen Möglichkeiten von Transport und Vernetzung diese Tendenz ungemein. Dies gibt Anlass, die Philosophiegeschichtsschreibung hin auf diese Migrationen kritisch neu zu befragen,<sup>1</sup> wie auch die gegenwärtige interkulturelle Grundsituation der Philosophie in aller Deutlichkeit aufzuzeigen. Zur Vergewisserung über unsere philosophische Gegenwart erscheint es uns besonders wichtig, dem doppelten Blick, den Wissenschaftler\_innen entwickelten, die in zwei oder mehreren Ländern gearbeitet haben, in Form von Briefen über ihre Erfahrungen mit der philosophische Realität in anderen Ländern der Welt Ausdruck zu verleihen.

---

<sup>1</sup> Zum Beispiel können neuere Forschungen helfen nachzuvollziehen, wie, wann und warum das Bild vom Anfang der Philosophie in Griechenland durch Diogenes Laertius und andere konstruiert wurde, um die Einflüsse anderer Kulturen unsichtbar zu machen. Vgl. dazu Burkler 2009. Vgl. zu den „orientalischen“ Einflüssen in der Antike: Jeck 2004.

Während philosophische Grundsatzdiskussionen, wie zum Beispiel solche über das „Wesen“ interkultureller Philosophie, weitgehend von der Mühe entbunden sind, sich über konkrete Entscheidungen der Umsetzung Gedanken zu machen, muss ein Projekt angewandter interkultureller Philosophie sich genau damit befassen. Wer schreibt an wen, was soll geschrieben werden, wie ist der Rahmen zu gestalten? Genau diese konkreten Rahmensetzungen geben dem Projekt sein spezifisches Profil, das wir nun etwas näher skizzieren wollen.

*Werschreibt an wen?* Die Verfasser\_innen der Briefe sind solche, die im jeweiligen Ausland leben und wirken und die in irgendeinem Kontakt zu Deutschland und der deutschen Philosophie stehen, sei es, dass sie aus Deutschland kommen, sei es, dass sie sich länger zwecks Studium oder Forschung in Deutschland aufgehalten haben. Die Briefe sind Auftragsbriefe, d.h. die Verfasser\_innen wurden von uns gefragt, ob sie bereit wären, einen Brief über die Lage der Philosophie in dem Land zu schreiben, in dem sie philosophisch arbeiten. Die interessierten Leser\_innen einer philosophischen Zeitschrift sind die Adressat\_innen dieser Briefe. Dabei ist es uns wichtig, nicht nur die akademische Philosophie anzusprechen, sondern auch Leser\_innen, die außerhalb der akademischen Welt arbeiten, aber Interesse an der Praxis des Philosophierens haben.

*Was soll geschrieben werden?* Zweck der Briefe ist es, mehr über die Praxis des Philosophierens in anderen Ländern zu erfahren, für die Wirkung von geschichtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen zu sensibilisieren, Anregungen für die Gestaltung der Philosophie in Deutschland zu bekommen und die literarische Form des Briefes neu zu verwenden. Wir bitten die Verfasser\_innen deshalb, ihren Betrachterstandpunkt eingangs kurz zu beschreiben. Zudem wollen wir wissen, welche Themen, Debatten und/oder Gebiete der Philosophie die jeweilige Diskussion prägen, welche Formen des Philosophierens vorkommen, wie Anspruch und Wirklichkeit der Geschlechtergerechtigkeit aussehen, wie die Art der Institutionalisierung der Philosophie zu beschreiben ist, wie es sich mit dem Auslandsbezug bzw. der Internationalität der Philosophie verhält, welche Rolle die jeweilige Geschichte spielt, wie die Reflexionskultur auf die eigene philosophische Situation einzuschätzen ist und ob es relevante Bezüge auf die deutsche Philosophie der Gegenwart und Vergangenheit gibt. Durch das Gerüst von Fragen, das wir unseren Briefschreiber\_innen vorlegen, sind die Spielräume zur Entwicklung eigener philosophischer Theorieproduktion weit eingeschränkter. Dennoch sind die Selektionen, die vorgenommen werden, die Konzentration auf Konfliktlinien, auf Themen oder schulbildende Personen natürlich philosophische Stellungnahmen, hinter denen philosophische Überzeugungen, Einsichten und Argumentationen stehen. Die Briefe sind in Prosa verfasst und uns ist es wichtig, bei der Redaktion der Briefe von Nichtmuttersprachler\_innen den eigenen und kreativen Umgang mit der deutschen Sprache zu erhalten.

*Wie ist der Rahmen zu gestalten?* Im November 2012 erschien der erste Brief zusammen mit einer längeren Einleitung in das Projekt in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*.

(Vendrell Ferran & Wille 2012, 785–798)<sup>2</sup> Jeder Brief sollte einen Umfang von ca. zehn Seiten haben, möglichst in deutscher Sprache abgefasst und in Aufbau und Thematik an den genannten Eckpunkten orientiert sein. Bislang sind 16 Briefe veröffentlicht, denen wir jeweils eine kurze Einleitung vorangestellt haben. Die ersten sechs Briefe sind zur Lage der Philosophie in sechs sehr verschiedenen europäischen Ländern erschienen: Spanien (Rühle 2012, 799–809), Irland (Jansen 2013, 128–136), Russland (Khorkov 2013, 437–446), Schweden (Glüer 2013, 823–826), Ungarn (Boros 2014, 123–135) und Estland (Sutrop & Cohnitz 2014, 321–335). Eine Veränderung des Charakters des Projektes ergab sich, indem wir die geographische Beschränkung auf Europa aufgegeben und um Briefe aus allen Gegenden der Welt gebeten haben. Während die Briefe aus Europa eher informativen Charakter hatten und interessante Verschiedenheiten dargestellt wurden, war die Lektüre der Briefe aus anderen Gegenden der Welt außerhalb Europas von anderer Art. Bislang sind Briefe aus Japan (Minobe 2014, 544–551), Abu Dhabi (Karafyllis 2014, 750–764), Chile (Fermendois 2014, 1171–1183), Äthiopien (Gutema 2015, 192–206), Brasilien (Klotz 2015, 538–548), China (Guhe 2015, 1150–1157), Griechenland (Kavoulakos & Zografidis 2016, 452–464), Türkei (Rehberg 2016, 796–805), Norwegen (Erbacher 2017, 574–588) und Serbien (Jovanov & Radinković 2017, 933–947) veröffentlicht. Vor allem die außereuropäischen Briefe ermöglichten uns mit unserer akademischen Sozialisation in verschiedenen Ländern Europas so etwas wie „interkulturelle Erfahrungen“. Dies soll im nächsten Abschnitt an drei Beispielen deutlicher werden.

## II. Wie interkulturelle Erfahrungen induziert werden können

### II.a. Interkulturelle Erfahrungen

Dass sich mit den Briefen aus außereuropäischen Regionen der Welt etwas verändert hatte, zeigte sich auch daran, dass den kurzen Einleitungen, die wir zu den Briefen verfassten, mit dem ersten außereuropäischen Brief, nämlich dem Brief aus Japan, eine andere Funktion zugekommen ist. Als Koordinatorinnen des Projektes *Briefe über Philosophie weltweit* sind wir die ersten Leser\_innen der Briefe und machen die ersten Erfahrungen mit den Briefen. Und diese Erfahrungen sind seit dem Brief aus Japan andere als vorher. Es ist nicht leicht, diese Andersartigkeit zu beschreiben. Einige der Titel, die wir für die Einleitungen gefunden haben, geben einen ersten Eindruck. Die Einleitung zum Brief aus Japan lautet: *Europa mit anderen Augen sehen*. (Vendrell Ferran & Wille 2014, 541–543) Die Einleitung zum Brief aus Abu Dhabi trägt den Titel: *Die Notwendigkeit einer interkulturellen Ideengeschichte*. (Vendrell Ferran & Wille 2014, 747–749) Die Einleitung zum Brief aus Äthiopien heißt: *Das Spiel der Erwartungen. Nachdenken über afrikanische Philosophie*. (Vendrell Ferran & Wille 2015, 190–

---

<sup>2</sup> Von 2012–2017 leiteten Ingrid Vendrell Ferran und Katrin Wille das Projekt gemeinsam, seit 2018 führt Ingrid Vendrell Ferran das Projekt allein weiter.



191) Und die Einleitung zum Brief aus Brasilien ist: *Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte*. (Vendrell Ferran & Wille 2015, 536–537) Diese Überschriften zeigen, dass die Erfahrungen deutlicher, als es bei den europäischen Briefen der Fall war, einen doppelten Charakter haben. Als Leser\_innen erfahren wir etwas über die Philosophie im Land des Absenders *und* wir erfahren etwas über uns selbst. Während die Briefe aus Europa für uns Europäerinnen vor allem Informationscharakter über teilweise Ähnliches, teilweise Anderes hatten, involvieren die Briefe aus anderen Gegenden der Welt uns Leser\_innen und stoßen uns auf unsere impliziten und expliziten Erwartungen und Urteile über die Philosophie und das Philosophieren in anderen Ländern.

„Wir“, wer ist damit gemeint? Wir, das sind als erste Leserinnen wir beide, sowie das heterogene deutsche Publikum der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, dessen kultureller Kontext mehrheitlich vermutlich die deutsche akademische Philosophie ist, für die „Internationalität“ und „Auslandskontakte“ zwar wichtige Schlagworte und Kennziffern sind, in der aber implizite Wertigkeitsunterschiede von Länderkontakten leitend sind. Nach wie vor scheint zu gelten, dass die USA und England übermäßig hoch bewertet werden auf Kosten vieler Regionen dieser Welt. Was für qualitativ andere Erfahrungen können nun die Briefe aus anderen Regionen der Welt als den USA und England bei *uns*, in dem eben skizzierten Sinne von „uns“, induzieren? Um dieser Frage nachzugehen, scheint es uns wichtig, zunächst einige begriffliche Überlegungen voranzustellen und im Anschluss Beispiele für solche interkulturellen Erfahrungen vorzustellen.

Das Wort „interkulturell“ gehört zu einer Semantik des Kulturellen und nimmt darin in historischer Perspektive eine bestimmte Stellung ein. Um die Beziehung verschiedener Kulturen zu thematisieren und zu gestalten, wird in den USA in den 30er, 40er Jahren des 20. Jahrhunderts von „intercultural education“ gesprochen, während sich in den 70er Jahren in Deutschland ein Diskurs in verschiedenen Wissenschaften entwickelt, für den das Adjektiv „interkulturell“ kennzeichnend ist (wie zum Beispiel „interkulturelle Kommunikation“).<sup>3</sup> Die Zukunft dieses Wortes und Begriffes ist ausgesprochen unklar. In der Gegenwart scheint es die einen zu geben, die den Versuch machen, den Begriff des Interkulturellen als philosophischen Grundbegriff zu gewinnen und als Interpretament der (Philosophie-)geschichte zu nutzen. Andere dagegen vertreten die Auffassung, dass das sprachliche und begriffliche Feld des Interkulturellen eine bestimmte historische und politische Funktion gehabt haben mag, dass es aber zu diffus sei, um philosophisch orientieren zu können. Wir beziehen uns mit der Rede von „interkulturellen“ Erfahrungen vor allem auf die Praxis des mittelfristigen oder langfristigen Wechsels philosophischer Arbeitsstandorte, die über kurzfristige Besuche, Tagungsreisen und andere internationale „Events“ weit hinausgeht, und nutzen den Ausdruck „interkulturell“ als pragmatische Arbeitsbezeichnung, ohne uns explizit an bestimmte Theoriebildungen anzuschließen.

---

<sup>3</sup> Vgl. zu diesen sprachlichen und begrifflichen Entwicklungen und dem Versuch, die Redeweisen des (Inter)kulturellen in ihren historischen und gegenwärtigen Verflechtungen aufzuklären: Elberfeld 2007, 85–99 u. 90–91.

Im sehr viel weniger spezifischen und lebensweltlich gut verankerten Wort „Erfahrung“ bündeln sich verschiedene Bedeutungen. Wenn wir sagen, dass wir eine Erfahrung „machen“, dann wird damit oft die Perspektive des Erlebens betont. Wenn wir sagen, dass wir in einem Gebiet Erfahrungen „haben“, ist damit eher ein über eine längere Zeit und vielfältige Wiederholungen und Gewohnheitsbildungen gewonnenes Können zum Ausdruck gebracht. Genauso müssen wir aber unsere Erfahrungen in Konfrontation mit den Erfahrungen anderer auf die Probe stellen. Erleben, Gewohnheit und Offenheit für Veränderungen können als wichtige Dimensionen von Erfahrungen gelten.

In der theoretischen Debatte finden sich vielfach die folgenden drei verschiedenen Konzepte von „Erfahrung“: ein phänomenologischer, ein epistemischer und ein existenzieller Erfahrungsbegriff.<sup>4</sup> Die phänomenologische Perspektive legt den Akzent auf den qualitativen Aspekt der Erfahrungen. Das „Wie-es-sich-anfühlt, eine bestimmte Erfahrung zu machen“ wird in diesem Rahmen anhand von Empfindungen, Gefühlen, Stimmungen usw., die mit der Erfahrung auftreten, erschlossen. Neben dem phänomenologischen findet sich vielfach auch ein epistemischer Erfahrungsbegriff, dem zufolge Erfahrungen als unmittelbare Erkenntnisquellen gelten. Dieser epistemische Begriff steht in der Tradition des Empirismus und nimmt die Daten unserer Erfahrung als bare Münze für das Verständnis der Welt. Schließlich wird Bezug genommen auf einen existenziellen Erfahrungsbegriff, welcher Erfahrungen als Kräfte auffasst, unsere Einstellungen als Menschen zu ändern. Oft wurden diese drei Konzeptionen als einander ausschließende Optionen präsentiert. In unserer Auffassung aber ergänzen diese drei Konzepte von Erfahrung einander: jedes spiegelt einen Aspekt eines einheitlichen Phänomens wider. Mit „Erfahrungen“ beziehen wir uns nicht nur auf eine emotionale Erlebnisqualität, sondern auch auf die Möglichkeit eines Erkenntnisgewinns und einer Erweiterung unserer Dispositionen. In diesem integrativen Verständnis ermöglichen Erfahrungen über die Erlebnisqualitäten hinaus eine „Verortung“ in der Welt und eine „Perspektive“ auf die Welt.<sup>5</sup>

## II.b. Induzieren interkultureller Erfahrungen

Für interkulturelle Erfahrungen ist die Konfrontation von eigenen erworbenen Gewohnheiten mit den Gewohnheiten anderer von besonderem Interesse. Und genau dies kann durch die Lektüre der Briefe über Philosophie in anderen Gegenden der Welt geschehen. Die Themen und die begrifflichen Konstellationen sind keineswegs neu, sondern theoretisch vielfach diskutiert. Weil es uns aber darum geht, interkulturelle Erfahrungen mit den Briefen zu

---

<sup>4</sup> Wir übernehmen diese Klassifikation von Deines, Liptow und Seel (2013, 16). Andere Autoren wie Gary Iseminger unterscheiden lediglich zwischen einem phänomenologischen und einem epistemischen Konzept der Erfahrung (2005, 100). Uns scheint aber wichtig, die existentielle Dimension auch einzubeziehen.

<sup>5</sup> Dieser Punkt ist von Nagel besprochen worden: Nagel 1993, 262. Auf diese Verbindung zwischen Erfahrung und Perspektive wurde auch von Lamarque und Olsen hingewiesen: Lamarque & Olsen 1994, 369–370.

präsentieren, sind die Erlebnisqualität und der qualitative Mitvollzug wichtig. Wir wollen versuchen, dies an drei Beispielen nachvollziehbar zu machen. Wir beziehen uns dabei auf folgende der bisher erschienenen Briefe, nämlich auf den Brief aus Japan, den Brief aus Äthiopien und den Brief aus Brasilien.

Wir wollen zuerst von einem „Erfahrungspaar“ sprechen, das sich bei unserer Lektüre der Briefe aus Japan und aus Äthiopien eingestellt hat, ein Erfahrungspaar, das gegensätzlich zu sein scheint und wahrscheinlich doch zusammengehört, nämlich das von *unerwarteter Fremdheit* und von der *Erwartung von Fremdheit*. Die Lektüre des Briefes aus Japan kann nun zum Beispiel folgende „interkulturelle Erfahrung“ induzieren. Für Leser\_innen, die mit dem philosophischen Diskurs in Ostasien oder in verschiedenen Ländern Afrikas vertraut sind, ist die folgende Beschreibung des genannten Erfahrungspaares sicher nicht zutreffend. Wir verallgemeinern im Folgenden dennoch unsere Lese-Perspektive, weil wir diese vermutlich mit vielen anderen Leser\_innen der Briefe in einer deutschsprachigen Zeitschrift teilen:

Stellen wir uns vor, dass wir den Brief aus Japan als interessierte, aber in Europa akademisch sozialisierte Person lesen. Wir haben ein vages Bild von Japan als hochmodernes ostasiatisches Land. Der Verfasser des Briefes, Hitoshi Minobe, schildert in seinem Brief die Diskussion über die Frage, ob in Japan vor der Rezeption westlicher Einflüsse Mitte des 19. Jahrhunderts Philosophie, „Tetsugaku“, betrieben wurde oder nicht. Wir lesen: „Philosophie heißt auf Japanisch ‚Tetsugaku‘. Tetsugaku ist kein original japanisches Wort, sondern ein Übersetzungswort für ‚Philosophie‘, das vor etwa 150 Jahren neu geschaffen wurde. Bedingt durch die politische Abschottung des Landes gegen die Außenwelt blieb Japan von 1639 bis 1853 weitestgehend von der restlichen Welt isoliert. [...] Tetsugaku [...] bezeichnet wörtlich ‚Weisheit-Wissenschaft‘, da ‚Tetsu‘ ‚Weisheit‘ und ‚Gaku‘ ‚Wissenschaft‘ bedeutet. Da Tetsugaku ursprünglich ein Übersetzungswort ist, entspricht seine Bedeutung grundsätzlich der der Philosophie. So kann man das Wort ohne Probleme verwenden, wenn es um das abendländische Denken geht. Man kann z. B. das Denken Platons oder Kants als Tetsugaku benennen. Aber es ist schwierig zu beurteilen, ob man auch die Gedanken, die sich vor der Berührung mit der abendländischen Tradition der Philosophie in Japan entwickelt haben, mit diesem Wort angemessen bezeichnen kann. [...] Viele haben, soweit ich dies sehe, das Gefühl, dass dieses Wort für das Denken *nach* der Begegnung mit der abendländischen Philosophie reserviert ist“. (Minobe 2014, 545–546)

Wir können dies als Information über eine metaphilosophische Diskussion in einem anderen Land lesen. Wir können aber auch ins Stocken geraten, weil unsere Verwendungsgewohnheiten des Ausdrucks „Philosophie“ bei dem Versuch, die Information zu verarbeiten, irritiert werden. Denn übertragen auf europäische Länder erscheint das in Japan diskutierte Problem eine *unvorstellbare* Frage zu sein. In allen europäischen Sprachen gibt es ein Wort für den Begriff „Philosophie“. Der Begriff „Philosophie“ wie seine anderssprachlichen, etymologisch verwandten Äquivalente sind in der Tradition der europäischen Kultur tief verankert. Ursprungsfragen werden auch hier diskutiert und die Überzeugung, die Philosophie beginne im alten Griechenland, ist durch eine meist unkritische Weitergabe dieses „Narrativs“ in Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie weit verbreitet.

Dennoch liegen diese möglichen „Ursprünge“ weit zurück in der Geschichte und wir leben in dem Bewusstsein einer lang zurückreichenden Kontinuität philosophischen Denkens. Wir können uns kein Ereignis in der neuzeitlichen Geschichte vorstellen, das als „Anfang“ der Philosophie gelten könne, wie in Japan die Öffnung gegenüber westlichen Einflüssen 1853. Das mag dazu führen, dass wir das in Zeiten der technischen Moderne so ähnliche Japan als *unerwartet fremd* empfinden. Und das mag dazu führen, unsere Verwendungsgewohnheiten des Ausdrucks „Philosophie“ zu überdenken. Ist Philosophie, wie wohl einige in Japan meinen, das Denken Platons, Kants und Heideggers oder ist „Philosophie“ viel allgemeiner eher so etwas wie die Selbstvergewisserung einer Kultur? Wie halten wir es mit dem Philosophiebegriff; wem sprechen wir zu, Philosophie zu betreiben und wem sprechen wir dies ab? Wenn solche Zuschreibungsgewohnheiten durch den Kontrast mit ganz anderen Zuschreibungsgewohnheiten sichtbar werden, wenn sich Empfindungen von Irritation einstellen und wir die Überzeugungskraft unserer Gewohnheiten durch ganz andere auf den Prüfstand stellen, dann beginnt so etwas wie eine „interkulturelle Erfahrung“.

Kontrapunktisch zu Erfahrungen unerwarteter Fremdheit verhält sich die *Erwartung von Fremdheit*. Bei der Lektüre des Briefes aus Äthiopien kann sich eine solche Erfahrung einstellen: Viele von uns werden einen Brief aus Äthiopien mit Bildern im Hinterkopf lesen, die uns die Medien über Afrika vermitteln. Wir hören und sehen, und dabei vermischen sich in der Erinnerung oft die Berichte aus mehreren afrikanischen Ländern, dass das Leben dort ständig von großen Gefahren bedroht ist, von Hunger, von politischen Unruhen. All dies mag die Erwartung auf dramatische Schilderungen wecken über existentielle Kämpfe um Infrastruktur und Existenzrecht. Der Verfasser des Briefes aus Äthiopien, Bekele Gutema, enttäuscht diese Art von Erwartungen. Der Brief zeichnet kein wildes, exotisches Afrika, sondern schildert im ersten Teil detailliert und sachlich die Entwicklung der philosophischen Studiengänge und derer, an denen die Philosophie beteiligt ist. Erwartungen nach exotischen Leseerlebnissen werden nicht erfüllt. Die Irritation darüber wirft uns auf das europäische Afrika-Bild zurück und lässt uns mit unserer Erwartung von Fremdheit und mit etwas Scham allein. Die Konfrontation mit unseren Fremdheitserwartungen, die uns zur Gewohnheit geworden sind, ist eine weitere wichtige Art „interkultureller Erfahrung“.

Dies gibt einen Vorgeschmack, der bei der Lektüre des Briefes aus Brasilien noch gesteigert werden kann. Im Falle der Geschichte der Philosophie in Brasilien lesen wir nicht nur eine Geschichte des Exports von Philosophie, sondern wir erfahren, wie die Beschäftigung mit Philosophie tief eingelassen ist in die Kolonialgeschichte des Landes. Ist das historische Gefühl der kulturellen Überheblichkeit, das daraus spricht, Vergangenheit oder prägt es nicht nach wie vor viele Kooperationen, in denen Europäer\_innen sich aufgerufen fühlen, philosophische Entwicklungshilfe leisten zu müssen? Handelt es sich bei der Internationalisierung und dem Anschluss der philosophischen Forschung in Brasilien an vor allem die englischsprachige Welt um eine Befreiung von der alten kolonialen Abhängigkeit oder um eine Neuauflage von intellektueller Kolonialgeschichte? Ein Brief wie der aus Brasilien kann uns die Erfahrung ermöglichen, wie sehr wir als Teilnehmer\_innen am Praxismodell westlicher Philosophie verwickelt sind in alte und neue Überlegenheitsansprüche. Die Konfrontation mit

den vielen Facetten des „Tiefenstroms imperialen Denkens“<sup>6</sup> ist eine grundlegende interkulturelle Erfahrung. Als Reflexionshilfe stehen mittlerweile viele Theorieansätze der *postcolonial studies* zur Verfügung.

Damit sind nur einige Erfahrungen genannt, die die Lektüre der Briefe erzeugen können. Aber ist mit dem Erzeugen von Erfahrungen ein philosophisch relevanter Beitrag geleistet? Sind damit nicht, wie es Reiseberichte, Literatur, Filme auch können, Erlebnisse allgemeiner Bildung im Sinne subjektiver Horizonterweiterung ermöglicht? Diese Frage soll in folgenden Abschnitt beantwortet werden.

### III. Briefe als angemessene Darstellungsform von Perspektiven

#### III.a. Subjektive Perspektiven und ihre epistemische Relevanz

In diesem Abschnitt sollen einige wichtige Überlegungen über Briefe als das Medium besprochen werden, das wir für das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* ausgewählt haben. Zuerst soll dazu etwas allgemeiner Stellung genommen werden, um dies dann mit konkreten Bildern und Beispielen zu illustrieren. Inwiefern ermöglichen die Erfahrungen, die in den Briefen mitgeteilt und induziert werden, einen Erkenntnisgewinn?

Wenn wir einen Blick auf die Publikationsformen in der heutigen Philosophie werfen, sehen wir, dass Aufsätze, Essays und Berichte viel verbreiteter sind als Briefe. Ein Grund dafür dürfte sein, dass mit den üblichen Formen der Eindruck erweckt wird, dass die Autor\_in objektiv für eine bestimmte These argumentiert und dass die Leser\_innen die Argumentation besser verfolgen können, wenn sie aus einem „neutralen“ Gesichtspunkt formuliert wird. Im Hintergrund steht das Ideal, dass die eigene Person der Denker\_in bei diesen Argumentationsketten in den Hintergrund rückt und sich zugunsten der Argumentation „neutralisiert“. Das Ziel eines solchen Verfahrens ist es – wie Thomas Nagel es kritisch genannt hat – einen „Blick von Nirgendwo“ zu erreichen. Die Philosoph\_in befreit sich allmählich von den Kontingenzen ihrer oder seiner Existenz und übernimmt einen Blick, der neutral sein soll und als solcher von anderen potentiellen Betrachter\_innen übernommen werden kann. (Nagel 1986, 4) Dank dieser Herangehensweise transzendieren wir unseren konkreten Blickwinkel auf die Welt und geben die eigene individuelle Perspektive zugunsten eines externeren Blickwinkels auf. Nagel spricht metaphorisch davon, dass jede\_r von uns ein Mikrokosmos ist, von dem wir uns loslösen müssen, um ein allgemeineres Bild der Realität zu erwerben. (Nagel 1986, 83; Nagel 1993, 267)

Dieses Ziel der Philosophie, welches auch von anderen Wissenschaften geteilt wird, ist allerdings – so unsere Auffassung im Anschluss an Nagel – in verschiedenen Hinsichten zu

---

<sup>6</sup> Vgl. Hans Schelkshorn: „Die Geschichte der europäischen Philosophie ist tatsächlich, wie im Folgenden durch einige exemplarische Skizzen illustriert werden soll, über alle Epochenbrüche hinweg geradezu von einem Tiefenstrom imperialen Denkens getragen.“ (Schelkshorn 2015, 135)

hinterfragen. Ist ein Blick, der von allen persönlichen existentiellen Kontingenzen abstrahiert, möglich oder sogar wünschenswert? Es gibt Aspekte der Welt, die unsichtbar bleiben, wenn wir auf einem neutralen Standpunkt stehen. Das impliziert, dass die Methode der Objektivität die subjektiven Standpunkte nicht ignorieren kann, sondern diese integrieren muss. (Nagel 1986, 7, 25 u. 140) Für diese Integration ist es aber entscheidend, nicht auf dem eigenen Standpunkt zu verharren, sondern sich neben der eigenen Perspektive auf die Welt auch in andere konkrete subjektive Perspektiven hineinzusetzen, um eine realistischere Auffassung der Welt zu erwerben. (Nagel 1986, 18 u. 27) In diesem Sinne postuliert Nagel einen „doppelten Blick“, welcher sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität als Methoden des Verstehens verwendet. Damit wird den subjektiven Perspektiven eine epistemische Rolle zuerkannt.

Im Rahmen dieser Überlegungen wollen wir diesen subjektiven Blickwinkeln auf die Welt, weil sie unverzichtbare Informationsträger sind, eine wesentlich größere Rolle zumessen. Uns scheinen in diesem Kontext Briefe ein viel geeigneteres Medium als Aufsätze, Essays oder Berichte zu sein. Briefe sind wie Halbgespräche. Sie sind Schriften des Ich, in denen die Autor\_innen einen Teil ihres subjektiven Blickwinkels vermitteln. Sie teilen uns insofern mit, wie es sich anfühlt eine bestimmte Erfahrung zu machen oder wie es ist, die Welt aus einer konkreten Perspektive zu betrachten.

Diese Rolle ist in der zeitgenössischen Philosophie nicht üblich und daher mag es zunächst überraschend sein, in einer philosophischen Zeitschrift wie der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* Briefe aus verschiedenen Ländern der Welt zu finden. Man könnte einwenden, dass es sich um Standpunkte handelt, die wegen ihrer Subjektivität und ihres Anekdotencharakters nicht als Erkenntnis zu verstehen sind. Wenn wir einen Brief lesen, sind wir mit den konkreten Erfahrungen und Perspektiven einer Person konfrontiert, aber darin liegt – so der mögliche Vorwurf – kein Erkenntnisgewinn. Einem solchen Einwand liegt ein Begriff der Erkenntnis zugrunde, den wir problematisch finden und gegen den wir hier argumentieren wollen. Erkenntnis ist nicht eine bloße Sammlung von wahren und gerechtfertigten Überzeugungen, sondern eine Form des Kontakts mit der Realität, die in verschiedenen Weisen stattfinden kann. (Gabriel 2015) Im Rahmen dieser Auffassung gehen wir davon aus, dass Briefe zumindest vier verschiedene Formen von Erkenntnissen vermitteln können.<sup>7</sup>

Zum einen können Briefe *propositionale Erkenntnis* im Sinne von Aussagen über die Welt vermitteln. In Briefen finden wir Propositionen, die wahr oder falsch sein und die gerechtfertigt werden können. Ausgehend von diesen Aussagen können wir dann etwas über andere philosophische Realitäten erfahren. Zum anderen können Briefe auch Formen nicht propositionaler Erkenntnis zugänglich machen. Dabei sind phänomenale, perspektivische und empathische Erkenntnisse zu erwähnen. Die Lektüre von Briefen kann uns *phänomenale Erkenntnisse* bzw. das „Wie-es-sich-anfühlt, eine bestimmte Erfahrung zu machen“ eröffnen. Briefe fungieren als Träger von Erfahrungen in dem Sinne, dass sie uns bestimmte

---

<sup>7</sup> Wir lassen uns hier von einem Vorschlag von Rowe inspirieren. Vgl. Rowe 2009, 375–397.

Erlebnisqualitäten sinnlicher und emotionaler Phänomene vermitteln. Sie ermöglichen uns auch *perspektivische Erkenntnis* in dem Sinne, dass sie uns zeigen, wie die Welt von einer bestimmten Verortung bzw. einem Gesichtspunkt aus aussieht. Schließlich erwerben wir über Briefe auch *empathische Erkenntnis*, weil sie einen Teil der Biographien und des Innenlebens anderer Menschen offenbaren. Wir bekommen somit einen Einblick in die Wahrnehmungen, Überzeugungen, Gefühle und Wünsche der Verfasser\_in.

Wichtig ist in diesem Rahmen noch ein weiterer Aspekt unseres Verständnisses von Erkenntnis. Da Erkenntnis für uns ein Prozess ist, ist der dynamische Charakter der Auseinandersetzung mit den Briefen wichtig. Nicht nur die vermittelte Erfahrung und die Perspektive sind von Bedeutung, sondern die verschiedenen Formen der Aneignung, die jede Leser\_in entwickelt. Diese Formen der Aneignung können so unterschiedlich wie ihre Rezipienten und die entsprechenden Biographien, Standpunkte, Erfahrungen, Überzeugungen, Vorurteile, Gefühle und Stimmungen sein. Wir möchten hierfür im Folgenden anhand einer möglichen Lektüre des Briefes aus Spanien ein Beispiel geben.

### III. b. Perspektive und Horizonterweiterung

Die Idee, dass Briefe epistemisch wertvoll sind, weil sie uns subjektive Perspektiven vermitteln, soll in diesem Abschnitt an drei Phänomenen veranschaulicht werden. Zu nennen ist erstens ein Phänomen, welches auch als *intra-kulturelle Interkulturalität* bezeichnet wird. (Mall 1993, 1–28) Damit ist die Tatsache gemeint, dass es innerhalb einer Kultur oder auch eines Landes mehrere Perspektiven gibt, die sich voneinander genau so stark wie von einer anderen Kultur unterscheiden können, d.h. eine Kulturenviefalt innerhalb einer Kultur. Zwar ist es prinzipiell schwierig, über „die“ Philosophie in einer Kultur oder einem Land zu sprechen, weil es immer mehrere philosophische Positionen, Schulen, Ansichten gibt. Dennoch gibt es Kulturen und Länder, bei denen dieses Phänomen deutlicher als bei anderen auftritt. Dies ist der Fall, wenn Philosophie in vielen verschiedenen Sprachen und kulturellen Kreisen betrieben wird.

Illustriert wird dieses Phänomen anhand des Briefes aus Spanien. Hier haben wir es mit einem Land zu tun, in dem man in unterschiedlichen Sprachen (Spanisch, Katalanisch, Baskisch und Galizisch) philosophieren kann. Der Verfasser des Briefes aus Spanien, Volker Rühle, vermittelt mit dem Brief seine Erfahrungen während seiner Zeit in Madrid. Er kritisiert zum Beispiel klerikale Einflüsse in der heutigen Philosophie Spaniens oder betrachtet regionale Nationalismen als eine Beschränkung für die Philosophie in diesem Lande. Wie wäre es aber, wenn man eine andere Perspektive einnähme und sich auf die Erfahrungen berufen würde, die man in anderen Gegenden des Landes machen kann? Es ist zu vermuten, dass dabei ein ganz anderes Bild der Philosophie in Spanien entstanden wäre. Wird dieser Bezug auf die Perspektivität und die Vielfalt der Erfahrungen ernst genommen, dann ist es nur in einem sehr beschränkten Maße sinnvoll, nach der „Wahrheit“ einer Perspektive zu fragen.

Die Form der Briefe fordert dazu auf, die vier oben unterschiedenen Modi der Erkenntnis, die propositionale Erkenntnis, die phänomenale Erkenntnis, die perspektivische Erkenntnis

und die empathische Erkenntnis, eng ineinander zu verweben. Dies wirft für die erkenntnistheoretische Betrachtung die Frage auf, ob es sich bei der Unterscheidung dieser vier Modi um eine graduelle und vielleicht sogar nur um eine analytische Unterscheidung handelt. Die vier unterschiedenen Modi kommen in realen Zusammenhängen wahrscheinlich gar nicht getrennt voneinander vor. Vielmehr können verschiedene Darstellungsformen der Philosophie verschiedene Modi akzentuieren und andere abblenden. Bei den Briefen über Philosophie weltweit handelt es sich um eine Darstellungsform, durch die auch verschiedene Formen des Erlebens der Philosophie in demselben Land zum Ausdruck gebracht werden sollen und können. Die „natürliche“ Fortsetzung des Projektes läge deshalb darin, mehrere Briefe aus einem Land zu erbitten, die sich kritisch aufeinander beziehen, sich kommentieren und in denen die differenten Erkenntnisweisen ausgetragen werden können.

Das zweite Phänomen hat mit der Herausbildung von Perspektiven zu tun, die „charakteristisch“ und „typisch“ für ein Land bzw. eine Kultur zu sein scheinen und dadurch *intra-kulturelle Interkulturalität* teilweise überdecken. Wie werden philosophische Stile herausgebildet? Für einige kulturelle Räume und Länder wird der Versuch gemacht, von *genuinen Geophilosophien* zu sprechen – nicht selten hören wir von der „deutschen Philosophie“ oder der „chinesischen Philosophie“ –, während dies bei anderen Gebieten der Welt nicht der Fall ist.<sup>8</sup> In den Briefen aus Abu Dhabi, Äthiopien und aus der Türkei wird die Suche nach einem philosophischen Selbstverständnis deutlich, teilweise die Bemühungen, sich wie andere eine eigene philosophische Tradition zu konstruieren, um ihre Nationalidentität daran zu binden, teilweise die Adaption von hegemonialen Mustern. In diesen Briefen wird von originellen Formen der Aneignung verschiedener Kulturen und Traditionen gesprochen und wir erfahren von Mechanismen des Imports und Exports von Ideen und Institutionen, welche Wissenstransfer und Wissensaneignung bestimmen. Dass es sich dabei nicht einfach nur um eine Kolonisierung handelt, sondern um eine Mischung von Ideen und Praxen, machen diese Briefe in unterschiedlicher Form deutlich. Nicole Karafyllis zeigt in dem Brief aus Abu Dhabi, wie die Philosophie in einem neuen Land auf der Suche nach ihrer eigenen Identität ist. Der Brief aus Äthiopien von Bekele Gutema zeigt, inwiefern in diesem Land Formen des Philosophierens entstehen konnten, welche sowohl die afrikanischen Traditionen als auch den Einfluss von Bildungsmodellen, die aus Kanada stammen, kombinieren. Durch den Brief aus der Türkei von Andrea Rehberg erfahren wir, wie die türkische Philosophie Elemente des islamischen Denkens und westliche Modelle in einer eigenen originellen und kritischen Form integriert.

Das dritte Phänomen soll zwei gegenläufige Tendenzen in der Philosophie zum Ausdruck bringen. Einerseits gibt es die vor allem in Europa verbreitete Tendenz, eine *absolute Verortung* der Philosophie zu behaupten, indem man ihren Ursprung in Griechenland setzt und sie als ein westliches Produkt versteht, die dann in andere Länder der Welt exportiert wurde. Die

---

<sup>8</sup> Der Ausdruck „Geophilosophie“ bezeichnet die Philosophie, die in einer bestimmten Kultur verwurzelt ist. Wir übernehmen ihn von Andrea Rehberg (sie geht von Deleuze und Guattari aus, um dieses Konzept zu entwickeln). Vgl. Rehberg 2015 u. 2016, 796–805.



entgegengesetzte Tendenz plädiert dafür, die Ursprungsorte der Philosophie zu vervielfältigen. Diese letzte Tendenz wird am besten durch den Brief aus China von Eberhard Guhe illustriert. Der Verfasser zeigt, wie das Philosophieren in China auf drei Säulen gründet – der chinesischen, der indischen und der westlichen Tradition –, und wie damit das Verhältnis Europas zu Asien (und auch Afrika) neu gedacht werden muss. Der Leser\_in wird bewusst, dass die Idee, die Philosophie sei ein genuin europäisches Produkt, aus einer begrenzten Sicht der Welt entsteht. Es handelt sich um eine Perspektive, die absolut gesetzt wurde.<sup>9</sup> Die Überlegungen zeigen, dass diese drei Phänomene der Interkulturalität, die intra-kulturelle Interkulturalität, die Suche nach einem „eigenen“ philosophischen Selbstverständnis wie die Frage nach den Ursprungsorten der Philosophie dank der Pluralität der subjektiven Perspektiven in den Briefen erschließbar geworden sind. In den Briefen werden diese Grundthemen der interkulturellen Philosophie nicht abstrakt besprochen, sondern in ihrer Virulenz für und Anwendung auf die Fragen und Probleme verschiedener Regionen dieser Welt konkret.

#### IV. Fazit und Ausblick: Angewandte interkulturelle Philosophie

Das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* hat uns als Koordinatorinnen und Herausgeberinnen zunehmend in interkulturelle Erfahrungen verwickelt. Dabei wurde uns bewusst, dass wir unser methodisches Selbstverständnis ändern mussten. Denn es ging, dies wurde uns spätestens seit dem Brief aus Japan deutlich, um mehr als um Informationsaustausch oder die Mitteilung von subjektiven Eindrücken. Aber was ist dieses „Mehr“? Dieses „Mehr“ besteht darin, dass die Lektüre der Briefe auf unser philosophisches Selbstverständnis zurückgewirkt hat, dass in uns Zweifel über die Normierung von Philosophieverständnissen und üblichen Darstellungsformen lauter und dezidierter geworden sind.

Das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* hat uns gezeigt, dass interkulturelle Philosophie kein spezielles Gebiet der Philosophie ist, für das man sich interessieren kann oder auch nicht, sondern vielmehr einen Horizont darstellt, in dem sich jedes Philosophieren heute im Angesicht anderer Arten zu Philosophieren verstehen sollte. Es ist wichtig, über divergente Praxisformen des Philosophierens wie den Wechsel der Standorte nachzudenken und Fragen der Beziehung zwischen Kulturen auf die Agenda zu setzen. Dies wird dann besonders deutlich, wenn nach Formen dafür gesucht wird, wie solche Standortwechsel selbst zum Thema gemacht werden können. Dadurch wird das Zusammenspiel von akademischer Vereinheitlichung durch Standards, Regeln und Verfahren auf der einen und der hohen Diversität durch geographische und historische Verschiedenheiten auf der anderen Seite sichtbar.

---

<sup>9</sup> Zur Illustration der Versuchung, die eigene Perspektive absolut zu setzen, beziehen sich Mall und Hülsmann auf die chinesische Geschichte vom Brunnenfrosch von Chuang Tzu: „Chuang Tzu erzählt uns folgende Geschichte von einem Brunnenfrosch. Aus seinem Brunnen konnte er nur einen kleinen, runden Teil des Himmels sehen. Er bildete sich jedoch ein, dies sei der ganze Himmel, und er sehe ihn auch ganz.“ (Mall & Hülsmann 1989, 12)

Das Verwicklungspotential und die Bindung an Praxisformen zeigen, dass man ins interkulturelle Philosophieren geraten kann, ohne zuerst zu fragen, was interkulturelle Philosophie ist, welche Denker\_innen dies am elaboriertesten entfalten und welche Anwendungsmöglichkeiten sich bieten. Unser Weg verlief umgekehrt. Wir haben ein Projekt ins Leben gerufen, das bestimmte Erfahrungen zur Konsequenz hatte, die wir verstehen und vertiefen wollen. In diesem Sinne erscheint uns dies Projekt mittlerweile als eine Variante „angewandter interkultureller Philosophie“.

## BIBLIOGRAPHIE

- Boros, G. 2014. Brief aus Ungarn. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (1): 123–135.
- Burkert, W. 2009. *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. München: Beck Verlag.
- Deines, S., Liptow, J. & Seel, M. 2013. „Kunst und Erfahrung. Eine theoretische Landkarte“. In *Kunst und Erfahrung. Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse*, hrsg. v. Stefan Deines, Jasper Liptow & Martin Seel, 7–37. Berlin: Suhrkamp.
- Erbacher, Ch. 2017. Brief aus Norwegen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (3): 574–588.
- Elberfeld, R. 2007. „Kultur, Kulturen, Interkulturalität – Kulturphilosophische Perspektiven der Gegenwart“. In *Orientierungen. Wege im Pluralismus der Gegenwartsmusik*, hrsg. v. J. P. Hiekel, 85–99. Mainz: Schott Music Gmb & Co KG.
- Fernandois, E. 2014. Ein Brief aus Chile. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (6): 1171–1183.
- Gabriel, G. 2015. *Erkenntnis*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Glüer, K. 2013. Brief aus Schweden. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (5/6): 823–826.
- Guhe, E. 2015. Brief aus China. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (6): 1150–1157.
- Gutema, B. 2015. Brief aus Äthiopien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (1): 192–206.
- Iseminger, G. 2005. „Aesthetic Experience“. In *The Oxford Handbook of Aesthetics*, hrsg. v. J. Levinson. Oxford, New York: OUP.
- Jansen, J. 2013. Brief aus Irland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (1): 128–136.
- Jeck, U. R. 2004. *Platon Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Jovanov, R. & Radinković, Ž. 2017. Brief aus Serbien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (5): 933–947.
- Karafyllis, N. C. 2014. Brief aus Abu Dhabi. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (4): 750–764.
- Kavoulakos, K. & Zografidis, G. 2016. Brief aus Griechenland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (3): 452–464.
- Khorkov, M. 2013. Brief aus Russland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (3): 437–446.
- Klotz, C. 2015. Brief aus Brasilien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (3): 538–548.
- Lamarque, P. & Olsen, S. H. 1994. *Truth, Fiction, and Literature. A Philosophical Perspective*. Oxford: Clarendon.
- Mall, R. A. & Hülsmann, H. 1989. *Die Drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien und Europa*. Bonn: Bouvier.
- — —. 1993. „Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie.“ In *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hrsg. v. Ram Adhar Mall & Dieter Lohmar, 1–28. Amsterdam: Skulima.
- Minobe, H. 2014. Brief aus Japan. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (3): 544–551.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- — —. 1993. „Wie es ist, eine Fledermaus zu sein?“ In *Analytische Philosophie des Geistes*, hrsg. v. Peter Bieri, 261–275. Bodenheim: Beltz.
- Rehberg, A. 2015. „On the Way to a Genuinely Turkish Thought“ Vortrag gehalten am 3. Oktober 2015 im Rahmen der Tagung: „Wann ist Philosophie interkulturell?“, Universität Hildesheim.
- — —. 2016. Brief aus der Türkei. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (5): 796–805.
- Rowe, M.W. 2009. Literature, Knowledge, and the Aesthetic Attitude. *Ratio* 22 (4): 375–397.
- Rühle, V. 2012. Der schwierige Umgang mit der Geschichte. Ein Brief aus Spanien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (5): 799–809.
- Schelkshorn, H. 2015. „Der Hochmut Europas und die Philosophie“ In *Die Philosophie und Europa. Zur Kategoriengeschichte der „europäischen Einigung“*, hrsg. v. Wilfried Grieser, 135–160. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Sutrop, M. & Cohnitz, D. 2014. Brief aus Estland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (2): 321–335.
- Vendrell Ferran, Í. & Wille, K. 2012. Form und Inhalt. Möglichkeiten der Briefform für die Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (5): 785–798.
- — —. 2014. Europa mit anderen Augen sehen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (3): 541–543.
- — —. 2014. Die Notwendigkeit einer interkulturellen Ideengeschichte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (4): 747–749.
- — —. 2015. Das Spiel der Erwartungen. Nachdenken über afrikanische Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (1): 190–191.
- — —. 2015. Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (3): 536–537.

## BRIEFE ÜBER PHILOSOPHIE WELTWEIT

### Form und Inhalt

#### Möglichkeiten der Briefform für die Philosophie

Von INGRID VENDRELL FERRAN und KATRIN WILLE (Marburg)

#### I. Philosophische Migrationen

Die Philosophie hält sich an keine Ländergrenzen und auch die Philosophierenden nicht. Das war schon immer so, aber die technischen Möglichkeiten der Reise und des Austauschs mittlerweile in die ganze Welt führen sicher zu immer stärkeren intellektuellen Migrationen von Deutschland in andere Länder der Welt und von anderen Ländern der Welt nach Deutschland. Für PhilosophInnen gibt es viele Gründe, aus Deutschland wegzugehen: Interesse an anderen Ländern, an spezifischen Denktraditionen und bestimmten DenkerInnen, private Beziehungen, wirtschaftliche Perspektivlosigkeit in dem Land der Habilitationspflicht und dem unhaltbaren Stand der PrivatdozentInnen und Unzufriedenheit mit der Diskussionskultur in Deutschland. Und es gibt gewichtige Gründe, aus anderen Ländern nach Deutschland zu kommen: Interesse an der deutschsprachigen Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart, Interesse an der deutschen Kultur, private Beziehungen und möglicherweise auch wirtschaftliche Attraktivität.

Wie kann diesem Phänomen intellektueller Migration, das wir alle kennen und das unsere Gegenwart prägt, eine angemessene Sprache verliehen werden? Wie können die, die zwei oder mehr philosophische Sprachen und Kulturen kennen, die sich und vielleicht ihre philosophische Arbeit dadurch verändert haben, andere daran Anteil nehmen lassen? Die Mitteilung von Erfahrungen aus verschiedenen philosophischen Lebenswelten ermöglicht anderen einen doppelten Blick, nämlich zum einen den Blick nach außen auf die Situation der Philosophie in einem anderen Land und wieder zurück vergleichend und kontrastierend, vermittelt durch die Außenperspektive, den Blick auf sich selbst und die eigene philosophische Situation. Als Medium des Ausdrucks dafür scheint uns die Form des Briefes geeignet zu sein, die, so zeigt bereits ein oberflächlicher Blick in die Geschichte der Philosophie, fest zum Repertoire philosophischer Textarten gehört. Die literarische Form<sup>1</sup> des Briefes hat in der philosophischen

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck „literarische Form“ sei hier so weit verstanden wie in der Verwendung von Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht, die sie im einleitenden Vorwort zu ihrem Sammelband *Literarische Formen der Philosophie* (Stuttgart 1990) folgendermaßen beschreiben: „Literarische Formen der Philosophie schließen in diesem Sinne alle Darstellungsformen ein, derer sich die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte bedient hat, beschränkt allerdings auf verschriftlichte Formen. ‚Litera-

Kommunikation verschiedenste Verwendungen gefunden. Briefe wurden zum philosophischen Austausch zwischen zwei philosophierenden Individuen geschrieben, Briefe wurden von einem Adressaten an eine philosophisch interessierte breitere Öffentlichkeit verfasst, um philosophische Inhalte darzustellen oder über die Lage der Philosophie selbst nachzudenken, und die Briefform wurde als artifizielle Darstellungsform alternativ zum Beispiel zum Traktat oder zum Essay gewählt. Mit dem Projekt „Briefe über Philosophie weltweit“ bitten wir Philosophierende in den verschiedensten Ländern der Welt, Briefe an die Leserinnen und Leser der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* über die jeweilige Situation der Philosophie zu schreiben. Wir wollen dies Projekt im Folgenden vorstellen und dabei besondere Aufmerksamkeit auf die Briefform und deren philosophische Verwendungen legen.

## II. Die Briefform und die akademische Philosophie der Gegenwart

Nun könnten sich die Leser dieser Einleitung fragen, warum uns als Herausgeberinnen die Form des Briefes für unser Projekt geeigneter erscheint als andere mögliche literarische Formen, welche in der heutigen Philosophie viel verbreiteter sind und größeres Ansehen genießen, wie etwa Aufsatz oder Essay. Wir leben in einer Zeit der Professionalisierung der akademischen Philosophie, in der das kanonische literarische Format der „Aufsatz“ beziehungsweise das „Paper“ ist. Aufsätze werden durch „blind review“-Verfahren zur Veröffentlichung ausgewählt. In diesen Verfahren drückt sich ein bestimmtes Wahrheitsverständnis aus. Für philosophische Thesen / Wahrheiten ist in einer an Objektivität orientierten Weise zu argumentieren, die frei ist von individuellen Noten und subjektiven Perspektiven. Das Ziel ist dabei, dass der Leser den präsentierten Gedankengang wieder verfolgen und sich von der Wahrheit desselben überzeugen kann.<sup>2</sup> Drei Gründe haben uns bewogen, uns nicht dem Standardformat anzuschließen, sondern den Brief als Ausdrucksform zu wählen:

Ein erster Grund liegt darin, dass bei Briefen, anders als beim Aufsatz, nicht allein der objektive Wahrheitsgehalt, nicht der „zwanglose Zwang des besseren Argumentes“ zählen, sondern immer auch und manchmal vor allem der Ausdruck der eigenen Sichtweise wie auch die Ansprache an die Leserinnen und Leser, die in diversen Weisen bewegt und denen Freiheit für die Interpretation und die Stellungnahme gelassen werden sollen. Briefe sind genauso wie Biographien, Autobiographien, Memoiren, *Confessiones* und Tagebücher „Schriften des Ich“ oder „subjektive Schriften“, und erlauben es dem Autor, die Perspektive der Ersten Person in den Vordergrund zu stellen, und dem Leser, sich von dieser ansprechen zu lassen und darauf zu antworten. Für die Darstellung und Einschätzung von philosophischen Verhältnissen in ver-

---

risch“ ist deshalb hier im weitesten Sinne von ‚Literatur‘ zu verstehen, in dem auch wissenschaftliche Literatur ‚Literatur‘ zu heißen verdient, und nicht nur in dem engeren Sinne von Literatur als Poesie.“ (VII)

<sup>2</sup> Diese Überlegungen sind angelehnt an Arthur Danto, der über den Zusammenhang zwischen dem Begriff philosophischer Wahrheit und der Form philosophischen Ausdrucks für die gegenwärtig dominante Form des professionellen philosophischen „Paper“ reflektiert; vgl. A. C. Danto, *Philosophy as/ and/ of Literature*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 58 (1984), 7.

schiedenen Ländern eignet sich eine Form, die es erlaubt, wenn auch nicht erzwingt, eher einen „maximalen subjektiven Standpunkt“<sup>3</sup> einzunehmen als einen „Blick von Nirgendwo“<sup>4</sup>.

Mit der Wahl der unüblich gewordenen Briefform wollen wir zweitens das Verhältnis von Darstellungsform und philosophischem Inhalt problematisieren. Wir schließen uns der allgemeineren philosophischen These an, dass Inhalt und Form in einem innigen Zusammenhang stehen. Denkerinnen und Denker aus verschiedenen philosophischen Traditionen haben Arbeiten mit dem Ziel vorgelegt, die Vielfalt der philosophischen Darstellungsformen und deren konstitutive Bedeutung für die Übermittlung des Inhalts beschreibbar zu machen, wie zum Beispiel Theodor W. Adorno, Pierre Hadot, Jacques Derrida, Stanley Cavell, Martha Nussbaum, Arthur Danto, Gottfried Gabriel, Christiane Schildknecht. Es gibt bestimmte philosophische Inhalte, Erkenntnismöglichkeiten und Praxen, die nur ans Licht gebracht werden können, wenn wir eine bestimmte literarische Form verwenden. Die Briefform erlaubt die Thematisierung von Eindrücken, scheinbar nebensächlichen Beobachtungen, gewagten Vermutungen und ungeschützter Kritik, die beim ausschließlichen Gebrauch der Aufsatzform, in der das, was Inhalt sein darf, stärker beschränkt ist, verborgen bleiben würde.

Ein weiterer Grund für die Wahl der Briefform liegt in der großen Flexibilität des Mediums Brief. Briefe haben, abgesehen von standardisierten Verwaltungsbriefen, die Eigentümlichkeit, dass in einem einzigen Brief verschiedene literarische Formen kombiniert werden können. Ein Brief kann zum Beispiel Reiseberichte oder auch essayartige Überlegungen enthalten. Mal ist ein Wind von Privatheit und Intimität, die Briefen eigen sein kann, spürbar in dem Anliegen, den Leser in etwas einzuweihen. Mal ist der für Briefe aus der Ferne sicher spezifische Wunsch zu bemerken, über die Verhältnisse in der Ferne zu berichten. Mal wird in der gewählten eher essayistischen Form der gemeinsame Zweck von Brief und Essay<sup>5</sup> sichtbar, einen Gegenstand in freier Form zu untersuchen: „Essayistisch schreibt, wer experimentierend verfasst, wer also seinen Gegenstand hin und her wälzt, befragt, betastet, prüft, durchreflektiert, wer von verschiedenen Seiten auf ihn losgeht und in seinem Geistesblick sammelt, was er sieht, und verortet, was der Gegenstand unter den im Schreiben geschaffenen Bedingungen sehen lässt.“<sup>6</sup> Damit gibt die Gattung Brief dem Autor großen Spielraum für den Ausdruck seiner Gedanken.

### III. Gestaltungsmerkmale des Briefes

Ein Brief entsteht in der Regel aus einem Wunsch, jemandem etwas mitzuteilen, zu dem räumliche Distanz besteht, die eben durch das Schreiben des Briefes überwunden werden soll. So können wir sagen, dass Briefe in gewisser Hinsicht aus einer „Defizitsituation“ entstehen. Seit

<sup>3</sup> A. Burri, Kunst und Erkenntnis, in: ders. u. W. Huemer (Hg.), Kunst denken, Paderborn 2007, 140. Burri vertritt die These, dass es subjektive und objektive Wahrheiten gibt. Wir wollen anstatt von subjektiven Wahrheiten von subjektiver Erkenntnis sprechen

<sup>4</sup> Th. Nagel, The View from Nowhere, Oxford 1986.

<sup>5</sup> Hadot differenziert verschiedene Gesichtspunkte für eine Klassifikation der literarischen Formen der Philosophie und stellt unter dem Gesichtspunkt „innerer Zweck“ hyphegetische (darstellende) und zetetische (untersuchende) Schriften einander gegenüber. In der modernen Philosophie gehören zu den zetetischen Schriften vor allem die Briefe, der Dialog und der Essay (vgl. P. Hadot, Literarische Formen der Philosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u. a., Bd. 7, Basel 1989, Sp. 848–858).

<sup>6</sup> M. Bense, Über den Essay und seine Prosa, in: Merkur 1 (1947), 418, zitiert nach: P. Hadot, Literarische Formen der Philosophie, a. a. O.

der Antike wird der Brief als „Redeersatz“ oder als „halber Dialog“ verstanden, wenn die direkte Kommunikation nicht möglich ist.<sup>7</sup> Die Materialität<sup>8</sup> des Briefes verleiht diesem einen dokumentarischen Charakter, erlaubt, dass der Brief nicht sofort gelesen wird und dass er für viele Interpretationen und Missinterpretationen als „Ort“ der „Deutungen“ offen steht.<sup>9</sup>

Wichtige Elemente des Briefes sind der Inhalt, die sprachliche Form, die Funktion, der Absender und der Adressat. Die Kombination dieser verschiedenen Aspekte ergibt bei den Briefen eine große Vielfalt an Gestaltungsmöglichkeiten. Auf der Ebene des Inhalts kann etwa ein Brief als Liebesbrief, als philosophisch oder als politisch klassifiziert werden. Auf der Ebene der sprachlichen Form sind Briefe in der Regel in Prosa geschrieben, wenn es auch prominente Beispiele von Episteln in Versen von Horaz und Ovid gibt. Der Zweck eines Briefes ist niemals bloß die Vermittlung von Information. Oft dienen Briefe auch der Selbstdarstellung ihres Verfassers, wie etwa die Briefe Kafkas an seinen Vater. Manchmal sind sie mit einer moralisierenden Funktion geschrieben oder verfolgen etwa den Zweck, den Leser zu unterhalten. Innerhalb eines Werkes können Briefe als Widmungsbriefe fungieren, wie etwa Bacons Widmungsbrief zu Hobbes' *De Cive*, oder auch als Vorwort, wie Lockes Sendschreiben an den Leser vor den *Essays Concerning Human Understanding*. Es gibt sogar das Genre des Briefromans mit dem prominenten Beispiel *Die Iden des März* von Thornton Wilder. Der Absender eines Briefes kann real, fiktiv oder apokryph sein. Fiktiv ist der Absender, wenn er nicht „wirklich“ existiert, so wie im Fall der Briefe, welche Alkiphron – ein Sophist des 2. Jahrhunderts n. Ch. – geschrieben hat. Diese Briefe haben alle als fiktive Verfasser attische Fischer, Bauern und Hetären. Ein anderes interessantes Beispiel sind die Briefe des spanischen Priesters Francisco Alvarado, der Anfang des 19. Jahrhunderts eine Sammlung von Briefen vorgelegt hat, deren fiktiver Absender Aristoteles ist. Aristoteles, der sich, so das entworfene Szenario, in der antiken Unterwelt an den Ufern des Flusses Lethe befindet, werden die philosophischen Neuerungen der damaligen Gegenwart zur Kenntnis gebracht. Seine Reaktion darauf sind neunzehn empörte Briefe an die Modernen, in denen er die Vorzüge der antiken und vor allem seiner eigenen Philosophie gegenüber den Verfallserscheinungen in Fragen der Religion, der Sitten und Gebräuche und des Naturverständnisses darlegt.<sup>10</sup> Briefe von apokryphen Absendern sind solche, die man fälschlicherweise einem bekannten Autor zuschreibt.

Wichtig und kennzeichnend für einen Brief ist der Bezug auf einen Adressaten. Dieser muss immer existieren, wenn auch nur in hypothetischer Form. Der Adressat kann eine einzelne Person, eine Institution oder die Öffentlichkeit sein. Die Existenz eines „imaginären Du“ oder Gegenübers ist für die Verfassung des Briefes unerlässlich und bestimmt stark seinen Charakter. Wenn der Inhalt des Briefes ohne die Existenz dieses potenziellen Gesprächspartners geschrieben wird, haben wir es eher mit Bekenntnissen, *Confessiones* oder Tagebüchern

<sup>7</sup> J. R. Höflich, „Ein Brief ist doch altmodisch“ – Jugendliche und briefliche Kommunikation. Ein Werkstattbericht, in: U. Schmitz u. E. Lia Wyss (Hg.), *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie*, 64 (2002), 187–203, hier: 187.

<sup>8</sup> R. Baasner, *Stimme oder Schrift. Materialität und Medialität des Briefs*, in: D. Schöttker (Hg.), *Adressat: Nachwelt. Briefkultur und Ruhmbildung*, München 2008, 53.

<sup>9</sup> G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung* [1908], hg. v. O. Tammstedt, Frankfurt/M. 1992, 429–433; zitiert in: D. Schöttker, *Einführung: Briefkultur und Ruhmbildung*, a. a. O., 9.

<sup>10</sup> F. Alvarado, *Cartas críticas que escribió el Rmo. padre maestro Fr. Francisco Alvarado, del orden de Predicadores, ó sea el Filósofo rancio, en las que se impugnan las doctrinas y máximas perniciosas de los nuevos reformadores*, Madrid, Impr. de E. Aguado, 1824–1825, 5 Bde. Der fünfte Band von 1825 beinhaltet die 19 aristotelischen Briefe, die zwischen Mai 1786 und November 1787 verfasst wurden.

zu tun, aber nicht mit der literarischen Form des Briefes.<sup>11</sup> Mit jedem Brief wird eine Einladung zum Dialog mit einem potenziellen Empfänger eröffnet. Dieser Dialog ist besonderer Natur: Die Antwort des Lesers findet – im Unterschied zu den Dialogen zwischen Anwesenden und auf Grund der Materialität des Briefes – nicht unmittelbar statt. Der Brief kann mehrmals gelesen und immer etwas anders verstanden werden, der Leser hat die Möglichkeit, sich eine angemessene Antwort zu überlegen. Außerdem muss die Antwort nicht sprachlicher Natur sein: Eine Empörung, ein Schmunzeln, eine Überraschung, eine Erschütterung, die ein Brief in uns hervorruft, können auch als Antworten gelten.

Der Adressat eines Briefes steht einem Text gegenüber, welcher auf verschiedenen Ebenen gelesen werden kann. Die erste ist die *Gegenstandsebene*, bei welcher die Erfahrungen, die erwähnten Personen, die Gefühle und die Widerfahrnisse dargestellt werden. Eine zweite Ebene kann als *thematische* bezeichnet werden. Diese Ebene entsteht erst dann, wenn der Leser die verschiedenen Themen des Briefes identifiziert, welche in dem Text direkt oder indirekt besprochen werden. Diese Ebene wird nur durch einen starken Interpretationsakt erschlossen, sie muss nicht unbedingt mit der Absicht des Autors zu tun haben und kann von Leser zu Leser unterschiedlich sein. Die Inhalte beider Ebenen können explizit oder implizit sein.<sup>12</sup> Man kann auch den Brief auf einer dritten Ebene lesen, welche wir als *Reflexionsebene* bezeichnen wollen. Diese entsteht, wenn der Leser durch den Brief zu weiteren Überlegungen angeregt wird, wie zu Vergleichen oder zu allgemeineren Schlussfolgerungen. Alle diese Lektüren werden von einem weiteren Aspekt des Briefes begleitet: dem *Ton* desselben.<sup>13</sup> Ein Brief kann etwa einen offensiven, defensiven, pessimistischen oder optimistischen, nostalgischen oder hoffnungsvollen Ton haben. Der Ton des Briefes ist Träger von Stimmungen und Anreger derselben, er kann ansteckend wirken oder uns abstoßen, und er – nicht nur der Inhalt – ist oft der Grund unserer Sympathien und Antipathien für den Autor.

In den „Briefen über Philosophie weltweit“ sind die genannten allgemeinen Formmerkmale des Briefes in folgender Weise realisiert: Ein Individuum ist der Absender, die interessierten LeserInnen der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* sind die AdressatInnen. Die Briefe sind Auftragsbriefe, das heißt, die Absender wurden von uns gefragt, ob sie bereit wären, einen Brief über die Lage der Philosophie in dem Land zu schreiben, in dem sie philosophisch arbeiten. Die VerfasserInnen der Briefe sind solche, die im jeweiligen Land leben und wirken und die in irgendeinem Kontakt zu Deutschland und der deutschen Philosophie stehen, sei es, dass sie aus Deutschland kommen, sei es, dass sie sich länger zwecks Studiums oder Forschung in Deutschland aufgehalten haben. Jeder Brief sollte einen Umfang von ca. zehn Seiten haben, möglichst in deutscher Sprache abgefasst und in Aufbau und Thematik an einigen vorgegebenen Eckpunkten orientiert sein. Wir haben die VerfasserInnen gebeten, ihren Betrachterstandpunkt eingangs kurz zu beschreiben, wir wollten wissen, welche Themen, Debatten und/oder Gebiete der Philosophie die jeweilige Diskussion prägen, welche

<sup>11</sup> C. Guillén, *La escritura feliz: literatura y epistolaridad*, in: ders., *Múltiples moradas. Ensayo de Literatura Comparada*, Barcelona 1998, 177–233.

<sup>12</sup> Wir übernehmen hier diese Terminologie einer Gegenstands- und einer thematische Ebene und eines expliziten und abgeleiteten Inhalts von Peter Lamarque (vgl. ders., *Kann das Wahrheitsproblem der Literatur gelöst werden?*, in: A. Burri u. W. Huemer, *Kunst denken*, a. a. O., 16). Eine ähnliche Unterscheidung zwischen der Ebene des Berichtes und einer Reflexionsebene hat schon Gottfried Gabriel gemacht (vgl. ders., *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur*, Stuttgart 1975). Die Unterscheidung ist auf Monroe C. Beardsley zurückzuführen (vgl. ders., *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, Indianapolis 1958).

<sup>13</sup> Für die Bedeutung dieser Komponente vgl. M. Weitz, *Philosophy in Literature*, Detroit 1963, 92. Weitz definiert diesen Aspekt nicht und zeigt die Bedeutung des Tons anhand von Beispielen.



Formen des Philosophierens vorkommen, wie Anspruch und Wirklichkeit der Geschlechtergerechtigkeit aussehen, wie die Art der Institutionalisierung der Philosophie zu beschreiben ist, wie der Auslandsbezug, die Internationalität der Philosophie ist, welche Rolle die jeweilige Geschichte spielt, wie die Reflexionskultur auf die eigene philosophische Situation einzuschätzen ist und ob Bezüge auf deutsche Philosophie der Gegenwart und Vergangenheit zu nennen sind. Die Briefe sind in Prosa verfasst, und uns war es wichtig, bei der Redaktion der Briefe von Nichtmuttersprachlern den eigenen und kreativen Umgang mit der deutschen Sprache zu erhalten. Gewiss haben die „Briefe über Philosophie weltweit“ vor allem eine informative Funktion, wenn auch nicht nur. Denn den Verfassern ist wohl bewusst, dass in dem Brief die eigene Perspektive auf das vorgestellte Land und eventuell das Verhältnis zu Deutschland sichtbar wird und ein Bild von der Philosophie des jeweiligen Landes entsteht. Die eigene Einschätzung der Verfasserinnen und Verfasser tritt mal mehr, mal weniger in den Vordergrund, und eigene philosophische Überlegungen werden mal entwickelt, mal angedeutet oder treten in den Hintergrund. Zweck der Briefe ist es, mehr über die Situation der Philosophie in anderen Ländern zu erfahren, für die Wirkung von geschichtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen zu sensibilisieren, Anregungen für die Gestaltung der Philosophie in Deutschland zu bekommen und die literarische Form des Briefes neu zu verwenden.

Im ersten Jahr sollen insgesamt sechs Briefe zur Lage der Philosophie in sechs sehr verschiedenen europäischen Ländern erscheinen, in jeder Ausgabe einer. Bei der Auswahl der sechs Länder waren fünf Kriterien leitend: *Erstens* sollten die verschiedenen geographischen Regionen Europas vertreten sein, Nord und Süd, Ost und West. *Zweitens* sollten kleine und große Länder vertreten sein, und *drittens* sollten Länder, in denen die Situation der Philosophie aus politischen Gründen besonders brisant ist, Berücksichtigung finden (das betrifft aus unserer Sicht derzeit vor allem Ungarn). *Viertens* sollten Länder, deren philosophische Lage in Deutschland vielen bekannt ist, eher nicht vorkommen, und *fünftens* sollten unter den VerfasserInnen drei Frauen und drei Männer sein. Wir beginnen das Projekt also mit Europa, einem zwar historisch vielfach vernetzten Kulturraum, dessen teils subtile und teils erhebliche Differenzen in der akademischen Philosophie in den Briefen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt werden sollen. Mit dem zweiten Jahr soll diese geographische Beschränkung aufgegeben werden, und wir werden um Briefe aus allen Gegenden der Welt bitten.

Dies Interesse an den philosophischen Kulturen in anderen Ländern hat in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* eine Geschichte. 1995, 1996 und 1999 sind drei Schwerpunkthefte zur Philosophie in Russland, zur Philosophie in Japan und zur Philosophie in Indien<sup>14</sup> erschienen. Trotz der großen Resonanz in der Öffentlichkeit und der Offenheit des Herausgeberkreises hat das Interesse an der Verschiedenheit philosophischer Kulturen für eine längere Zeit „geschlummert“. Andrea Esser hat 2007 als neue Mitherausgeberin die Idee eingebracht, Philosophierende, die aus Deutschland in ein anderes Land gegangen sind, um „Briefe aus x“ zu bitten. Aus dieser Zeit stammt der „Brief aus Spanien“ von Volker Rühle. Durch die Beschäftigung mit diesem ersten Brief hat sich das Projekt selbst definiert, schärfer profiliert und seine Gestalt gefunden als von uns beiden in Zukunft betreute regelmäßige Rubrik für diese Zeitschrift mit dem Titel: *Briefe über Philosophie weltweit*.

<sup>14</sup> Vgl. dazu im Einzelnen: Schwerpunkt: Russische Philosophie, hg. v. W. Hedeler u. M. Dammaschke, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 43.1 (1995); Schwerpunkt: Philosophie und Moderne in Japan, hg. v. S. Richter, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 44.6 (1996); Schwerpunkt: Tradition und Differenz – Perspektiven des Eigenen und Fremden in der Philosophie Indiens, hg. v. M. Waligora u. Sh. Randeria, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47.4 (1999).

#### IV. Einige Entwicklungslinien der deutschsprachigen Briefkultur

Ein Blick auf die gegenwärtige Lebenswelt lässt die Frage aufkommen, ob sich der Brief als Form der Alltagskommunikation überlebt oder ob er sich einfach medial erweitert hat. Die heute verfügbaren Möglichkeiten der Kommunikation, die sich im Laufe des letzten Jahrhunderts entwickelt haben, scheinen in der ersten genannten Perspektive in Konkurrenz zum Brief zu stehen und zu einem Verlust der Briefkultur geführt zu haben.<sup>15</sup> Aber auch hier zeigt ein genauerer Blick, dass man heute eher von einer Art Arbeitsteilung sprechen kann.<sup>16</sup> Zielt man auf eine schnelle Reaktion des Anderen und sucht die schnelle Vermittlung von Informationen, so wird man das telefonische Gespräch oder die E-Mail verwenden. Soll dagegen die Information in stilistisch durchdachter Form verfasst sein und die Reaktion des Adressaten nicht unbedingt sofort eintreffen, wird auf den Brief zurückgegriffen. Auf Grund ihrer Materialität und der Möglichkeit, unter persönlichen Gegenständen aufbewahrt zu werden, sind Briefe zudem zur Vermittlung und Aufbewahrung wichtiger, intimer Inhalte besser geeignet als andere Kommunikationsformen. Aus der zweiten Perspektive ließe sich sagen, dass die mediale Erweiterung des Briefes hin zum elektronischen Brief neue Freiheiten für den Umgang mit der Gattung Brief eröffnet. Um in dieser Situation mit ihren neuen Verwendungsweisen alter Formen einen Beitrag zu leisten, soll in diesem Abschnitt darüber nachgedacht werden, wie sich das Projekt „Briefe über Philosophie weltweit“ in der Geschichte der deutschen Briefkultur verorten lässt. Im letzten Abschnitt soll dann der Einsatz dieser Form in der Philosophie reflektiert werden.

Wenn Briefe auch seit der Antike ein wichtiges Kommunikationsmittel waren, kann man erst ab dem Jahr 1751 von einer Blütezeit dieses Mediums im heutigen Sinne sprechen. In diesem Jahr veröffentlicht Christian Fürchtegott Gellert den Text *Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen* und später die Schrift *Gedanken von einem guten Brief*.<sup>17</sup> Gellert schlägt vor, den Brief nicht länger als formelles Kommunikationsmittel für offizielle Anlässe zu benutzen, sondern als eine Art der Mitteilung, die dem mündlichen Gespräch ähnele und daher Natürlichkeit aufweisen müsse. Dies ermögliche wiederum, dass die ganz individuelle Erfahrung des Verfassers an einen Empfänger übermittelt werde und dass auch Situationen und Angelegenheiten, die bislang einer schriftlichen Fixierung nicht würdig waren, nun in Briefen thematisiert werden könnten.

Während bei Gellert der Brief als Kommunikationsmedium zwischen räumlich getrennten Gesprächspartnern verstanden wird, verstehen wenig später Wieland, Margareta Mollers, Goethe und Bettina von Armin den Brief als zeitübergreifenden Dialog.<sup>18</sup> Damit wird das Medium Brief im deutschsprachigen Raum als Dokument für die Nachwelt konzipiert, und die Autoren entwickeln ein Bewusstsein dafür, welche Bedeutung Briefe für die Selbstdarstellung und die Dokumentation einer Zeit haben. Es war zu jener Zeit üblich, Briefe in bürgerlichen Salons vorzulesen oder sie im Freundes- und Familienkreis von Hand zu Hand

<sup>15</sup> Höflich behauptet dagegen, dass es einen Briefkult gibt, auch unter denen, welche Briefe kaum benutzen; J. R. Höflich, „Ein Brief ist doch altmodisch“, a. a. O.

<sup>16</sup> Über diese Alternative vgl. E. Lia Wyss u. U. Schmitz, Briefkommunikation im 20. Jahrhundert. Editorial, in: dies. (Hg.): Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie, 64 (2002), 5–6, hier: 6.

<sup>17</sup> H. Schlaffer, Glück und Ende des privaten Briefes, in: K. Beyrer u. H.-Ch. Täubrich (Hg.), Der Brief. Eine Kulturgeschichte der schriftlichen Kommunikation. Kataloge der Museumstiftung Post und Kommunikation, Heidelberg 1996, 34–45, hier: 34; vgl. auch D. Schöttker, Einführung. Briefkultur und Ruhmbildung, a. a. O., 10.

<sup>18</sup> D. Schöttker (Hg.), Adressat: Nachwelt. Briefkultur und Ruhmbildung, a. a. O., 22.

weiterzureichen, sodass es, selbst wenn ein Brief in einer intimeren Form geschrieben wurde, keine Garantie für sein Geheimbleiben gab.<sup>19</sup>

Die im Salon vorgetragenen Briefe wurden oft auch veröffentlicht, sodass im 19. Jahrhundert ganze Briefeditionen entstanden. Die ersten Briefeditionen von Briefen bekannter Autoren erscheinen schon 1820.<sup>20</sup> Ein gutes Beispiel für den neuen Trend, Briefe zu veröffentlichen, und für das zunehmende Bewusstsein der Bedeutung dieses Mediums für die Darstellung von Autoren und für sein eigenes Werk bietet Goethe.<sup>21</sup> Die Briefe, die er aus Italien an Charlotte von Stein schreibt, waren zunächst dazu gedacht, im Freundeskreis gelesen zu werden. 1817 bearbeitet Goethe sie in der *Italienischen Reise* und lässt den Briefcharakter verschwinden. Anders ist es mit seinen Briefwechseln mit Schiller oder Zelter, in denen er sich vollkommen bewusst ist, dass die Briefe Dokumente seiner Person für die Nachwelt sein werden.

Zum 20. Jahrhundert hin werden Briefe nicht mehr in Salons vorgelesen und gedeutet. Mehr und mehr wird das Medium Brief entweder für die private Kommunikation eingesetzt oder erhält eine informationsvermittelnde Funktion innerhalb der Administration. Dies aber sollte man nicht als ein Ende des Mediums verstehen, sondern als Möglichkeit für eine neue Entwicklung in der Geschichte der deutschen Briefkultur.

## V. Philosophie und Briefform

1. *Briefe in der Philosophie.* Briefe sind für die Philosophie seit jeher ein wichtiges Ausdrucksmittel, und es sind verschiedene Modi entwickelt worden, die Briefform für die philosophische Verständigung fruchtbar zu machen. Aus der Ferne wurden Briefe *über* Philosophie geschrieben, um Bericht zu erstatten über die Lage der Philosophie an anderen Orten (zum Beispiel Voltaires *Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*). Die literarische Form des Briefes wurde gezielt als Darstellungsmedium für philosophische Inhalte gewählt, es wurde *in* Briefen philosophiert (zum Beispiel Senecas *Epistulae morales ad Lucilium*). Und es wurde *durch* Briefe philosophiert, die Fülle der philosophischen Briefwechsel gibt davon Zeugnis.<sup>22</sup>

2. *Briefe über Philosophie: Voltaires Briefe über die englische Nation.* Die Präposition „über“ zeigt an, dass philosophische Inhalte, philosophische Kulturen oder philosophierende Personen in Briefen zum Gegenstand gemacht werden können. Ein prominentes Beispiel für *Briefe über Philosophie* sind die *Philosophischen Briefe* oder die *Briefe über die englische Nation*, die Voltaire aus dem englischen Exil geschrieben hat. Voltaires Wechselspiel zwischen Spott und Angriffslust gegenüber der französischen Aristokratie auf der

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 9; vgl. auch H. Schlaffer, Glück und Ende des privaten Briefes, in: K. Beyrer u. H.-Ch. Täubrich (Hg.), *Der Brief*, a. a. O., 40.

<sup>20</sup> H. Schlaffer, Glück und Ende des privaten Briefes, a. a. O., 42.

<sup>21</sup> Ebd., 42.

<sup>22</sup> Das Spiel mit den Präpositionen *in*, *durch* und *über* ist angeregt durch Arthur Dantos Aufsatz *Philosophy as/ and/ of Literature* (a. a. O.) und Christiane Schildknechts Weiterentwicklung dieses Spiels, mit dem sie in ihrem Vortrag *Literatur als Philosophie. Perspektiven einer Überschneidung* am 7. Februar 2012 in Marburg verschiedene Verhältnisformen von Philosophie und Literatur ausgelotet und auf ihre Implikationen befragt hat (eine schriftliche Fassung des Vortrags findet sich in: Ch. Demmerling u. I. Vendrell Ferran, *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur. Philosophische Beiträge*, Berlin – im Erscheinen).

einen Seite und Anbiederung an einflussreiche Vertreter des französischen Adels andererseits führten zu zwischenzeitlichen Inhaftierungen in der Bastille. Seine Bitte, nach dem Streit mit dem Chevalier de Rohan 1726 von dort ins Exil nach England gehen zu dürfen, wurde ihm gewährt. Voltaire will mit seinen Briefen gegen die Kontaktarmut zwischen England und Frankreich und die gegenseitige Unkenntnis angehen<sup>23</sup>, sicher aber auch der französischen Welt des Geistes in kritischer Absicht deren unberechtigte Eitelkeit, ja Rückschrittlichkeit und Beschränktheit im Vergleich mit England spiegeln. Voltaires Gegenstand sind deshalb auch alle Bereiche der Kultur, in denen die Franzosen ihre eigenen Beiträge für kanonisch zu erklären geneigt sind: die Komödie, die Tragödie, die Philosophie, die Politik, die Religion. Mit den *Lettres philosophiques*, die 1734 zunächst in England unter dem Titel *Letters Concerning the English Nation* und später im gleichen Jahr auf Französisch erschienen sind, hat Voltaire bewusst für politischen Zündstoff gesorgt. Die Provokation war erfolgreich, im *Mercur de France* wurde im August 1734 die Verurteilung des Buches durch den französischen Hof bekannt gegeben, und angeordnet, die Briefe zerreißen und verbrennen zu lassen.<sup>24</sup>

In den Briefen zwölf bis vierzehn wendet sich Voltaire der Philosophie, genauer den „berühmten Männern Englands“, Bacon, Locke und Newton, zu. Auch hier wie in Fragen der Religion und der Politik baut Voltaire den Kontrast für die französische Leserschaft, die er in den Briefen direkt anspricht, auf: „Ein Franzose, der in London ankommt, findet in der Philosophie wie auch im übrigen andere Verhältnisse vor. [...] Bei Ihren Cartesianern entsteht alles mit einem Impuls, den man kaum versteht, bei Newton ist es eine Anziehungskraft, deren Ursache man auch nicht besser kennt.“<sup>25</sup> Im vierzehnten Brief *Über Descartes und Newton* stellt Voltaire die beiden großen Geister gewissermaßen als Inbegriff der englischen und der französischen Kultur einander gegenüber: Newton und Descartes. Damit sendet er eine Botschaft an sein englisches Publikum, das sich darüber empört hatte, Newton überhaupt mit Descartes zu vergleichen, wie de Fontenelle es in einer Lobrede über Newton getan hatte. Newton und Descartes sind zu vergleichen, es kommt nur darauf an, ihre philosophische Leistung in das richtige Verhältnis zu setzen. Und die Botschaft an das französische Publikum besteht genau in dieser Verhältnisbestimmung von *erstens* Descartes und *zweitens* Newton: „Die erste [Philosophie] ist ein Versuch, die zweite ein Meisterwerk. Und vielleicht wiegt der, der uns auf den Weg der Wahrheit gebracht hat, den auf, der inzwischen ans Ende dieses Weges gelangt ist.“ Descartes wird hier als Wegbereiter für den Vollender Newton gedeutet. Voltaire setzt damit in seiner Provokationslust zwei ganze philosophische Kulturen in ein hierarchisches Verhältnis und gibt seinen Briefen über Philosophie die Pointe einer scharfen Beschränkung des aus seiner Sicht überzogenen französischen Überlegenheitsanspruchs.

Die „Briefe über Philosophie weltweit“ gehören in diese Tradition der Briefe *über* Philosophie. Philosophierende berichten anderen Philosophierenden oder einer interessierten Öffentlichkeit darüber, wie sie die philosophische Lage im jeweiligen Land wahrnehmen, wie sie sie bewerten, wie sie sich bestimmte Auffälligkeiten erklären, wo sie Bezüge zur Philosophie in Deutschland sehen. Der geschichtliche Kontext heute ist sicher ein ganz anderer als derjenige zur Zeit Voltaires, und die wenigsten unserer BriefschreiberInnen werden wie Voltaire Anlass haben, in ähnlicher Weise zwei philosophische Kulturen gegeneinander auszuspielen. Aber in einigen Briefen mischen sich die Motive, einerseits Kontaktarmut und Unkenntnis zu überwin-

<sup>23</sup> Vgl. R. von Bitter, Nachwort zu: Voltaire: Briefe aus England, hg. u. übers. v. R. von Bitter, Zürich 1994.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 204.

<sup>25</sup> Beginn des XIV. Briefes: Über Descartes und Newton.

den, andererseits aber auch Kritik an dem diese erzeugenden Desinteresse zu üben, das sich in Deutschland, wenn auch in anderer Weise als zu Zeiten Voltaires in Frankreich, findet.

3. *Philosophie in Briefen: Senecas Moralische Briefe an Lucilius*. Mit der Präposition „in“ wird die Ausdrucksform betont: *Philosophie in Briefen ausgedrückt*. Die literarische Form des Briefes ist eine von verschiedenen möglichen Darstellungsformen für philosophische Inhalte, die für die Präsentation der Inhalte mehr oder weniger große Bedeutung haben kann. Senecas *Epistulae morales ad Lucilium* sollen den Anlass geben für die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Briefform und philosophischem Inhalt. Das Werk umfasst 124 Briefe von Seneca an Lucilius, die so konzipiert sind, als bildeten sie den einen Teil eines philosophischen Briefwechsels zu Fragen der richtigen Lebensführung.<sup>26</sup> Der Adressat Lucilius steht einerseits für den historischen Freund Senecas, andererseits für jeden Leser und jede Leserin, die sich auf Fragen nach der richtigen Lebensführung einlässt. Die Eindringlichkeit, mit der Seneca sein Gegenüber (wie aber auch sich selbst) zur Veränderung seiner Lebensweise auffordert, drückt sich in der direkten Anrede, der appellativen Sprache, der Meditation über konkrete Situationen, die zu allgemeinen Reflexionen Anlass geben, aus, wie zum Beispiel im 28. Brief, in dem er seine Skepsis gegenüber dem Reisen ausdrückt, wenn es nicht durch die Arbeit an sich selbst begleitet ist: „Das meinst du, sei dir allein widerfahren – und du bestaunst es als einen unerhörten Vorgang –, dass du mit einer so langen Reise und bei so mannigfachem Ortswechsel nicht vertrieben hast die Bekümmernung und Schwermut deiner Seele? Die seelische Einstellung musst du wechseln, nicht den Himmel.“ Einerseits scheint Seneca mit der Wahl der Briefform für seine Philosophie eine neue Art der Darstellung gefunden zu haben, die sich von seinen anderen ethischen Schriften deutlich unterscheidet.<sup>27</sup> Vor allem in den Briefen des ersten Teils wird nicht doziert und nicht unter Einsatz aller rhetorischer Mittel die Überzeugung des Publikums versucht. Vielmehr werden die besprochenen Themen im Modus der Zwiesprache, der Reflexion und Meditation als offene Probleme verhandelt.<sup>28</sup> Andererseits nehmen vor allem die späteren Briefe der Sammlung immer wieder den Charakter von Traktaten an, sodass die Frage entsteht, ob es sich bei dem Text im Kern nicht um einen Essay über stoische Ethik handelt, der äußerlich in die Briefform eingekleidet sei.<sup>29</sup>

Diese Frage, die sich in der Rezeption der Seneca-Briefe stellt und die unterschiedlich beantwortet wird, ist grundsätzlicher Natur und kann an jeden philosophischen Text gerichtet werden. Welche Relevanz hat die literarische Form für den philosophischen Inhalt? Welche Arten und Grade der Prägung von philosophischen Inhalten sind durch die Verwendung verschiedener Textformen möglich? Das Spektrum möglicher Antworten wird zwischen zwei Polen aufgespannt: Der eine Pol steht für ein äußerliches Verhältnis von Briefform und phi-

<sup>26</sup> Die Frage, ob es sich bei Senecas Briefen um ein Stück eines echten Briefwechsels oder um Kunstbriefe handelt, scheint in der Forschung verschieden beantwortet zu werden. Manfred Fuhrmann platziert Senecas Briefkorpus zwischen Ciceros, das nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, und Plinius', in dessen Kunstbriefen der Adressat zur Fiktion geworden sei. Seneca verfasste literarische Briefe, Episteln, die er von Beginn an für eine breitere Öffentlichkeit zu publizieren gedachte, die aber auch eine reale Grundlage hatten (vgl. M. Fuhrmann, *Seneca und der Kaiser Nero. Eine Biographie*, Berlin 1997, 299). Beat Schönegg betont eher den künstlerischen Charakter der *Epistulae* (vgl. ders., *Senecas epistulae morales als philosophisches Kunstwerk*, Bern 1999, 167).

<sup>27</sup> Seneca hat in einigen seiner Briefe auf die Briefform reflektiert (Briefe 40, 67, 75, 114 und 115).

<sup>28</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung genauer M. Fuhrmann, *Seneca und der Kaiser Nero*, a. a. O., 301 ff.

<sup>29</sup> Dieter Teichert diskutiert diese Frage in: ders., *Der Philosoph als Briefschreiber. Zur Bedeutung der literarischen Form von Senecas Briefen an Lucilius*, in: G. Gabriel u. Ch. Schildknecht (Hg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, 62–72.

losophischem Inhalt. Würde die Form verändert, würde, angewandt auf unseren Fall, die Anrede an Lucilius wegfallen, die Bezugnahme auf Äußerungen und Lebensumstände von Lucilius, Gruß- und Abschiedsformel, veränderte sich nichts am philosophischen Inhalt. Der gegenüberliegende Pol entsteht durch das entgegengesetzte Verhältnis: Der philosophische Inhalt lässt sich nur in dieser Form ausdrücken, die Form ist für den dargestellten Inhalt konstitutiv. Zwischen diesen beiden Polen liegen eine ganze Reihe weiterer möglicher Verhältnisbestimmungen. Für Senecas Briefe könnte man möglicherweise sagen, dass die Briefform dem Inhalt eine Wirkung verleiht, die die ausgedrückten Inhalte verstärkt. Die in der stoischen Ethik entwickelte Auffassung, dass der Einzelne durch die Lektüre seine Lebensweise, sein Handeln und Denken verändern soll<sup>30</sup>, kann intensiviert werden durch eine Form, durch die der Autor sich an einen Adressaten richtet, diesen persönlich anspricht, ihn ermahnt, ein Adressat, Lucilius, mit dem sich die Leserinnen und Leser identifizieren können. Stärker ließe sich entwickeln, dass die literarische Form selbst Teil des philosophischen Inhalts ist<sup>31</sup> und diesen nicht nur verstärkt. Einen Ort für die regelmäßige Reflexion der eigenen Lebensführung zu schaffen und sich dabei vor einem Gegenüber zu verantworten, ist selber eine Weise, die empfohlenen stoischen Übungen zu realisieren.

Um die Frage zu beantworten, ob eine der genannten Optionen für Senecas Briefe zutrifft oder ob für die Beschreibung des Verhältnisses im Falle der Briefe von Seneca andere Varianten der Verhältnisbestimmungen nötig sind, ist zuerst einmal Voraussetzung, die Wirkung von literarischen Formen beschreiben zu können, also überhaupt ein Vokabular zu entwickeln für diese Ebene der philosophischen Wirkungen von Textformen. Das Bewusstsein für die „Literarizität“ und deren konstitutive Rolle für den philosophischen Gehalt ist zu verschiedenen Zeiten in der Geschichte der Philosophie sehr stark gewesen<sup>32</sup>, es ist jedoch auch immer wieder verlorengegangen. Nur in einer philosophischen Kultur, in der die Verwendung verschiedener literarischer Formen gängig ist, kann dieses Wissen erhalten, wiedergewonnen und erweitert werden.

*4. Philosophie d u r c h Briefe: Chancen und Risiken der „Schickungssirre“ am Beispiel des Briefwechsels zwischen Charles Sanders Peirce und Lady Welby.* Die Präposition „durch“ betont den Charakter der Übermittlung. Bei solchen Briefen, die verpackt, abgeschickt und auf den Weg gebracht werden und von jemandem empfangen, geöffnet und gelesen werden, ist dies besonders deutlich. Philosophische Texte, die in Briefform verfasst sind und sich als öffentlich publizierte nicht nur an ein bestimmtes Gegenüber, sondern an eine Öffentlichkeit richten, spielen mit der Assoziation dieser Übermittlungs- und Transportpraxis. Philosophischen Briefen kommt durch den Allgemeinheitsanspruch des philosophischen Inhalts gegenüber privat verschickten Briefen eine eigentümliche Öffentlichkeit zu, egal ob sie an ein bestimmtes Gegenüber versandt werden, wie beim philosophischen Briefwechsel, oder ob sie an die phi-

<sup>30</sup> Über die stoischen Schriften zur Seelenleitung vgl. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.

<sup>31</sup> Vgl. zur Entwicklung dieses Verhältnisses im Allgemeinen M. Nussbaum, *Form and Content, Philosophy and Literature*, in: dies., *Love's Knowledge*, Oxford 1992, 3; vgl. dazu auch W. Huemer, *Form und Erkenntnis: Wie Kunst und Literatur Wissen vermitteln*, in: A. Burri u. W. Huemer (Hg.), *Kunst denken*, a. a. O., 117–134; Huemer zeigt außerdem, inwiefern formale Aspekte der Literatur an sich schon von kognitivem Wert sind: ders., *Why read Literature? The cognitive function of form*, in: J. Gibson u. a., *A Sense of the World. Essays on fiction, narrative, and knowledge*, London 2007, 233–245.

<sup>32</sup> Der Überblick von Pierre Hadot macht das deutlich, vgl. ders., *Literarische Formen der Philosophie*, a. a. O.; vgl. dazu auch ders., *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerziten der Weisheit*, Frankfurt/M. 2002.

losophische Öffentlichkeit gerichtet sind und publiziert werden. Das erklärt die übliche Praxis, den Briefwechsel von PhilosophInnen, denen Bedeutung zugemessen wird, posthum zu veröffentlichen.

Bei jedem eindeutig an eine bestimmte Person adressierten Brief stellt sich die Frage, ob der Brief ankommt oder verlorengeht oder gar woanders ankommt auf zwei Ebenen. Die erste Ebene ist die Frage der erfolgreichen Ankunft des materiellen Briefes, die zweite Ebene die nach der gelungenen Übermittlung des Inhalts. Wird der Brief so gelesen und aufgefasst, wie es die BriefschreiberIn intendiert hat? Wird das Beziehungsangebot, das in Briefen oft mehr oder weniger offen gemacht wird, erwidert oder abgelehnt oder gar überraschend anders interpretiert? Diese, die zweite Ebene betreffenden Fragen stellen sich auch für alle an eine Öffentlichkeit adressierten Briefe. Die BriefschreiberIn hat in beiden Fällen den Umgang mit dem Brief nicht mehr in ihrer Hand, die AdressatIn oder die Öffentlichkeit machen etwas daraus, was die BriefschreiberIn nicht mehr kontrollieren kann. Derrida verwendet gezielt die Briefmetaphorik, wenn er diese prinzipielle Offenheit der Deutung und Weiterverarbeitung, die für publizierte Texte insgesamt gilt, „Schickungsirre“ („*destinerrance*“) nennt.<sup>33</sup> Diese Schickungsirre birgt, vor allem wohl aus der Sicht derer, die einen Brief oder einen Text auf den Weg schicken, Risiko und Chance zugleich. Das Risiko besteht aus der Sicht des Autors im Missverstehen, in Verwendungen der ausgedrückten Gedanken, die nicht intendiert oder gar kritisiert worden sind und nicht korrigiert werden können. Die Chance liegt darin, dass die Anknüpfungen anderer Implikationen wie Grenzen freilegen und Verbindungslinien schaffen können, die die „eigenen“ Überlegungen vertiefen und steigern.

Da Briefe sich an einen bestimmten Adressaten oder an eine Öffentlichkeit wenden, im dritten Abschnitt wurde der Brief als Einladung zum Dialog beschrieben, ist mit der Briefform ein mehr oder weniger intendiertes Beziehungsangebot verbunden: „Ich, die BriefschreiberIn, will Dir, LeserIn, mitteilen, dass mir das und das wichtig ist, dass ich das und das kritisch sehe. Ich, BriefschreiberIn, will Dich, LeserIn, auffordern, bitten, gewinnen, interessieren, warnen, Dir etwas anbieten.“ Ist jeder einzelne Brief in diesem Sinne schon ein Beziehungsangebot, gilt dies gesteigert für eine zusammenhängende Reihe von Briefen in einem kontinuierlichen Briefwechsel. Das Phänomen der „Schickungsirre“ spielt sich natürlich auch auf dieser Ebene ab, und vielleicht besonders auf dieser. Ein kurzer Blick auf einen philosophischen Briefwechsel soll dies deutlicher machen. Ein wichtiges Motiv dafür, dass Philosophierende sich über Alternativen von literarischen Formen Gedanken machen, liegt in dem Wunsch begründet, die Risiken der prinzipiellen „Schickungsirre“ zu minimieren und deren Chancen zu steigern.

Der Briefwechsel zwischen Charles Sanders Peirce und Lady Welby ist in vielerlei Hinsicht interessant. Er ist ein Dokument des Denkens von Peirce; er ist ein Dokument einer brieflichen Begegnung zwischen zwei sehr ungleichen Partnern<sup>34</sup>, zwischen Geschlechtern; zwischen Schichten, Lady Welby ist eine gesellschaftlich bestens „vernetzte“ Vertreterin der englischen

<sup>33</sup> Vgl. J. Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, hg., übers. u. m. Nachwort v. H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 1998, 20; vgl. dazu auch G. Bertram, *Wovor weicht die Dekonstruktion nicht aus? oder Ist das Unzeitgemäße unumgänglich?*, in: *Anachronismen*, hg. v. A. Speer, Würzburg 2003, 199–215: „Die Dekonstruktion sieht Momente, in denen etwas ankommt, als unterbestimmt durch das, was ankommt. Was auf Sendung ist, vermag nicht festzulegen, wie sein Ankommen sich ereignet (auch wenn es noch so sehr darauf angelegt ist, das Ankommen zu bestimmen). Aus dekonstruktiver Perspektive gilt vielmehr: Im Ankommen selbst wird gewissermaßen festgelegt, was auf Sendung ist. [...] Derrida hat Überlegungen diesen Typs in einem Neologismus gebündelt, der die Unterbestimmtheit all dessen, was ankommt, fokussiert.“ (206–207)

<sup>34</sup> Vgl. *Semiotics und Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, hg. v. Ch. Hardwick, Bloomington/London 1977.

Hocharistokratie, ihre Patin ist Königin Victoria, nach der sie benannt ist, Peirce hatte zur Zeit des Briefwechsels kaum institutionelle Anerkennung und lebt in einer materiell höchst ungesicherten Situation; wie auch eine Begegnung zwischen der alten Welt und der neuen Welt. Den Auftakt für den Briefwechsel bildet ein Brief von Lady Welby an Charles Sanders Peirce mit der Bitte um Reaktion auf ihr Buch *What is Meaning?*. Lady Welby ist philosophische Autodidaktin. Peirce, der ihr Buch rezensiert hat, hebt das darin sichtbare Problembewusstsein für semiotische Fragen hervor, und es entspinnt sich ein längerer Briefwechsel.

Peirce sieht eher die Risiken als die Chancen der „Schickungsirre“ und entwickelt darauf einen Widerwillen zu publizieren, den er Lady Welby gegenüber bekennt: „My aversion to publishing anything has not been due to want of interest in others but to the thought that after all a philosophy can only be passed from mouth to mouth, where there is opportunity to object & cross-question & that printing is not publishing unless the matter be pretty frivolous.“<sup>35</sup> Der mehrjährige Briefwechsel zwischen Peirce und Lady Welby ist eine Form, die dieser idealen Situation von Mund zu Mund, ein klassischer Topos in der Philosophie seit Platon, näher kommt als die Vorlesungsmanuskripte und Forschungsmanuskripte, die Peirce neben den publizierten Zeitschriftenartikeln verfasst, aber zum Großteil eben nicht publiziert hat. So nimmt Peirce zum Beispiel Lady Welbys Ideen über die Abhängigkeit der Zeit vom Raum ins briefliche „Kreuzverhör“, die sie versucht mit Rekurs auf die Peirceschen Kategorien der Erstheit, Zweitheit und Drittheit darzustellen.<sup>36</sup> Mit der schrittweisen Darlegung der völligen Verschiedenheit ihrer Auffassungen über dies Verhältnis<sup>37</sup> sucht Peirce dem Risiko der „Schickungsirre“ auf inhaltlicher Ebene zu begegnen. Das Risiko, das auf der Beziehungsebene liegt, wird zum Beispiel in dem Briefwechsel von Peirce und Lady Welby auch zu minimieren versucht, durch die Suche nach einem passenden Ton, der den gesellschaftlichen Rangunterschieden einerseits und dem Unterschied in der philosophischen Kraft andererseits Rechnung trägt. In den ersten Briefen kann man nachvollziehen, wie einerseits angemessene Anrede- und Verabschiedungsformen gesucht werden<sup>38</sup> und andererseits der Ton immer weniger formelhaft höflich und immer persönlicher, vertrauter und freundschaftlicher wird.<sup>39</sup>

Die „Briefe über Philosophie weltweit“ haben diese Möglichkeiten der direkten Reaktion, der Einwände und des „Kreuzverhörs“ nicht und sollen sie nicht haben. Vielmehr wollen wir das Phänomen der „Schickungsirre“ mit seinen Risiken und Chancen zur vollen Entfaltung kommen lassen auf der Ebene der inhaltlichen Informationen, der Einschätzungen und Reflexionen wie auf der Ebene der Beziehung. Ein Beziehungsangebot ist ein „Brief über Philosophie weltweit“ sicher vor allem dann, wenn es um einen Brief aus einem Land geht, das man selber kennt, in dem man länger oder kürzer war, aus dem man vielleicht sogar kommt, zu dem Kontakte bestehen. Da können Reaktionen entstehen wie: „Wer ist das, der da schreibt, dass er das ausspricht, was ich immer im Untergrund habe brodeln hören?“ Oder auch: „Wer ist das, der da eine so verzerrte Perspektive auf die Situation eines Landes wirft, die sich nicht mit mei-

<sup>35</sup> Ebd., Brief an Lady Welby vom 2.12.1904.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., Brief von Peirce an Lady Welby vom 16.12.1904.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.: „But the direction of your work and mine are as different as they well could be.“

<sup>38</sup> Lady Welby zum Beispiel vergewissert sich im Brief vom 20.3.1904: „(Dear Mr. Peirce – (you have never told me whether I ought or ought not call you Dr.?) –“

<sup>39</sup> Auch in einem philosophischen Briefwechsel finden sich Äußerungen *über* Philosophie, verstanden als das Formulieren von Einschätzungen von Stilen und Besonderheiten des Philosophierens in verschiedenen Ländern. So schreibt Peirce in einem Zusatz zum Brief vom 1. Dezember 1903 an unsere Adresse: „There is too much German influence in this country, in every way. Their subjectivism is detestable & antipragmatical.“



ner Erfahrung deckt?“ Aber auch da, wo die Verhältnisse in Deutschland direkt oder indirekt kritisiert werden oder wo durch den Vergleich wieder neu auffällt, wie selbstverständlich uns unsere akademischen Praktiken geworden sind, kann ein Brief wie eine Aufforderung wirken, die Bedingungen des eigenen Philosophierens neu zu sehen oder zu gestalten.

## VI. Schluss

Hiermit ist die Reihe der „Briefe über Philosophie weltweit“ eröffnet und beginnt mit dem ersten Brief aus Spanien. Auf dem Hintergrund der im vierten Abschnitt skizzierten Entstehungsgeschichte des modernen Briefes formuliert, wollen wir mit unserem Projekt den Akzent weder auf den formellen Gebrauch des Briefes legen noch auf die Entwicklung eines Stils der Natürlichkeit wie bei Gellert, noch auch auf den ästhetischen Genuss der Salon-Lektüre und des Spiels mit der gemeinsamen Interpretation, sondern auf eine bestimmte *soziale Funktion* des Mediums. Die „Briefe über Philosophie weltweit“ sollen zu einer Darstellung der Situation und des Schicksals der Philosophie und der PhilosophInnen verschiedener Länder beitragen, sie sollen neue Diskussionen anregen, sie sollen Ideen importieren und exportieren, sie sollen Raum für politische Kritik an der institutionellen Lage der Philosophie schaffen, und sie sollen PhilosophInnen verschiedener Denktraditionen und Länder Möglichkeiten des gemeinsamen Denkens und der Vernetzung anbieten.

Mit der Auswahl des Briefes als Darstellungsform plädieren wir dafür, die gerade auch in Zeitschriften üblichen Formen philosophischen Schreibens (wieder) zu pluralisieren. Wir wollen in dieser Zeit erneuter Aufmerksamkeit auf die literarischen Formen der Philosophie mit dem Projekt der „Briefe über Philosophie weltweit“ einen Beitrag leisten zur Wiedergewinnung und Erneuerung literarischer Formen der Philosophie. Jeder unserer Briefe wählt für diese neue Form, „Briefe über Philosophie weltweit“ in einer Zeitschrift zu veröffentlichen, eine andere Variante und realisiert die im dritten Abschnitt vorgestellten Formmerkmale des Briefes und die Überschneidung mit anderen Darstellungsformen auf je eigene Weise. Jeder Brief ist ein Brief *über* Philosophie, und in manchen Briefen wird auch die Möglichkeit ergriffen, Philosophie *in* Briefen zu betreiben. Mit dem „Transport“ der Inhalte *durch* Briefe wollen wir die Chancen und den Reiz der Risiken betonen, die darin liegen, einen (Brief)text aus der Hand zu geben.

*Dr. Ingrid Vendrell Ferran, Philipps-Universität Marburg, Institut für Philosophie, Wilhelm-Röpke-Straße 6, 35032 Marburg*

*Dr. Katrin Wille, Philipps-Universität Marburg, Institut für Philosophie, Wilhelm-Röpke-Straße 6, 35032 Marburg*

## Abstract

Taking as a point of departure the thesis that philosophical content and stylistic form are internally related to each other, we explore in our text the possibilities enabled by the literary form of the letter. We begin with a brief description of the current situation of the academic philosophy around the world characterized by international migrations of thinkers and thoughts. In the second section, we highlight the importance of the literary form of the letter in the current background dominated by the canonical format of the paper. In the third and fourth sections we focus on the main features and current use of this literary form and examine its possibilities for philosophy. In the final section, we render plausible our thesis examining with different examples how is possible to write letters *about* philosophy and to do philosophy *in* and *through* letters.

## Der schwierige Umgang mit der Geschichte

### Ein Brief aus Spanien

Von VOLKER RÜHLE (Madrid / Hildesheim)

Die folgenden Überlegungen reflektieren Erfahrungen meiner Arbeit im spanischsprachigen Raum Europas und Lateinamerikas seit 1989 sowie eines längeren Gastaufenthaltes an der Universidad Autónoma in Madrid von 2005–2009, der ich durch Forschungen zur geschichtlichen Dimension der Europa-Idee weiterhin verbunden bleibe.

Die Wechsel zwischen In- und Ausland haben mir nicht nur beide Seiten in einem anderen, befremdenden Licht gezeigt, sondern auch diese Grenzziehung fragwürdig werden lassen. In den vielschichtigen Übersetzungsprozessen, die solche Übergänge stets implizieren, gründet mein Interesse für das Problemfeld der (Geistes-)Geschichte: Im Prozess der Übersetzung in andere und aus anderen Sprachen lässt sich dieses Feld nicht mehr als Kontinuum festhalten, dem sich unterschiedliche Geschichten ein- und zuordnen ließen, sondern es zeigt sich als ein Feld permanenter Veränderungen, das auch im Horizont der vermeintlich ‚eigenen‘ Tradition und Sprache unablässig neue Übersetzungen erheischt.

Bei diesem Licht besehen kann die Situation der Philosophie in Spanien auch heute, mehr als 30 Jahre nach dem Ende des Franco-Regimes, nicht angemessen thematisiert werden, ohne in die Schichten verschütteter geschichtlicher Erfahrungen von Bürgerkrieg und Diktatur vorzudringen. Deren Erbe und seine weitgehende kollektive Verdrängung manifestieren sich in den vielschichtigen politischen und gesellschaftlichen Konfliktlagen Spaniens, sie erschweren die Ausbildung einer modernen Zivilgesellschaft und mit ihr die nötige Transformation der veralteten Ausbildungssysteme. Selbst harmlos anmutende Reformansätze wie etwa die Einführung des Faches Sozialkunde an Schulen bleiben regelmäßig in ideologischen Grabenkämpfen politischer und klerikaler Kräfte stecken, hinter denen sich in mehr oder weniger modernisierten Gewändern nach wie vor die alten Fronten der „zwei Spanien“ abzeichnen: seine modernistischen Tendenzen und das reaktionäre Bündnis traditionalistischer und klerikaler Kräfte. Für die Philosophie in Spanien ist dies vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie nach einer langen Zeit der gesellschaftlichen Marginalisierung ihren Ort in der spätmodernen Gesellschaft ohne den Rückhalt einer konsistenten, geistesgeschichtlich und gesellschaftlich etablierten Tradition finden muss.

Im Verlauf der *transición*, dem mehr oder weniger friedlichen Übergang zur Demokratie nach Francos Tod im Jahre 1975, hat die spanische Philosophie in einer hochgradig politisierten Situation schnell Anschluss an die zeitgenössischen philosophischen Diskurse gefunden. Die evidenten Krisensymptome der anachronistischen Diktatur hatten bereits in den 1960er

Jahren zunehmende gesellschaftliche Konflikte provoziert und an den Universitäten einen Diskussionsbedarf freigesetzt, der eine breite Rezeption der zeitgenössischen europäischen Philosophie – zunächst vor allem ihrer marxistischen und analytischen Strömungen – begünstigte. Nach dem Ende des Regimes wurde dann auch der Weg frei für eine nachholende Rezeption der eigenen republikanischen, humanistischen und sozialistischen geistesgeschichtlichen Traditionslinien, sowie der Produktion der spanischen Exilanten, deren Einfluss sich in Lateinamerika entfaltet hatte. Doch in der Emphase des Neuanfangs und im Gefühl eines immensen Nachholbedarfes nach dem Ende der Diktatur blieben die wenigen Ansätze dieser Rezeption noch zu isoliert, um unter den Trümmern der franquistischen Ideologie zu einer Neubestimmung der eigenen Geistesgeschichte gelangen zu können. Diese Tatsache, die man heute zunehmend als Desiderat zu erkennen beginnt, hat noch kaum beachtete Implikationen, deren Reichweite über historische Rezeptionsprobleme hinausgeht. Denn ohne das kritische Bewusstsein der eigenen, wie auch immer problematischen und geschichtlich gebrochenen Tradition konnte sich auch an den Universitäten bis heute kein kollektives Bewusstsein und keine innerspanische Diskussionskultur ausbilden, in der sich die breite Rezeption der zeitgenössischen ausländischen Strömungen reflektieren und in eigene, nach innen und außen wirkende Ansätze übersetzen könnte. So präsentiert sich die Landschaft der Philosophie in Spanien als ein weitläufiges und sehr vielfältiges, aber auch parzelliertes und kaum durch Kommunikationswege erschlossenes Gebiet. Es gibt zwar eine Vielzahl philosophischer Zeitschriften, jedoch sind die meisten von ihnen an Universitäten gebunden und werden kaum überregional oder gar landesweit rezipiert. Da auch die Bibliotheken regional sehr unterschiedlich ausgestattet und ebenso wie der Buchhandel nicht miteinander vernetzt sind, ist es sehr schwer, einen Überblick über die durchaus reichhaltige philosophische Produktion in Spanien zu gewinnen. Mein Versuch, mich dem unübersichtlichen Terrain der Philosophie in Spanien zu nähern, zielt deshalb darauf ab, einige Themen und Motive, in denen sich Erfahrungen meiner Arbeit an spanischen Universitäten kondensieren, so zueinander in Beziehung zu setzen, dass sich daraus zumindest eine Skizze des dieser Landschaft eigenen Charakters ergibt.

## **I. Institutionelle Aspekte und ihre geschichtlichen Dimensionen**

Das traditionelle Verhaftetsein in regionalen Zugehörigkeiten ist in Spanien ein Erbe der Spannungen zwischen der Dominanz einer politischen Zentralmacht und den Gegenkräften heterogener regionaler Autonomiebestrebungen, welche die spanische Geschichte bis heute bestimmen. Diese Spannungen hatten unter der Franco-Diktatur regimekritischen Impulsen Raum geboten und nach dem Tod Francos auch die rasche Öffnung gegenüber dem Ausland begünstigt. Heute jedoch leisten sie eher regionalen Nationalismen Vorschub, welche die akademischen Arbeitsmöglichkeiten weitgehend auf die Herkunftsregion beschränken und die kulturelle und sprachliche Vielfalt Spaniens einer desaströsen Parzellierung auszuliefern drohen. Unabhängig von diesen spannungsreichen Rahmenbedingungen hat sich jedoch eine überaus vielfältige Rezeption der ausländischen, das heißt vor allem der deutschen, französischen und angelsächsischen Philosophie entwickelt. Ein reger, durch zahlreiche Fördermöglichkeiten begünstigter internationaler Austausch hat die institutionell eher geschlossenen spanischen Universitäten in ihren geistigen Ausrichtungen weit geöffnet, sodass es inzwischen wohl keine historischen und keine derzeit diskutierten aktuellen philosophischen Problemfelder gibt, die nicht auch in Spanien in Kenntnis des internationalen Diskussionsstandes bearbeitet würden.

Dieser Befund kann freilich nicht über den dringenden Reformbedarf des gesamten spanischen Ausbildungssystems hinwegtäuschen, dem weder intern noch auf politischer Ebene nennenswerte Reformansätze oder -konzepte entsprechen. In den früher ganz auf die Lehre ausgerichteten Universitäten bleiben die Räume für die Forschung und für übergreifende Debatten immer noch weitgehend der Selbstorganisation der Einzelnen überlassen, die sie mit den Lehrbelastungen und Examenskorrekturen eines stark verschulden Systems vereinbaren müssen. Eingeschränkt wird der Raum für Erneuerungen der Universitäten neben den politischen und institutionellen Beharrungskräften vor allem auch durch die ungebrochene akademische Endogamie und den traditionellen „clientelismo“ – bis auf sehr wenige Ausnahmen werden fast alle Professorenstellen aus der eigenen Universität besetzt –, deren Öffnung durch die Konkurrenz zwischen regionalen und zentralen politischen Kompetenzen, aber auch die dadurch geschaffenen Abhängigkeitsverhältnisse hoffnungslos blockiert wird.

Doch schwierige institutionelle Bedingungen sind kein Gradmesser für die Intensität philosophischer Reflexion. Nach wie vor ist Spanisch in Europa die Sprache, in die im Bereich der Geisteswissenschaften am meisten übersetzt wird. Neben der zeitgenössischen französischen und der deutschen Philosophie in allen ihren geistesgeschichtlichen Verzweigungen scheint der Einfluss der angelsächsischen Philosophie seit ihrer breiten Rezeption in den 1960er und 1970er Jahren etwas zurückgegangen zu sein. In dieser Zeit kam ihr vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Öffnung und Modernisierung des Franco-Regimes auch eine politische Bedeutung zu, wobei sich die analytische Philosophie mit ethischen Reflexionen verbunden hatte.<sup>1</sup> Aber trotz der überaus regen Auslandskontakte und vielfältiger Fördermöglichkeiten für Forschungsk Kooperationen und Studienaufenthalte dringt von der Produktivität der spanischen Philosophie nur wenig nach außen, und Übersetzungen moderner spanischer Philosophie in andere Sprachen sind – sieht man einmal von Klassikern wie Ortega y Gasset und Miguel de Unamuno oder die für Carl Schmitt bedeutsamen spätromantischen katholischen Denker Jaime Balmes und Donoso Cortés ab – vorerst noch rar.<sup>2</sup> Das hängt zunächst einmal sicherlich mit Sprachbarrieren und der Schwerkraft der deutschen, französischen und angelsächsischen Traditionen zusammen, die den Vorstellungsrahmen von ‚Zentrum und Peripherie‘ allzu nahe legen. Es hat aber auch tiefer liegende Gründe, die mit der marginalen gesellschaftlichen Rolle der Philosophie in Spanien im Verlauf der europäischen Moderne zusammenhängen. Im Schatten der absolutistischen Tendenzen eines langsam zerfallenden Großreiches lag Spanien im 18. Jahrhundert eher am Rande der europäischen Aufklärung. Aufklärerische Tendenzen, die sich stets gegen die Dominanz einer klerikal dominierten Spätscholastik behaupten mussten, konnten dabei keine konsistente, akademisch und gesellschaftlich etablierte Tradition ausbilden. Daher hat sich die philosophische Sprache in Spanien nicht als Wissenschaftssprache etabliert, sondern sie blieb enger mit der Alltagssprache verwoben, sodass ihre Begriffe vieldeutiger und die Grenzen zwischen diskursiver Rationalität und literarischen Schreibwei-

<sup>1</sup> J. Muguerza, Logik, Geschichte und Rationalität: Zu einer Selbstkritik der analytischen Vernunft, in: ders. (Hg.), Ethik aus Unbehagen, Freiburg 1991

<sup>2</sup> Vgl. zur Analyse dieser Situation A. Melzer-Titel, Modernität des Südens. Humanismus- und Renaissancebezüge als Argumentationsmuster in der Gegenwartsphilosophie Spaniens, Neuried 2003, 7–29. Ihre Arbeit ist die erste neuere umfangreiche Studie zur zeitgenössischen spanischen Philosophie. Übersetzungen zeitgenössischer spanischer Schriften neben dem in Anm. 1 genannten Titel sind zugänglich in: J. Muguerza, Ethik der Ungewissheit, Freiburg 1990; V. Rühle (Hg.), Beiträge zur Philosophie aus Spanien, Freiburg 1992; G. Bueno, Der Mythos der Kultur, Bern 1997, 1992; J. S. Martín (Hg.), Phänomenologie in Spanien, Würzburg 2005.

sen offener sind.<sup>3</sup> Deshalb ist im Grunde seit der Aufklärung und noch im 20. Jahrhundert der Essay die dominierende Darstellungsform der spanischen Philosophie. Man kann Dichtungen wie die von Cervantes, Antonio Machado, Jorge Guillén oder Luis Cernuda ebenso wenig aus dem Nachdenken über eine Philosophie in spanischer Sprache ausschließen wie die Romane, Theaterstücke und die Lyrik Miguel de Unamunos, die poetischen Texte Maria Zambranos oder die Essays und Zeitungsartikel von Ortega y Gasset: Mit ihnen hat sich die Philosophie über die politischen Beschränkungen wissenschaftlicher Diskurse hinaus eigene Kommunikationsformen erschlossen.

Bei diesem Licht besehen bieten der fehlende Druck einer begrifflich und institutionell etablierten Tradition und die marginale gesellschaftliche Stellung der Philosophie in Spanien durchaus auch Chancen, der philosophischen Überlieferung im Licht anderer historischer Erfahrungen neue Aspekte abzugewinnen. Anders als in ihren Herkunftsländern fungiert diese Überlieferung hier weniger als Horizont kontinuierlicher Traditions- und Identitätsbildungen, sondern eher als Gegenpol, an dem sich eigene Erfahrungen reflektieren und neu artikulieren können. Das mag sie auf der einen Seite zwar subjektiven Zugriffen verfügbarer machen, als dies in etablierten Forschungskontexten der Fall ist, öffnet sie auf der anderen Seite aber auch neuen Sichtweisen und beugt insbesondere der Gefahr einer Gerinnung der Überlieferung zur akademischen Fachterminologie vor. So bemisst sich philosophische Interpretation und Reflexion in Spanien beziehungsweise im gesamten spanischsprachigen Raum weniger an ihrem Beitrag für akademische Verwertungszusammenhänge als vielmehr an ihrer inneren Konsequenz und Überzeugungskraft: Interpretation wird weniger als ein Moment innerhalb eines etablierten wirkungsgeschichtlichen Kontinuums angesehen, sondern eher als Arbeit an seiner Differenzierung. In ihren kreativsten Momenten eignet deshalb der spanischsprachigen Rezeption der europäischen Geistesgeschichte ein Bewusstsein, das sich im Horizont der konsolidierteren geistesgeschichtlichen Traditionen seltener einstellt: das Bewusstsein, dass die Aneignung geschichtlicher Erfahrungen auch dort, wo sie im Medium einer vermeintlichen Kontinuität der ‚eigenen‘ Sprache stattfindet, immer auch ein Übersetzungsvorgang ist, der fremdes oder fremd gewordenes Terrain betritt – und sich dabei der Grenzen und Bedingungen der eigenen Perspektive bewusst zu werden hat. Anders als etwa in Deutschland ist die Tätigkeit des Übersetzens im Bereich der Philosophie daher ein durchaus essenzieller Bestandteil philosophischer Arbeit: Die meisten der mir bekannten spanischen Kolleginnen und Kollegen haben philosophische Werke vor allem aus dem Deutschen und Französischen ins Spanische übersetzt.

Sind literarische Schriftsteller und Intellektuelle in Spanien traditionell eher unter französischen Einflüssen sozialisiert, so ist für spanische Philosophen und Philosophinnen vor allem die deutsche Philosophie ein wichtiger Bezugspunkt. Die Klassiker des 20. Jahrhunderts Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Maria Zambrano oder Xavier Zubiri sahen in ihrer begrifflichen Strenge und systematischen Konsistenz einen Gegenpol, der zu den eigenen Erfahrungen und der eigenen Sprache in ein fruchtbares Spannungsverhältnis trat. Und für die Generation der nach dem Bürgerkrieg Geborenen war sie zudem ein geistiger Sozialisationsfaktor abseits der offiziellen Neoscholastik, welche die Universitäten dominierte. Ein großer Anteil der heute Lehrenden hat in Deutschland studiert oder geforscht, und die Anziehungskraft der klassischen deutschen Philosophie in allen ihren Verzweigungen auf Studierende ist unter diesem Einfluss nach wie vor groß. Da Fremdsprachen an den öffentlichen Schulen

<sup>3</sup> M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*; L. Sáez Rueda, Für ein „tragisches“ und „offenes“ Konzept von Rationalität, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 3, Berlin 1996, 343–361.

Spaniens jedoch nur eine sehr marginale Bedeutung haben und in der Regel neben Englisch keine zweite Sprache angeboten wird, könnte sich dies, trotz der wachsenden Nachfrage nach Deutsch an den Goethe-Instituten, allmählich ändern.

## II. Im Spannungsfeld von Eigenem und Fremdem: Das Beispiel Ortega y Gasset

Sicherlich öffnen und differenzieren sich nationale kulturelle Identitäten im Horizont spätmoderner Migrationsbewegungen und transkultureller Kooperationen in zunehmendem Maße, sodass sich nationale Zuschreibungen relativieren. Dennoch ist und bleibt Sprache über ihren instrumentellen Gebrauch und sprachpolitische Erwägungen hinaus eine Lebensform, in der sich kollektive Erfahrungsschichten ablagern, reflektieren und weiterentwickeln. Transkulturelle Erfahrungen bleiben daher, wenn sie denn über die bloße Aneignung und den Austausch von Expertenwissen im Rahmen einer akademischen *lingua franca* hinausgehen sollen, immer auf Übersetzungen und das heißt darauf angewiesen, die Spannung zwischen Eigenem und Fremdem zu reflektieren und ihre konstitutiven Zusammenhänge neu ausdifferenzieren.

Aufschlussreich für die Affinität der spanischen zur deutschen Philosophie, aber auch für ihre kulturellen Differenzen und ihre unterschiedlichen Denkstile sind in diesem Zusammenhang auch heute noch die Reflexionen Ortega y Gasset. In seinem 1934 geschriebenen „Vorwort für Deutsche“ reflektiert er seine philosophische Position in ihren Bindungen an ihren eigenen sprachlichen und kulturellen Horizont, um sich von hier aus an ein deutsches Publikum zu wenden, mit dessen kulturellen und philosophischen Horizonten er auf Grund langjähriger Studien und Forschungsaufenthalte bestens vertraut war.<sup>4</sup> Der Ausgangspunkt seines Philosophierens ist das individuelle, in seinen konkreten Umständen verhaftete leibliche Ich: „yo soy yo y mis circunstancias“ / „Ich bin ich und meine Umstände“, so lautet der berühmte Grundsatz, den er dem reinen *cogito* der cartesianisch inspirierten Aufklärung entgegensetzt. Von hier aus will Ortega die – wie er es sieht – monologische Entwicklung einer diskursiven und dezidiert wissenschaftlichen Philosophie auf ihre dialogischen Ursprünge zurückführen, in denen sich immer auch ein Ich mit bestimmten Erkenntnisinteressen unter bestimmten historischen und kulturellen Umständen mitteilt. In dieser Blickwendung Ortegass kommt eine für Spanien charakteristische Bindung an den Ort der Herkunft zum Ausdruck, dessen spanische Ausdrücke „tierra“ oder „pueblo“ sich mit ihren deutschen Äquivalenten „Erde“, „Heimat“ oder „Volk“ keineswegs angemessen erfassen lassen: Den zeitgenössischen Versuchen Heideggers, diese Begriffe auf seine Weise philosophisch zu benutzen, stand Ortega stets reserviert gegenüber. Denn in ihrer spanischen Version sind auch diese Begriffe vieldeutiger konnotiert und sie schließen andere geschichtliche Erfahrungen ein als ihre deutschen Entsprechungen. Sie sind im Spanischen eher der Ausdruck einer lokalen Verwurzelung, die sich in den nationalen Herrschaftsverhältnissen allzu oft nicht wiedererkennen konnte. Deshalb schwingt in ihnen immer auch das Bewusstsein einer geschichtlichen Außenseiterposition, des existenziellen Ausgesetztseins in unwägbareren Zeitläuften und durchaus auch eines gewissen Eigensinnes mit seinen anarchistischen Widerstandspotenzialen mit, die in der langen Dekadenz des spanischen Imperiums im Schatten von absolutistischer Monarchie und

<sup>4</sup> Geschrieben wurde dieses Vorwort für eine Neuauflage der deutschen Übersetzung seines Buches *La tarea de nuestro tiempo / Die Aufgabe unserer Zeit*, zu dessen Publikation es aber in der Zeit nach der nationalsozialistischen Machtergreifung nicht mehr kam. Es ist auf Deutsch abgedruckt in: J. Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*, hg. v. J. San Martín, Freiburg 1998, 229–287.

Inquisition reichen Nährboden fanden. Freilich bietet diese Verwurzelung in der „tierra“ der eigenen Herkunft immer auch Rückzugsmöglichkeiten aus geschichtlichen Verwicklungen in eine lokale Selbstbezüglichkeit. Gibt man deren Beharrungskräften nach – und dies ist auch eine der Wurzeln von Regionalismus und „clientelismo“ –, dann kann sich ein kollektives Bewusstsein nicht in geschichtlich offenen Prozessen ausbilden, sondern definiert sich eher aus natürlichen Gegebenheiten und bleibt auf sie beschränkt: Ortegas „Ich bin ich und meine Umstände“ ist daher so dialogisch und geschichtsoffen nicht, wie es aus dem Blickwinkel dieser Umstände den Anschein hat. Auch er ist keineswegs frei von dem in der spanischen Geistesgeschichte immer wieder virulenten „castizismo“, das heißt der Vorstellung der Eigenheit und Geschlossenheit einer autochthonen nationalen Kultur, die für ihn die Basis seiner Wahrnehmung des Fremden ist.

Im Horizont der historischen Besonderheiten Spaniens ergibt sich ein ganz anderer Erfahrungshorizont für Geschichte als unter den Bedingungen der früh industrialisierten bürgerlichen Gesellschaften Europas, und es lassen sich von hier aus die Spannungen ermessen, denen das heutige Spanien nach einer langen Diktatur zwischen starken traditionellen Bindungen und einer überstürzten nachholenden Modernisierung ausgesetzt ist. Charakteristisch für diesen Horizont ist in der Geschichte der spanischen Philosophie das, was Miguel de Unamuno im iberischen *fin de siècle* nach dem Verlust der letzten spanischen Kolonien im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert das „tragische Lebensgefühl“ genannt hat<sup>5</sup>: das melancholische Bewusstsein der irreversibel vergehenden Zeit, das sich in den Fortschrittskonnotationen der aufklärerischen Geschichtsphilosophien nicht wiedererkennen konnte und seinen Ort im Horizont der „Universalgeschichte“ nicht eindeutig zu bestimmen vermochte.

Unamunos religiös gefärbte Darstellung des tragischen Lebensgefühls übersetzt Ortega y Gasset in das Konzept einer individuell sich artikulierenden „lebendigen“ und geschichtlichen Vernunft.<sup>6</sup> Von hier aus versteht er sein Schreiben und Denken weniger als konstruktive Entfaltung von Theoremen denn vielmehr als einen Dialog, der sich mit den eigenen Umständen und seinem jeweiligen Adressaten modifiziert. Dabei entwickelt er ein Bewusstsein des Schreibvorgangs als des körperlich vollzogenen Ausdrucks einer sprachlich artikulierten Denkweise, der für ihre Mitteilungsform und ihre Gehalte keineswegs gleichgültig, sondern geradezu konstitutiv ist: Die Ausdrucksform einer Philosophie wird immer auch davon mitbestimmt, in welcher Sprache und auf Grund welcher in ihr sedimentierter geschichtlicher Erfahrungen man philosophiert. Bei diesem Licht besehen zeigt sein essayistischer Denkstil und der in Spanien auch heute noch gepflegte Wechsel zwischen diskursiver Theorie, Essay und Wortmeldungen in der Tagespresse durchaus keinen Mangel an „Exaktheit“ an, sondern er entspricht im Gegenteil exakt der Vielschichtigkeit eines philosophischen Diskurses, der seiner sprachlichen und kulturellen Implikationen sowie der geschichtlichen Dimension unverfügbar vergehender Zeit inne wird. Ortega weiß aber auch, dass sich hier Freiräume für Idiosynkrasien öffnen und sich die Beziehungen zwischen Philosophie, Literatur und Tagespublizistik auch bis zur Promiskuität verdünnen können. Deshalb erfährt er den szientistischen Rigorismus des Neukantianismus als eine wichtige Übung in methodischer und begrifflicher Disziplinierung, sieht aber auch seine Schattenseiten: die Erfahrungsarmut einer spezialisierten und reduzierten Gelehrsamkeit, der die philosophischen Leitfiguren zu historischen Größen geschrumpft sind, die der Vergan-

<sup>5</sup> M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida / La agonía del cristianismo*, Madrid 1983.

<sup>6</sup> Vgl. P. Cerezo, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: el trágico (Unamuno), el reflexivo (Ortega) y el especulativo (Zubiri)*, in: *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 19 (1998), 97–136.

genheit nichts mehr entgegensetzen und ihr keine eigenen Fortsetzungen abgewinnen kann, und die deshalb ihre Zuflucht beim Rationalitätsideal positiver Wissenschaften sucht.

### III. Ein Ausweg aus dem Gegensatz von Traditionalismus und Modernität: Die unterschätzte Philosophie Xavier Zubiris

Das von Ortega artikulierte Bewusstsein, dass menschliche Vernunft immer auch eine existenzielle Lebensäußerung ist, die mit einer unaufhebbaren Alterität der Welt koexistiert, hat seine Wurzeln in einer Eigentümlichkeit der spanischen Sprache und der in ihr sedimentierten geschichtlichen Erfahrungen: der Unterscheidung zwischen „ser“ und „estar“, in der sich das deutsche Wort „sein“ in seine Komponenten des Da- und Gegebenseins und des flüchtigen, ereignishaften Zustandes ausdifferenziert. Diese Unterscheidung birgt überaus interessante Überlegungen, die insbesondere der in Deutschland praktisch unbekannt, aber auch in Spanien wenig rezipierte und immer noch unterschätzte Schüler Ortegas, Husserls und Heideggers, Xavier Zubiri (1889–1983), für seine Philosophie fruchtbar gemacht hat. In der Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger, aber auch mit den neuesten Tendenzen der Naturwissenschaften gelangte Zubiri über die Entgegensetzung zwischen vitalen Lebensimpulsen und diskursiver Rationalität hinaus, die Ortega den Zutritt in historisches und kulturelles Fremdland erschwert hatte. Auch er geht von einer Kritik an den bewusstseinsphilosophischen Prämissen Husserls aus, deren Residuen er noch bei Heidegger aufspürt. Denn wenn man Sein als Gegebenheit oder auch mit Heidegger als ein Sich-Geben begreift, dann hat man es, so Zubiri, bereits auf ein vernehmendes Denken bezogen und als Sinn bestimmt. Ursprünglicher aber als das sinnhafte, sich dem Denken präsentierende Sein ist für ihn das Ereignis seiner „Realisierung“: der Prozess, in dem sich eine Beziehung zwischen Denken und Sein als eine zeitliche Konstellation erst bildet. Zubiri zielt mit diesem Begriff auf ein schöpferisches, in sich gegenläufiges Werden, in dem Sein zum ansprechbaren Sinn erst im Denken wird – und sich das Denken seinerseits unter dem Anspruch seines unverfügbaren Seins als zeitlicher Ort seiner Aktualisierung konstituiert. Sein realisiert sich im Denken und wird hier als sinnhaft erfahren, es erschöpft sich aber nicht in diesem Sinn, sondern umfasst auch dessen Genese und Veränderungen in der Zeit. Im Licht seiner Kritik an Heidegger gelangt Zubiri zu einem radikal zeitlichen Begriff von „Realität“, die sich jeder dualistischen Unterscheidung vom Denken entzieht: Als Verwirklichung im Denken und zeitliches Werden dieser Verwirklichung lässt sich Realität weder als Gegebenheit ‚jenseits‘ des Denkens erfassen noch auf Denkbestimmungen reduzieren. Mit dieser Verzeitlichung der Realität als ereignishafter Realisierung verändert sich auch der Begriff des Denkens, das für Zubiri weder ein intentionaler, auf Gegenstände gerichteter Akt noch das bloß passive Vernehmen eines „sich“ gebenden Seins ist, sondern „empfindendes“ (*sentiente*) Sein und aufnehmendes Denken, das seinerseits Sein in einem irreduzibel doppelten Sinn hervor-bringt und darin sinngebend ist.<sup>7</sup> Es geht Zubiri mit seinem Begriff einer „empfindenden Vernunft“ keineswegs nur darum, einer diskursiven Vernunft die Dimension des Gefühls hinzuzufügen und die Begriffe beider ansonsten unangetastet zu lassen. Vielmehr zieht er in seinem Begriff des empfindenden Denkens die beiden irreduziblen aktiven und passiven Dimensionen der Aktualisierung zeitlicher Realität in der Erfahrung zusammen, die sich auf keine Weise voneinander ablösen lassen, sondern einander bedingen und implizieren: Denken ist weder nur konstruktive Spontanei-

<sup>7</sup> X. Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Madrid 1980.



tät noch nur ein rezeptives Vermögen, sondern ein komplexes und vielschichtiges Ereignis der schöpferischen Aktualisierung von Sein. Es ist zugleich und in einem ein Aufnehmen zeitlicher Realität, deren Werden sich in ihm fortsetzt, und kreative Aktualisierung und Verwirklichung, ohne die es „Realität“ gar nicht gäbe: Damit entfaltet Zubiri das Denken in seine Dimensionen als empfindendes „Perzept“ (*percepto*), konstruktiver „Begriff“ (*concepto*) und fiktionale Verdichtung (*ficto*) von Sein. Diese drei Momente lassen sich im schöpferischen Vorgang der Aktualisierung von Sein nicht mehr voneinander trennen, denn in der Zeit ist das Denken immer schon seinskonstitutives Vermögen und veränderliche Seinsform zugleich.<sup>8</sup> Als ein schöpferisches, realitätskonstitutives und seinerseits von Realität bestimmtes Geschehen lässt sich Denken für Zubiri nicht mehr restlos auf ein vorausgesetztes Ich zurückführen und von diesem kontrollieren: Denn dieses Ich ist selbst bereits das Produkt geschichtlicher Ausdifferenzierungen. „Denken“ muss vielmehr als ein Spannungsfeld von Perzeptionen, Fiktionalisierungen und Konzeptualisierungen begriffen werden, in denen sich ein Ich nicht nur ausdrückt, sondern auch als zeitliches Sein konstituiert und differenziert: „Es geht“, so Zubiri in seiner spröden, aber überaus genauen Sprache, „nicht um das Bewusstsein ‚vom‘ Sein und auch nicht um den Akt der Erkenntnis (*intelección*) ‚von‘ Realität, sondern um die bloße ‚Aktualisierung‘ der Realität ‚in‘ der Erkenntnis und um die Aktualisierung der Erkenntnis ‚in‘ der Realität.“<sup>9</sup>

Ausgehend von Grundeinsichten Husserls und Heideggers, die er in die spanische Sprache übersetzt und in ihr transformiert, erschließt Zubiri der Philosophie eine neue Sprache, die auch im eigenen Land eher Befremdung ausgelöst hat. Denn in den vielfältigen Konflikten zwischen Modernismus und Traditionalismus in Spanien, denen er sich konsequent entzog, mussten auf der einen Seite die theologischen und metaphysischen Impulse des ehemaligen Jesuiten ebenso Befremden erregen wie auf der anderen Seite die phänomenologischen Bindungen und naturwissenschaftlichen Interessen seines Denkens. In der politisch aufgeladenen Atmosphäre nach dem Zusammenbruch des Franquismus, die sich in den 1980er Jahren in eine postmoderne Aufbruchstimmung auflöste und auch angesichts der Öffnung gegenüber den Hauptströmungen der westlichen Philosophie fanden seine spröden phänomenologischen Analysen der Konstitutionsproblematik im Spannungsfeld zwischen „Logos“ und „Realität“ kaum noch Resonanz. Man hat Zubiri, der sich konsequent jeglicher politischer Vereinnahmung entzog, immer wieder seine Distanz gegenüber den realen gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit vorgeworfen. Aber gerade seine Neubestimmung einer radikal zeitlichen „Realität“ öffnet diese auf die Insistenz einer Vergangenheit in ihr, welche die Gegenwart ihrerseits ermöglicht. Von hier aus lässt sich die „reale“, nicht schon der Perspektive der Gegenwart unterworfenen Vergangenheit nicht mehr einfach als historische Gegebenheit begreifen, die ‚hinter‘ der Gegenwart liegt und sich deren Aneignung darbietet: Vergangenheit – und diese Einsicht ist in Spanien auch heute immer noch brisant – wäre dann von ihrer Alterität aus und im Horizont der Möglichkeiten zu denken, die ihre jeweilige Aktualisierung in der Gegenwart vergisst oder verspielt.

<sup>8</sup> Den Begriff des „Perzepts“, der bei Zubiri bereits Ende der 1930er Jahre auftaucht, haben Gilles Deleuze und Félix Guattari auf ihre eigene, aber durchaus vergleichbare Weise bei ihrem Versuch ausgebildet, das Denken auf eine zeitliche, nicht gegenständlich fassbare Realität zu beziehen und von hier aus als schöpferisches Vermögen neu zu bestimmen: G. Deleuze u. F. Guattari, *Perzept, Affekt und Begriff*, in: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/M. 2000.

<sup>9</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982, 237 f.

#### IV. Neue Perspektiven auf die eigene Vergangenheit

Die Tatsache, dass die verzweigte Geschichte der Philosophie in spanischer Sprache auch im eigenen Land immer noch weitgehend *terra incognita* ist, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Begriffe von „Tradition“ und „Überlieferung“ in Spanien nach wie vor von einem rückwärtsgerichteten Traditionalismus besetzt sind, der bis heute den Bruch mit dem Franquismus nicht vollzogen hat. Außerdem verzögert der breite gesellschaftliche Konsens, die jüngste Vergangenheit nicht zu thematisieren, der die Bedingung eines mehr oder weniger konfliktlosen Übergangs zwischen Diktatur und Demokratie war, bis heute die vom Franquismus abrupt unterbrochene Ausbildung einer modernen Zivilgesellschaft, in der sich Reflexion als ein kollektiver Prozess etablieren könnte.

Der nach dem Ende des Regimes frei werdende Nachholbedarf an philosophischer Diskussion und Rezeption, der bereits seit den 1960er Jahren zur Rezeption der aktuellen Tendenzen der marxistischen und der analytischen Wissenschaftsphilosophie, des Strukturalismus, von Phänomenologie, Kritischer Theorie und Hermeneutik geführt hatte, bot Interessen an der eigenen, vom Franquismus ausgebeuteten und verschütteten Tradition nur wenig Nährboden. Deshalb ist die inzwischen als akademische Disziplin formierte und konsolidierte Philosophie in Spanien, wie es der Madrider Philosoph José María Ripalda formuliert, nach wie vor „eine Philosophie ohne Vergangenheit“.<sup>10</sup> Aber es gibt heute, zwei Generationen nach dem Ende der Diktatur, zunehmende und vielfältige, wenn auch immer noch vereinzelt Ansätze in Spanien, der verschütteten Vergangenheit habhaft zu werden. Auf dem Feld der Philosophie sind hier vor allem die Projekte einer Rekonstruktion der weitgehend in Vergessenheit geratenen liberalen und linken spanischen Traditionslinien von den Anfängen der Aufklärung bis zu den Vertretern des spanischen Exils unter Franco zu nennen. Bedeutsam sind diese Rekonstruktionsbemühungen nicht zuletzt auch deshalb, weil sie Lateinamerika als wichtigsten Zufluchtsort der Exilanten einbeziehen und von hier aus neue geschichtliche Dimensionen einer Philosophie in spanischer Sprache entdecken. Hervorzuheben sind unter diesen Projekten – und dabei bin ich mir dessen bewusst, dass es in Spanien keinen Aussichtspunkt gibt, von dem aus sich die gesamte Landschaft überblicken ließe – zunächst das monumentale, sieben Bände umfassende Werk von José Luis Abellan, *Historia Crítica del pensamiento Español*, das in minutiösen Studien die Geistesgeschichte auf der iberischen Halbinsel seit Seneca rekonstruiert. Neben den wissenschaftlichen Stiftungen, die sich der Edition und Rezeption moderner Klassiker wie Ortega, Zubiri oder Zambrano widmen, ist auf universitärem Gebiet vor allem auch die Zeitschrift „Revista de Hispanismo Filosófico“ zu nennen, die von Forschungszentren beziehungsweise eigenen Departments für spanische Philosophie an den Madrider Universitäten Complutense und Autónoma sowie der Universität Salamanca getragen wird. Sie versteht sich als Forum für eine philosophische Selbstverständigung, die den gesamten spanischen Sprachraum umfasst und neben der historischen Forschung und Neuerschließung vergessener Texte intensive Kooperationskontakte nach Lateinamerika pflegt. Eine Gruppe von Forschern in Granada um den Philosophen Pedro Cerezo widmet sich insbesondere dem Werk Xavier Zubiris, und Cerezos 2004 erschienenes Buch *El mal del siglo* analysiert die Krise und die Konflikte zwischen Aufklärung und Romantik, die in Spanien an der Schwelle zum 20. Jahrhundert ausbrachen, aus dem Blickwinkel spätmoderner Krisensymptome. Die in Oviedo angesiedelte „Fundación Gustavo Bueno“ und die Biblioteca Saavedra Fajardo an der Universität Murcia publizieren auf ihren Webseiten bislang unzugängliche Texte der spa-

<sup>10</sup> J. M. Ripalda, Spanische Philosophie: Eine Philosophie ohne Vergangenheit, in: V. Rühle (Hg.), Beiträge zur Philosophie aus Spanien, a. a. O., 235–250.

nischen und lateinamerikanischen Philosophiegeschichte. Auch sie verstehen sich als Foren für die Reflexion über eine Philosophie in spanischer Sprache, welche auch ihre zeitgenössischen Entwicklungen einbezieht.<sup>11</sup>

Solche zunehmenden Bemühungen um die Rekonstruktion eines geschichtlich reflektierten Selbstverständnisses des Philosophierens in spanischer Sprache stellen heute in ihrer Konsequenz auch das Problem, den Begriff geschichtlicher Identitäten und Differenzen über nationale Zuschreibungen und Traditionsbildungen hinaus neu zu denken. Die Geschichtsvergessenheit des modernen Spanien verweist nämlich auch auf die Geschichtslosigkeit der viel beredeten „europäischen Identität“, die auch in dieser Hinsicht ein stabilisierender Faktor in der spanischen Modernisierung und Demokratisierung der letzten Jahrzehnte gewesen ist. Als ökonomische Tatsache und als politisches Projekt konzipiert, entbehrt auch sie immer noch des Bewusstseins ihrer geschichtlichen Ungleichzeitigkeiten, Brüche, Differenzen und unverarbeiteten, unter nationalen Mythenbildungen begrabenen Wunden und Konflikte.

Man muss bei der Rekonstruktion der geschichtlichen Konturen einer Philosophie in spanischer Sprache durchaus nicht so weit gehen, von einer spezifischen „Modernität des Südens“ zu sprechen und ihr, wie dies seit Ortega immer wieder geschieht, im Gegenzug zur cartesianisch inspirierten Moderne das Konzept einer offenen, narrativen und dialogischen Subjektivität zuzuordnen.<sup>12</sup> Auch wenn diese Überlegungen in der europäischen Geistesgeschichte durchaus aufschlussreiche Anhaltspunkte finden, so bergen sie doch zugleich – ähnlich wie schon Ortegas Begriff der in ihren Umständen verhafteten Subjektivität, auf den sie zurückgreifen – die Gefahr, geschichtliche Entwicklungen und Zusammenhänge räumlichen Zuordnungen und Abgrenzungen zu unterwerfen, unter denen sich dann nur ein vereinfachtes Bild von einer derart mit konstruierten ‚Modernität des Nordens‘ gewinnen ließe. Weiterzudenken wäre aber jedenfalls der Hinweis, dass eine Geistesgeschichte der europäischen Moderne über die Genese des rationalistischen Wissenschaftsideals hinaus bis zu dessen weit verzweigten Wurzeln in der arabisch-jüdisch-christlichen Koexistenz auf der iberischen Halbinsel vordringen müsste, die mit der Konstitution des katholischen Spanien am Ende des 15. Jahrhunderts ihr definitives Ende fand. Von hier aus könnte dann in der Tat neues Licht auf den Begriff einer europäischen „Moderne“, die geschichtliche Komplexität ihrer Idee von Wissenschaft und ihre allzu geläufig gewordenen Grenzziehungen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Kunst fallen.

*PD Dr. Volker Rühle, Universität Hildesheim, Institut für Philosophie / Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Filosofía, Spanien*

<sup>11</sup> Vgl. Zum Beispiel F. Vázquez García, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963–1990)*, Madrid 2009. Weitere Informationen finden sich unter den Internetadressen [www.fgbueno.es](http://www.fgbueno.es), [www.ahf-filosofia.es](http://www.ahf-filosofia.es), <http://saavedrafajardo.um.es>. Zusätzliche Hinweise gibt der Forschungsüberblick von A. Melzer-Titel, *Modernität des Südens*, a. a. O., 18–28.

<sup>12</sup> Vgl. C. Thibaut, *Komplexes Subjekt, narrative Identität, Modernität des Südens*, in: *Ethik des Unbehagens*, A. Otiz-Osés, *Der Sinn (in) der spanischen Philosophie*, in: *Beiträge zur Philosophie in Spanien und sowie die Arbeit von A. Melzer-Titel*, a. a. O.

### **Abstract**

The essay condenses experiences of my work in Spanish universities in a constellation of five topics: 1. The actual situation of philosophy in Spain, 2. Her historical dimension, 3. The corresponding style of philosophical writing by the example of Ortega y Gasset, 4. Beyond the tension of traditionalism and modernity: the underestimated philosophy of Javier Zubiri, 5. Perspectives.

## BRIEFE ÜBER PHILOSOPHIE WELTWEIT

Die Rubrik *Briefe über Philosophie weltweit* ist mit der vorletzten Ausgabe dieser Zeitschrift eröffnet worden. In unserem Text zum Auftakt *Form und Inhalt. Möglichkeiten der Briefform für die Philosophie* haben wir die Vorstellung des konkreten Projektes, seine Ziele und Hintergründe mit einer Reflexion auf die Briefform verbunden. Die Briefform ist eine der klassischen literarischen Formen der Philosophie, die heute kaum mehr gebraucht oder gar weiterentwickelt wird, sondern eher in Randgebiete des akademisch Ernstzunehmenden abgedrängt ist. Wenn im Rahmen der Philosophie der Literatur auch über die Briefform nachgedacht wird, gibt es kaum AutorInnen, die davon Gebrauch machen. Im Gegenteil, es ist in der heutigen akademischen Philosophie eine Standardisierung der philosophischen Schreibweisen zu bemerken. Für den philosophischen Umgang mit der Briefform dagegen ist das Spiel mit den Parametern der lebensweltlichen Praxis des Briefeschreibens von einem Ort zum anderen kennzeichnend. Ein Spielraum eröffnet sich zwischen der Intimität des Briefes (er ist in der Regel an einen Adressaten gerichtet) und seiner potenziellen Öffentlichkeit (er kann weitergegeben werden auch in Hände, die dem Absender nicht angenehm sind), zwischen der Subjektivität des Briefes (in dem subjektive Erfahrungen berichtet werden und auf die spezifischen Umstände des Gegenübers Bezug genommen wird) und der Sachlichkeit mancher Beschreibungen oder Erklärungen. In Zeitschriften oder in Buchform abgedruckte Briefe oder Briefe, die einen fiktiven Absender oder Adressaten haben (wie die Briefe Senecas), oder solche, in denen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, die aber dabei ganz auf den Verständnishorizont des Gegenübers und dessen individuelle Eigenheiten ausgerichtet sind (wie zum Teil bei Leibniz), geben Zeugnis von den Möglichkeiten, diese Spielräume zu nutzen.

Es ist uns nun ein Anliegen, mit diesem Projekt die Briefform und die ihr eigenen Spielräume wieder aufzunehmen. Deshalb haben wir unsere Autorinnen und Autoren explizit ermuntert, die Briefform zu verwenden und die Möglichkeiten, die wir in unseren Auftaktüberlegungen beschrieben haben, zu nutzen. Julia Jansen hat dieses Angebot mit ihrem Brief aus Irland angenommen. Wir haben die Chance, in ihrem Brief viel Erhellendes über die Situation der Philosophie in Irland wie auch, durch einen kritischen Blick von außen, über uns selbst zu erfahren.

Der Brief aus Irland ist der zweite von sechs Briefen, die in dem ersten Zyklus des Projektes aus sechs verschiedenen europäischen Ländern beziehungsweise über diese Länder geschrieben werden. Irland soll in dem Projekt bei aller Besonderheit der philosophischen Geschichte und Gegenwart auch repräsentativ für ein Land im Westen Europas wie für ein kleines Land in Europa sein, deren Schicksal es ist, leicht im Schatten der größeren Nachbarn übersehen zu werden.

*Ingrid Vendrell Ferran und Katrin Wille, Marburg*

## Brief aus Irland

Liebe LeserInnen!

Mit großer Freude schreibe ich Ihnen aus Irland – Freude auch darüber, dass das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* zeigt, dass es in Deutschland Interesse an der Philosophie, dem Philosophieren und dem Arbeitsalltag von PhilosophInnen in anderen Ländern gibt. Um ehrlich zu sein, habe ich bei der einen oder anderen meiner vielen Begegnungen mit in Deutschland lebenden und arbeitenden KollegInnen den Eindruck gewonnen, dass solches Interesse nicht sonderlich stark verbreitet ist. Das Selbstverständnis und auch zuweilen Auftreten einiger deutscher PhilosophInnen als Vertreter, wenn nicht Erben der großen deutschen Philosophie und als Kinder einer Nation von ‚Dichtern und Denkern‘, amüsiert mich manchmal und kann mich auch, wenn auch seltener, ein wenig verärgern. Ein paar Mal war es mir, als im Ausland lebender deutscher Philosophin, auch schon mal peinlich – sozusagen *per associationem*. Wie anders es doch ist, in einem Land wie Irland zu arbeiten, das – trotz einiger namhafter Philosophen, zum Beispiel George Berkeley und Edmund Burke (mehr von gleichem Kaliber und Bekanntheitsgrad gibt es nicht, und selbst diese zwei werden oft für Briten gehalten) – keine namhafte nationale philosophische Tradition von internationaler Bedeutung, wie etwa im deutschen, französischen oder englischen Sinne, aufzuweisen hat. Ausruhen auf den Lorbeeren der Vorväter kann man sich da nicht. Mehr noch: Die von Leid, Entbehrungen und Unterdrückung durch die englischen Kolonialherren sowie von der katholischen Kirche geprägte Geschichte führt zu äußerster Vorsicht, was unumstößliche Wahrheiten und erste Prinzipien angeht. Solche ausgeprägte Skepsis gegenüber allem Dogmatischen ist für die heute in Irland praktizierte Philosophie charakteristisch. Sie sorgt unter anderem dafür, dass die philosophische Landschaft Irlands weitaus pluralistischer ist als die manch anderer europäischer Länder – ein großer Vorzug, der einige institutionelle Schwächen und kulturelle Schwierigkeiten (davon unten mehr) oft wettmachen kann.

Meine Freude über das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* resultiert also nicht so sehr aus dem persönlichen Bedürfnis nach heimischer Aufmerksamkeit – obwohl dies nach, mit wenigen Unterbrechungen, fast sechzehn Jahren im Ausland nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann –, sondern vor allem aus der genuin philosophischen Bedeutung, die ich dieser Art von Interesse und Austausch beimesse. In diesem Punkt bin ich in der heutigen pluralistischen Philosophie Irlands schon lange heimisch geworden.

Seit 2002 arbeite ich am Philosophischen Institut des University College Cork an der Südküste Irlands. Als ich die Stelle antrat, hatte ich gerade meine Dissertation eingereicht, nachdem ich seit 1996 an der Universität Stony Brook (New York) im PhD-Programm studiert hatte. Ich war nach der Zwischenprüfung in Tübingen in die USA gegangen, ursprünglich nur für ein Jahr zum Studienaustausch. Beeindruckt von der Breite, Vielfalt und Qualität des strukturierten Studienangebots für Doktoranden in der nordamerikanischen „graduate school“, entschloss ich mich während dieses Jahres, in Stony Brook zu bleiben und, statt mit einem deutschen Dokortitel, mit einem nordamerikanischen PhD abzuschließen. Meine Entscheidung war von philosophischer Neugier und vielleicht auch einem gewissen Befreiungsdrang geleitet. Daran dass sie auch berufliche Konsequenzen haben würde, habe ich damals nicht gedacht, schon allein deswegen, weil ich nicht damit rechnen konnte, jemals eine Stelle in der Philosophie zu ergattern.

Dass mir eben diese Entscheidung bei meiner Bewerbung am University College Cork zu Gute kommen sollte, ist für die gegenwärtige philosophische Ausrichtung Irlands bezeichnend. Die Kombination von solidem deutschen philosophischen Grundstudium (inklusi-

ve Latinum und Graecum nebst griechischer und deutscher Philosophiegeschichte, wie es in Tübingen üblich war) und nordamerikanischer professioneller Graduate School (inklusive weitgefächerter Lehr- und Verwaltungserfahrung, die in Stony Brook fester Bestandteil der akademischen Ausbildung von DoktorandInnen ist) war dem Besetzungskomitee sehr willkommen. Ähnlich ist Irland geographisch, ökonomisch und kulturell, aber eben auch philosophisch irgendwo zwischen dem Angloamerikanischen und Kontinentaleuropäischen platziert – Quine, Putnam und die Churchlands sind hier genauso einflussreich wie Kant, Husserl und Habermas oder Locke, J. S. Mill und Bernard Williams. Kompliziert wird diese Ausrichtung immer noch durch eine komplexe und zum Teil problematische Beziehung zum heutigen engen Nachbarn und einstigen Kolonialherren Großbritannien. Diese sorgt auf der einen Seite dafür, dass Irland sehr offen ist für Anregungen aus den USA oder dem europäischen Festland (Widerstand ist immer noch geboten, allerdings hat man heute die Möglichkeit, ihn als Unabhängigkeit zu leben). Auf der anderen Seite aber wird Großbritannien immer noch in vielerlei Hinsicht als unumgänglicher Standard anerkannt (Widerstand ist immer noch vergebens, allerdings hat man heute die Möglichkeit, seine Vergeblichkeit als reife und freie Entscheidung zur Kooperation zu präsentieren). Dies gilt sowohl philosophisch als auch akademisch, das heißt institutionell (siehe unten).

Neben diesen größtenteils historisch bedingten Faktoren hat sich aber in den letzten Jahren auch ein völlig neuer und zukunftsweisender Blick entwickelt, nämlich der auf fernöstliche Kulturen und Denkrichtungen: Konfuzius, Zhuangzi, Nishitani und andere gehören jetzt (fast schon) selbstverständlich auch zum Kanon. Wie die Einflüsse aus Europa, USA und Großbritannien ist auch der zunehmende Einfluss aus dem fernen Osten nicht ganz unabhängig von anderen gesellschaftlichen Faktoren. Seit sich Irland, vor allem wirtschaftlich, verstärkt für China, Japan und Indien interessiert, findet sich auch institutionelle Unterstützung für die Lehre von Philosophien dieser Kulturen und sogar für Forschungsschwerpunkte in interkultureller Philosophie (siehe unten).

Als ich 2002 ankam, hatte ich von all dem natürlich keine Ahnung. Es war mir einfach nie in den Sinn gekommen, dass mich meine Stellensuche nach Irland bringen würde. Von Cork als Stadt hatte ich noch kaum gehört, vom University College Cork (UCC) schon gar nicht – bis ich die Ausschreibung sah: Gesucht wurde jemand, der oder die sich sowohl auf Kant als auch auf Husserl spezialisiert hatte. So eine Stellenausschreibung sieht man nicht häufig. Wie ich aber später feststellen sollte, war sie für Irland in mindestens zweierlei Hinsicht typisch: Das hohe Ansehen und große Interesse, das deutsche Philosophie hier genießt, wie auch das überraschend zwanglose Zusammennehmen von kantischen und phänomenologischen Ansätzen, klangen hier schon an. Für ein umfassenderes Verständnis der philosophischen Landschaft Irlands braucht es aber erst einmal einen kurzen Blick in die Geschichte.

Die akademische Geschichte Irlands beginnt mit dem Trinity College Dublin (TCD). Es wurde 1592 von Queen Elizabeth gegründet und ist bei weitem die älteste Universität Irlands. Allerdings waren katholische Iren nicht immer zugelassen. Als sie es schließlich wurden (seit 1793), drohten ihnen ihre eigenen Bischöfe mit Exkommunikation, sollten sie sich am protestantischen Trinity College einschreiben, ohne dass ihnen vorher eine besondere Dispensation erteilt worden war. (Es dauerte bis 1970 (sic!), bis sich der damalige Erzbischof von Dublin entschloss, diese Regelung aufzuheben.) Wohl auch um die katholischen Untertanen nicht gänzlich an den päpstlichen Einfluss zu verlieren, entschied sich schließlich Queen Viktoria, Universitäten für die katholische Jugend Irlands zu gründen. So entstanden im Jahre 1845 Queens College Cork, Queens College Galway und Queens College Belfast. Die Gründung der Catholic University of Ireland (heute University College Dublin, UCD) folgte 1854. Heute umfasst die 1908 gegründete National University of Ire-

land (NUI) fast ein Dutzend Universitäten und Colleges. An fast allen wird Philosophie als Studienfach angeboten.<sup>1</sup>

Während im einst protestantischen Trinity College, das immer noch von der NUI unabhängig ist, aus historischen Gründen der Empirismus und dann die angloamerikanische analytische Philosophie lange dominierte, wurden die philosophischen Institute in den verschiedenen Konstituenten der NUI und in den katholischen Colleges lange von Thomisten beherrscht. Das katholische Philosophiecurriculum basierte auf der thomistischen Direktive, den katholischen Glauben durch Vernunft zu unterstützen. Traditionell waren die Religionsphilosophie, Scholastik und im weiteren Sinne katholische Philosophie Eckpfeiler dieses Curriculums. (An der Queens University Belfast gab es sogar bis vor wenigen Jahren zwei philosophische Fakultäten: „the school of philosophical and anthropological studies“ und „the department of scholastic philosophy“.) Seit dem 20. Jahrhundert beinhaltet es dann auch Forschung und Lehre in der kontinentalen Philosophie. Deutsche und auch französische Philosophie wurden als den Prinzipien und Anliegen des katholischen Glaubens näher liegend empfunden, was durch enge Beziehungen und akademischen Austausch mit katholischen Universitäten auf dem europäischen Kontinent und in den USA – insbesondere mit Leuven und Notre Dame – noch verstärkt wurde. Die britisch orientierte analytische Philosophie wurde größtenteils TCD und den protestantisch orientierten Universitäten Nordirlands überlassen. Es fand sich also eine ähnliche „Arbeitsteilung“, wie wir sie auch aus den USA kennen, wo bis vor nicht allzu langer Zeit Zentren für Kontinentalphilosophie verstärkt an katholischen Universitäten zu finden waren.

Heute sind diese Unterscheidungen zwar noch zu spüren, aber eben nur noch als Tendenzen. So habe ich mich in meiner Anfangszeit lange gewundert, warum es im kleinen Irland sowohl eine Irish Philosophical Society als auch einen Irish Philosophical Club gibt. Schließlich fragte ich einen irischen Kollegen, der mir – beinahe im Flüsterton – erklärte, dass die Society ‚eher katholisch‘ und institutionell an die NUI gekoppelt (also kontinentalphilosophisch) sei, während der Club ‚eher protestantisch‘ und in TCD verankert (also analytisch) sei. Trotz dieser Spuren dogmatischer Altlasten ist die heutige irische Philosophielandschaft, vor allem im Kontrast zur britischen (wo analytische Ansätze noch viel stärker dominieren als in den USA), pluralistisch und bemerkenswert unideologisch. Sie umfasst analytische und kontinentale, angloamerikanische und europäische, westliche und – seit einigen Jahren – sogar ostasiatische Ansätze. Die postkoloniale Ablehnung im doppelten Sinne des Wortes ‚herrschender‘ Meinungen hat hier Gutes bewirkt, und die Abkehr vom katholischen Dogmatismus hat das Ihrige zur Pluralisierung beigetragen. Gerade das Fehlen einer international bekannten und imponierenden eigenen Tradition und die berechtigte Angst vor gedanklicher Insularität gehören zu den Faktoren, die den irischen Pluralismus begünstigt haben. Hinzu kommt, dass eine beträchtliche Zahl von in Irland arbeitenden PhilosophInnen aus dem Ausland stammen und sich schon allein deshalb implizit oder explizit der Bedeutung kultureller Kontexte und Unterschiede bewusst sind. In meinem eigenen Institut am University College Cork findet

<sup>1</sup> Unabhängig von der NUI sind immer noch Trinity College Dublin, Dublin City University (1989 gegründet) und die University of Limerick, die 1972 als National Institute for Higher Education begann und 1989 Universitätsstatus erlangte. An der Dublin City University wie auch an der University of Limerick wird Philosophie als eigenes Studienfach nicht angeboten. Allerdings hat das Mary Immaculate College Limerick, das seit einigen Jahren eng mit der University of Limerick verbunden ist, ein philosophisches Institut; und an der Dublin City University haben Studenten die Möglichkeit, Lehrveranstaltungen in Philosophie und Ethik im Rahmen anderer Programme zu belegen (zum Beispiel in Health & Society, Psychotherapy etc.).



sich zum Beispiel unter acht (sonst deutschen, italienischen, britischen und amerikanischen) MitarbeiterInnen nur eine Irin.

So fallen dann pluralistische und interdisziplinäre Projekte auf sehr fruchtbaren Boden. Anspruchskämpfe um die ‚wahre‘ Philosophie, wie sie in anderen Ländern üblich sind, finden hier so gut wie nicht statt. Vorträge und Diskussionsbeiträge werden in der Regel individuell und nicht als Exempel eines philosophischen Stils oder Ansatzes kritisiert. Außerdem ist es durchaus üblich, mehrere Methoden zu kombinieren. In UCC hat sich in den letzten Jahren sogar ein ausdrücklich komparatistischer Schwerpunkt herausgebildet: Studenten wie auch Doktoranden werden hier sowohl in westlichen (kontinentalen und analytischen) als auch in fernöstlichen (vor allem japanischen und chinesischen) Philosophien ausgebildet. Allerdings ist die Kombination von analytischen und kontinentalen Ansätzen auch an anderen Universitäten gang und gäbe. Das eher analytisch orientierte Trinity College und das eher kontinental orientierte UCD zum Beispiel haben inzwischen ihre Doktoranden in einem interinstitutionellen ‚Dublin Graduate Philosophy Programme‘ zusammengefasst. Und die internationale ‚Theory and Philosophy Summer School‘ (TAPSS), die von der School of Sociology and Philosophy in UCC für Doktoranden in den Geistes- und Sozialwissenschaften aus der ganzen Welt organisiert wird und jährlich im Blackwater Castle bei Cork stattfindet, fügt der komparatistischen noch eine starke interdisziplinäre Dimension hinzu.

Die Geschichte der irischen Rezeption deutscher Philosophie war nicht immer unproblematisch. Die Philosophie Kants wurde Mitte des 19. Jahrhunderts am Trinity College eingeführt und erfreute sich zuerst schnell großer Beliebtheit (der Kantübersetzer J. C. Meredith war Student am Trinity College). Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Kant von Hegel abgelöst, bis sich Trinity in den dreißiger Jahren seiner empiristischen Wurzeln erinnerte und sich wieder auf die Berkeley-Forschung besann. An den katholischen Universitäten stieß die kantische Philosophie zunächst auf hartnäckige ideologische Schwierigkeiten. Noch 1906 warnte Professor J. F. Hogan öffentlich vor Kant, dessen Philosophie seiner Meinung nach „in einigen ihrer zentralen Prinzipien auf subtilste und gefährlichste Weise den Grundstock für Skeptizismus und Unglauben“ legte und außerdem „inkompatibel mit der Gesamtstruktur katholischen Glaubens“ war.<sup>2</sup> Doch als die katholischen Universitäten Anfang der siebziger Jahre im Rahmen der so genannten „gentle revolution“ ihre Curricula modernisierten, wurden Kant, Hegel und der deutsche Idealismus schnell zu wichtigen Bezugspunkten. Heute ist, wie schon erwähnt, das Interesse an deutscher Philosophie verhältnismäßig hoch. Die kantische Philosophie und die Philosophie des deutschen Idealismus, die deutsche Phänomenologie und die Philosophie der Frankfurter Schule haben in Lehre und Forschung einen hohen Stellenwert. An allen Universitäten gehören sie zum Unterrichtskanon. Zu den ordentlichen Professoren mit Spezialisierungen in deutschsprachiger Philosophie gehören etwa Dermot Moran, UCD (Husserl); Brian O’Connor, UCD (Hegel und deutscher Idealismus); Maeve Cooke, UCD (Habermas); Paul Crowther, NUI Galway (Kant); Graham Parkes, UCC (Nietzsche und Heidegger); und Peter Simons, TCD (Deutsche und Österreichische Logik und Ontologie).

Von allen philosophischen Instituten Irlands sind die in TCD, UCD, UCC und NUI Galway (NUIG) am stärksten auf Forschung ausgerichtet. Andere Colleges unterrichten in der Regel auch Kurse in Philosophie oder Kurse mit philosophischen Themen (wie zum Beispiel Ethik, Religion, Kulturwissenschaften), sind aber eher als Lehr- denn als Forschungsinstitute

<sup>2</sup> J. F. Hogan DD, *Irish Catholics and Trinity College, Dublin 1906*, 107 f. (meine Übersetzung).

konzipiert.<sup>3</sup> Neben den an allen ‚philosophy departments‘ Irlands breit gefächerten Lehrangeboten und trotz der generell pluralistischen Forschungsprofile lassen sich doch bestimmte ‚signature areas‘ für jedes Forschungsinstitut ausmachen. So steht TCD, wie gesagt die traditionsreichste unter den irischen Universitäten, vor allem für analytische Metaphysik, Sprachphilosophie und Logik sowie für Philosophie der Antike (insbesondere Platon). An der ‚school of philosophy‘ in UCD (mit fünfzehn ‚lecturers‘ und ‚professors‘ das größte philosophische Institut Irlands) bilden dagegen der Deutsche Idealismus, die Phänomenologie sowie die kritische Philosophie und Sozialphilosophie der Frankfurter Schule eindeutige Forschungsschwerpunkte, die hier bemerkenswerterweise mit einer ebenso stark vertretenen analytischen Ausrichtung zusammenkommen. Ein wieder anderes Profil findet sich am philosophischen Institut in UCC, das sich durch einen komparatistischen Ansatz auszeichnet und als eins der wenigen Institute weltweit nicht nur westliche (kontinentale und analytische), sondern auch ostasiatische Philosophie anbietet. In NUIG sind Kunst- und Kulturphilosophie (insbesondere die visuelle Ästhetik), aber auch Bioethik (das einzige Forschungszentrum für Bioethik in Irland ‚COBRA‘ ist hier beheimatet) und professionelle Ethik stark vertreten. Und schließlich möchte ich noch die Queens University Belfast erwähnen. Als nordirische Einrichtung ist sie zwar Teil des Systems des Vereinigten Königreiches von Großbritannien und Nordirland. Allerdings bestehen die traditionellen Bindungen mit den Schwesteruniversitäten in der Republik Irland noch immer (siehe unten, ‚Philosophical Club‘ und ‚Royal Irish Academy‘). Heute ist das philosophische Institut an der Queens University Teil der ‚School for Politics, International Studies and Philosophy‘. Lehre und Forschung liegen vor allem in einem breiten Spektrum der analytischen sowie der politischen Philosophie.

Trotz dieser Unterschiede zwischen den jeweiligen ‚signature areas‘ gibt es doch viele Überlappungen. Neben den heutzutage nirgendwo überraschenden Schwerpunkten in der analytischen Philosophie, politischen Theorie und Ethik stechen die folgenden hervor: die schon mehrmals erwähnte pluralistische Grundeinstellung, ein stillschweigender breiter Konsensus über die anhaltende Bedeutung der Philosophiegeschichte und ein überdurchschnittliches Interesse an der Phänomenologie und Ästhetik aller Richtungen. Diese mehr oder weniger geteilten Gemeinsamkeiten sorgen für einen regen Austausch zwischen KollegInnen und DoktorandInnen aller Institute Irlands. Doch so lebhaft die Diskussion auf universitärer Ebene auch ist, so sind Philosophen in Irland nicht wirklich in der politischen und medialen Öffentlichkeit präsent. Mir ist keine wissenschaftliche Studie zu diesem Thema bekannt, aber ich kenne die Meinungen meiner irischen KollegInnen. Wie so oft wird auch hier die lange Herrschaft der katholischen Kirche zur Erklärung herangezogen; denn diese kontrollierte auch die philosophischen Seminare (mit Ausnahme des Seminars von TCD natürlich). Ein erst kürzlich emeritierter Kollege erzählte häufig davon, dass er selbst Ende der 1960er zu einem der ersten Studienjahrgänge in der Philosophie gehörte, in denen auch nicht-klerikale StudentInnen zugelassen waren. An vielen Instituten gab es bis noch vor wenigen Jahren ausschließlich Institutsleiter, die einen klerikalen Hintergrund hatten. Dass selbst ich – eine konfessionslose, weibliche und relativ junge Kollegin aus dem deutschen Ausland – das Institut in UCC von 2009 bis 2012 leiten konnte, zeigt allerdings deutlich, wie sehr sich die akademische Landschaft Irlands im Allgemeinen und die philosophische im Besonderen in kürzester Zeit verändert hat. Die herkömmliche, wenn auch nicht mehr bestehende, katholische Abhängigkeit der Philosophie in Irland fügt ihrem gesellschaftlichem Ansehen immer noch gewissen Schaden zu. Vermutlich als erste Reaktion auf den radikalen Vertrauensverlust

<sup>3</sup> Eine Ausnahme bildet das Mary Immaculate College, Limerick, das zum Beispiel ein interinstitutionelles PhD Programm in ‚Philosophy of Art and Culture‘ in Kooperation mit NUI Galway anbietet.

in die katholische Kirche, den die irische Gesellschaft in den letzten Jahren erlebt hat, sind zunächst einmal empirische Analysen gefragt. Soziologen, Ökonomen und Juristen bestimmen die öffentliche Diskussion – nicht Philosophen. Allerdings kann sich dieser Trend auch schnell wieder entschärfen. Die Einschreibungen für Philosophie steigen stetig. Oft bewegt irische Studenten weit mehr als der Spaß an philosophischen Systemen oder ausgefeilten Argumenten. Während sich die öffentliche Diskussion, die von Experten geführt wird, auf die Empirie zu verlassen scheint, hofft zumindest ein Teil der irischen Studenten auf Hilfe gegen den allgemeinen Sinnverlust, der mit dem Rückzug der katholischen Kirche, dem Anstieg und dann dem totalen Kollaps des „keltischen Tigers“, der zunehmenden Internationalisierung und generell mit den radikalen gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte einhergeht. Die rasante Säkularisierung des Landes hat hier nicht so sehr einen extremen Relativismus und Zynismus geschaffen (wie sie zum Beispiel unter amerikanischen Collegestudenten weit verbreitet sind), sondern Sinnfragen als relevant hinterlassen, für die nun säkulare philosophische Antworten gesucht werden. In diesem Sinne fällt die Philosophie bei irischen Studenten auf verhältnismäßig fruchtbaren Boden.

Und auch allgemein sind „typische“ Iren (ohne zu sehr generalisieren zu wollen) an philosophischen Fragen interessiert. Die zum Teil romantisch verklärte Erwartung, dass man in Irland mit jedem Taxifahrer philosophieren könne, ist nicht ganz unzutreffend. Traditionell werden solche Fragen aber oft eher literarisch oder erzählerisch aufgearbeitet als, wie in Deutschland üblich (zumindest gemäß des deutschen Selbstverständnisses), systematisch. Das gilt nicht nur für Taxifahrer, die von Platon (vielleicht) oder Kant (bestimmt) noch nichts gehört haben, aber trotzdem oft mithilfe einer zuweilen wilden Mischung aus katholischer Lehre und ihren Widersprüchen, aus Joyce, Beckett und einer tief verwurzelten keltischen Skepsis, und aus sehr viel gesundem Menschenverstand ein reflektiertes Problem- und Lebensverständnis an den Tag legen, von dem manche professionelle PhilosophInnen profitieren könnten. Das gilt auch für PhilosophiestudentInnen, die in der Regel das nötige Problembewusstsein und das Bedürfnis nach Sinnsuche mitbringen. Allerdings machen ein immer noch größtenteils katholisches Schulsystem<sup>4</sup>, das auf Wissensvermittlung setzt statt auf kritische Auseinandersetzung, und eine Gesellschaft, die auf einer zuerst oralen und dann literarischen Tradition aufbaut, es den angehenden PhilosophInnen in Irland erst einmal schwer, sich an die systematischen und argumentativen Anforderungen der akademischen Philosophie zu gewöhnen. Das führt zum einen dazu, dass das Unterrichten der Philosophie durchaus gleichzeitig Vergnügen und Erfüllung bereiten und einen zur Verzweiflung treiben kann. Zum anderen lässt es das Eingreifen von PhilosophInnen in den öffentlichen Diskurs kaum zu, dem so etwas wie die in Deutschland (oder auch Frankreich und England) so tief verwurzelte ‚Streitkultur‘ fast vollständig abgeht.

Damit wäre ich bei den, wenn man so will, „Nachteilen“ des Philosophierens in Irland angekommen. Diese sind – von den gerade erwähnten kulturellen Schwierigkeiten einmal abgesehen – vor allem institutionell. Mit den Ausnahmen der Dubliner Universitäten TCD und UCD steht den philosophischen Instituten kaum Geld zur Verfügung. Aber schwerer als die finanziellen Zwänge wiegen die begrenzte Unterstützung für Forschungsprojekte (zum Beispiel in Form von Lehrbefreiungen) und die sich immer noch im Aufbau befindende Infrastruktur (zum Beispiel in Form von eigens für die Unterstützung von Drittmittelanträgen

<sup>4</sup> Die katholische Kirche kontrolliert immer noch fast 3000 der etwa 3200 Grundschulen des Landes. In etwas geringerem Maße trifft das auch auf die weiterführenden Schulen zu. Allerdings gibt es Anzeichen für bevorstehende Veränderungen; vgl. S. Flynn, Primary education on the cusp of historic change in school management, in: The Irish Times, April 10, 2012.

verantwortlichen Verwaltungsabteilungen, wie sie in Großbritannien oder auch den USA schon lange üblich sind), die im heutigen Wettkampf um internationale Anerkennung (und Gelder!) für alle ernst zu nehmenden Forschungsuniversitäten zur Notwendigkeit geworden sind. Gewöhnungsbedürftig – zumindest für deutsche PhilosophInnen (britische kennen es nicht anders) – ist auch die Ordnung der akademischen Grade. Oft haben die Institute nur eine Professorenstelle. Eingestellt wird man anfangs als „assistant lecturer“ oder „junior lecturer“. Der nächste Grad ist der des „college lecturers“ (im Normalfall mit Festanstellung, also ‚tenure‘<sup>5</sup>), gefolgt vom „senior lecturer“ (vergleichbar mit dem deutschen Professorentitel). Der Titel „professor“ gilt als besondere Auszeichnung für herausragende Forschung und Lehre und ist meistens mit der Institutsleitung verbunden. Diese Ordnung der Dienstgrade ist hier in Irland selbstverständlich, kann aber im internationalen Kontext zu Missverständnissen führen (in den USA zum Beispiel führen alle festangestellten KollegInnen den Titel ‚professor‘, während die Bezeichnung ‚lecturer‘ in der Regel für schlechtbezahlte, vertragslose Lehrbeauftragte verwendet wird) und zuweilen auch die sonst eher informelle irische Umgangsweise auf unterschwellige Weise hierarchisieren (letztendlich wiegt das Wort eines Professors oder einer Professorin doch oft mehr als die Worte anderer KollegInnen, auch wenn die offiziellen Regeln das nicht so vorschreiben).

Außerdem lässt die geringe Größe des Landes kaum eine separate Forschungskultur zu. Das hat aber auch Vorteile. PhilosophInnen in Irland müssen stark international ausgerichtet und aktiv in angloamerikanische und europäische Debatten und Forschungsprojekte eingebettet sein. So ist auch das *Irish Philosophical Society Yearbook* die einzige philosophische Zeitschrift mit ausgesprochen irischer Ausrichtung. Allerdings publizieren hier in der Regel einfach PhilosophInnen, die in Irland arbeiten (gleich welcher Nationalität und Forschungsrichtung). Die renommierteste philosophische Zeitschrift Irlands ist wohl das von KollegInnen an der School of Philosophy in UCD herausgegebene *International Journal of Philosophical Studies* (IJPS), das bewusst Forschungsbeiträge aus analytischen wie auch kontinentalen Richtungen akzeptiert. Außerdem gibt es in Irland drei sehr aktive philosophische Gesellschaften: die *Irish Philosophical Society* (mit einer tendenziell hermeneutischen, historischen und religiösen Ausrichtung), den *Irish Philosophical Club* (mit einer tendenziell analytischen Ausrichtung und einer langen gesamtirischen Tradition) und den neugegründeten *Irish Phenomenological Circle* (der die Interessen des in Irland verhältnismäßig hohen Anteils an PhänomenologInnen im In- und Ausland vertritt). Alle philosophischen Institute und auch die philosophischen Gesellschaften sind Mitglieder des „National Committee for Philosophy and Ethics“ der *Royal Irish Academy* in Dublin, das immer auch im Austausch mit den nationalen philosophischen Verbänden anderer Länder steht. Interessanterweise sitzen hier auch die Kollegen aus Nordirland mit am Tisch; sowohl das Queens College Belfast als auch die University of Ulster sind vertreten. De facto fungiert dieses gesamtirische Komitee daher als Fachverband, der es sich zur Aufgabe macht, die Philosophie in Gesamtirland zu fördern und interinstitutionelle Initiativen zu unterstützen.

Zur Internationalität der irischen Philosophie gehört auch, dass irische Universitäten sehr offen dafür sind, ausländische KollegInnen einzustellen. (Ein schneller Blick auf die Webseiten der jeweiligen Institute genügt als Bestätigung.) Ausschreibungen sind öffentlich; Stellen werden durch interdisziplinäre und interinstitutionelle Besetzungskomitees vergeben. Der

<sup>5</sup> Es gehört zu den Vorzügen einer Anstellung in Irland gegenüber einer Anstellung in Großbritannien, dass in Irland das ‚tenure system‘ (das heißt die Verbeamtung) immer noch besteht. In Großbritannien ist es schon unter Thatcher aufgelöst worden, was die Entlassung aus dem Universitätsdienst bewusst erleichtert hat und auch den Verlust anderer akademischer Privilegien zur Folge hatte.

Anteil an Frauen ist hoch (zwischen 40 und 50 %), sowohl unter Lehrenden als auch unter Doktoranden, unter Studenten im Grundstudium sowieso.<sup>6</sup> Die Berufungsverfahren bestehen aus einer schriftlichen Bewerbung und, wenn man es auf die „shortlist“ schafft, einem Bewerbungsvortrag und einem Interview. Entscheidungen werden in der Regel zügig getroffen. Die Besoldung erfolgt nach Dienstgraden (das Anfangsgehalt eines „junior lecturers“ liegt bei etwas über 30.000 Euro; ein volles Professorengehalt kann über 150.000 Euro erreichen). Gehaltserhöhungen werden unter normalen Umständen jährlich vergeben, nach einer öffentlich einsehbaren Punkteskala.

Die Wendung „unter normalen Umständen“ ist in diesem Zusammenhang von kritischer Bedeutung. Seit dem Kollaps der irischen Banken und des Staatshaushaltes gelten im öffentlichen Dienst Notstandsbedingungen. Beförderungen, Gehaltserhöhungen und andere Bezüge (wie Reisemittel) sind bis auf weiteres eingefroren. Neue Stellen und sogar Neubesetzungen existierender Stellen, die durch Wegzug oder Pensionierung frei werden, gibt es nur in ganz besonderen Fällen. Die langfristigen Folgen dieser Sparmaßnahmen sind noch nicht abzusehen. Die beruflichen Aussichten sind zumindest zurzeit so besehen nicht gerade vielversprechend. Trotzdem bleibt Irland als Berufsperspektive attraktiv, vor allem für jüngere Kollegen. Wenn man eine Stelle bekommt, erhält man in der Regel auch (das heißt, wenn man sich als aktiv in der Forschung und als effektiv in der Lehre erweist) nach nur wenigen Jahren „tenure“, also einen „permanent contract“, der im Gegensatz zu deutschen Zeitverträgen neben dem nötigen Unterhalt auch einen hohen Grad an Sicherheit bietet.

Eine gerade für die Lehre akute Konsequenz der finanziellen Krise ist die vor kurzem gefallene Entscheidung der Regierung, vorab großzügig vergebene Stipendien für Postgraduierte Studiengänge (also MA und PhD) einzuschränken und insgesamt staatliche Mittel für Universitäten drastisch zu kürzen. Universitäten sind damit stärker auf voll zahlende internationale (das heißt nicht-europäische) Studenten angewiesen und rekrutieren verstärkt in Nordamerika und vor allem in Asien. Studiengebühren sind im internationalen Vergleich – und vor allem im Vergleich zu Großbritannien – günstig. Die Gebühren für EU-Studenten für einen dreijährigen BA-Studiengang bewegen sich um 2.000 Euro jährlich; für einen MA oder einen PhD zahlen Studenten etwa 6.000 Euro jährlich. (Studenten aus Ländern außerhalb der EU zahlen in der Regel doppelt so viel.)

Im Zuge des Bologna-Vertrages wurden alle Lehrveranstaltungen und sogar Forschungsarbeiten (wie Magister- oder Doktorarbeiten) vollständig nach dem European Credit Transfer System (ECTS) modularisiert. AustauschstudentInnen aus ganz Europa belegen in Irland Seminare und Vorlesungen, schreiben Hausarbeiten und können sich so ihre in Irland erworbenen „credits“ an ihren Heimatuniversitäten in Deutschland, Italien oder in jedem anderen EU-Land anrechnen lassen. (Irische StudentInnen sind zögerlich, wenn es darum geht, ins nicht-englischsprachige Ausland zum Austausch zu gehen. Die Mängel der irischen Schulausbildung in puncto Fremdsprachen machen sich hier bemerkbar.) Der BA dauert drei Jahre (vier Jahre am Trinity College), der MA ein Jahr, und die Studienzeit für einen PhD bewegt sich in der Regel zwischen drei und fünf Jahren. Für StudentInnen (auch aus Deutschland), die Auslandserfahrung wollen, ein kompaktes ‚undergraduate‘ oder ‚postgraduate‘ Studium – insbesondere in einer der hier vertretenen ‚signature areas‘ – suchen, einen englischsprachigen Abschluss bevorzugen und eine viel intensivere Betreuung als an Deutschlands Hochschulen brauchen oder erwarten, ist dies eine sehr interessante Alternative.

<sup>6</sup> Diese Zahlen beziehen sich auf mein eigenes Institut im Jahr 2012. Man kann aber damit rechnen, dass die Verhältnisse ähnlich auch für die anderen größeren Institute Irlands zutreffen.

Und auch generell ist Irland, trotz der nicht zu leugnenden Schattenseiten, für PhilosophInnen ein hoch interessantes Land: Eine reiche und von ideologischen Kämpfen und den Versuchen ihrer Überwindung geprägte Geschichte, ein relativ hoher Bildungsstandard, ein traditionell weitverbreitetes Interesse an philosophischen Fragen, eine pluralistisch ausgelegte Forschungs- und Diskussionskultur sowie ein zunehmend internationales Forscher- und Studentenprofil erleichtern die Arbeit, auch – wie jetzt – unter erschwerten finanziellen und wirtschaftlichen Bedingungen.

Wie stehen Irland und Deutschland im Vergleich? Irland ist ärmer und immer noch dabei, nicht nur wirtschaftlich, sondern auch akademisch aufzuholen. Irland ist aber auch flexibler, toleranter und entspannter. Philosophisch ist Irland weit weniger systematisch und experimentierfreudiger. Man gibt sich bescheiden und kann doch stolz sein, auch wenn man so etwas wie die deutsche Philosophietradition und die dazugehörige kulturelle und institutionelle Infrastruktur hier sicher noch lange vermissen wird.

Und damit schließe ich meinen Brief an Sie. Ich hoffe, dass einige meiner persönlichen Eindrücke Ihnen einen Einblick in die Philosophie und das Philosophieren in Irland geben konnten, und danke Ihnen noch einmal für Ihr Interesse!<sup>7</sup>

Mit herzlichen Grüßen  
Ihre Julia Jansen

*Dr. Julia Jansen, University College Cork, Philosophy Department, Irland*

### **Abstract**

In this letter from Ireland I give a brief introduction into the history of academic philosophy in Ireland and a schematic overview of the current philosophical landscape. I point out some advantages and some disadvantages of practicing philosophy in Ireland against Germany and put those into a general historical and cultural context. Finally, I provide key information for anybody interested in finding out more about philosophy in Ireland.

<sup>7</sup> Ich bedanke mich herzlich bei meinen Kollegen im ‚Philosophy and Ethics Committee‘ an der Royal Irish Academy für ihre großzügige Hilfe beim Zusammentragen der für diesen Artikel nötigen Informationen, auch wenn Ihre Bewertungen und Einschätzungen sicher in Teilen von meinen abweichen.

## BRIEFE ÜBER PHILOSOPHIE WELTWEIT: RUSSLAND

Mit der Rubrik *Briefe über Philosophie weltweit* wird versucht, neue Perspektiven auf die gegenwärtige Philosophie zu eröffnen. Neben der Notwendigkeit einer Pluralisierung der philosophischen Formen für die heutige Philosophie zielen wir auch darauf, den eigenen Erfahrungshorizont zu erweitern und uns mit neuen philosophischen Realitäten bekannt zu machen. Wie können Briefe aus anderen Ländern zu diesem Zweck beitragen?

Die Flexibilität der Briefform gibt ihren AutorInnen einen breiten Raum von Möglichkeiten, mit dem Inhalt des Textes zu spielen: Man kann über die Lage der Philosophie in bestimmten kulturellen, räumlichen und historischen Bereichen nachdenken, Philosophie in Form von Briefen betreiben oder durch Briefe ein philosophisches Gespräch mit den LeserInnen starten. Der Brief erlaubt es der Persönlichkeit des Autors oder der Autorin, sich in Richtungen zu entfalten, die bei anderen literarischen Formen verschlossen sind. Im Kontrast zum theoretischen Diskurs der philosophischen Abhandlung, in dem versucht wird, objektiv einen allgemeingültigen Inhalt zu vermitteln, erhält in Briefen der subjektive Standpunkt des Autors eine grundlegende Rolle. Die Darstellung des eigenen Standpunktes, der Einbezug biographischer Anekdoten und Erinnerungen, der Hinweis auf Bekanntschaften, die Beschreibung von Wünschen und Erwartungen, die Kraft der Stimme, die man zwischen den Zeilen spüren kann, sowie der allgemeine Ton gestalten den Brief als ein einmaliges Dokument. Das betrifft insbesondere die Chance, an persönlichen, subjektiven Erfahrungen und Wahrnehmungen teilzunehmen und neue Perspektiven aus zuvor unbekanntem oder auf andere Weise bekannten Situationen zu gewinnen.

Nach einem Brief aus Spanien und einem Brief aus Irland haben wir als Verantwortliche dieser Rubrik es als notwendig empfunden, den Blick nun nach Osten zu richten. Mikhail Khorkov aus Moskau vermittelt uns einen Einblick in die Realität der gegenwärtigen russischen Philosophie beziehungsweise der Philosophie in Russland.<sup>1</sup> Die deutsch-russischen intellektuellen Beziehungen, der Einfluss deutschsprachiger Autoren auf die russische Kultur sowie umgekehrt die Bedeutung russischer Intellektueller für die deutsche Philosophie scheinen in der heutigen philosophischen Landschaft deutscher Sprache in Vergessenheit geraten zu sein. Wie stellt sich die Lage der Philosophie in Russland dar? Wie sieht die Situation der PhilosophInnen russischer Herkunft in Deutschland oder die der deutschen PhilosophInnen, die in Russland arbeiten, aus? Ganz bewusst die Freiheit und Ausdruckskraft des Mediums „Brief“ nutzend, nimmt Khorkov uns mit auf eine Entdeckungsreise durch das aktuelle russische Panorama.

*Ingrid Vendrell Ferran und Katrin Wille, Marburg*

---

<sup>1</sup> Das Thema findet in dieser Zeitschrift schon seit längerem Beachtung; vgl. zum Beispiel den von Wladislaw Hedeler und Mischka Dammaschke herausgegebenen Themenschwerpunkt „Russische Philosophie“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 1 / 1995, 53 ff.

## Brief aus Russland

Von MIKHAIL KHORKOV (Moskau)

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

zunächst eine erfreuliche Nachricht: Die Philosophie in Russland existiert noch. Die entscheidende Frage, auf die ich weiter unten zu antworten versuche, ist aber, *wie* sie existiert. Darüber gibt es im Land unterschiedliche Meinungen, von den offiziellen positiven, vor allem bei Fakultäts- und Institutsvorständen, die dazu verpflichtet, philosophische Bildung und Forschung irgendwie zu organisieren, bis zur Enttäuschung vieler Studierender aller Fachrichtungen, die Philosophie an zahlreichen russischen Universitäten und Hochschulen als einen in allen Lehrplänen integrierten Vorlesungskurs mindestens ein Semester lang hören sollen.

Schon diese Meinungsvielfalt und -verschiedenheit macht die eindeutige Antwort auf die gestellte Frage schwierig. Adäquat wären vielleicht mehrere Antworten, die die ganze Breite möglicher Interpretationsperspektiven und Erfahrungen repräsentieren könnten. Hinzu kommt, dass Russland ein Land ist, in dem es philosophische Lehrstühle und Institute an allen Universitäten und Hochschulen gibt, auch Dutzende von Fakultäten und Fachbereiche für Philosophie, die eine philosophische Bachelor-, Master- und Doktorandenausbildung als Hauptfach, und zwar schon in modularisierter Form nach den Vorschriften der Bologna-Reform, anbieten. Vielleicht in keinem anderen Land dieser Welt, wahrscheinlich mit Ausnahme von China, Frankreich und den USA, gibt es so viele Fachphilosophen wie in Russland, auch wenn in den russischen Hauptschulen und Gymnasien Philosophie nicht unterrichtet wird. Was machen alle diese Philosophen?

Die Mehrheit unterrichtet an den zahlreichen Universitäten und Hochschulen und schreibt Lehrbücher, mit deren Hilfe sie unterrichtet. Zu dieser Mehrheit gehören bestimmt Tausende der dozierenden Fachphilosophen, deren genaue Anzahl wegen der fehlenden statistischen Daten jedoch unbekannt ist. Für das Studium der Philosophie wurde in Russland in den letzten zwölf Jahren ein dreistufiges Bologna-Modell eingeführt: vier Jahre bis zum Bakkalaurat, zwei weitere Jahre bis zum Magister-Grad und weitere drei Jahre bis zur Promotion. Über die vielgestaltige und formal stringenter gewordene Unterrichtstätigkeit der Philosophen, die jetzt in diese drei Stufen aufgeteilt ist, hört man aber leider nicht nur Positives. Das Fach Philosophie weckt oft ungute Erinnerungen an den Marxismus-Leninismus. Deshalb wird ihm mit großer Zurückhaltung begegnet, und diese Zurückhaltung ist damit begründet, dass nach dem Fall des Sozialismus kein Philosophieprofessor, der zu der von der kommunistischen Partei selektierten ideologischen Elite gehörte, seine Stelle an den staatlichen Universitäten verloren hat. Philosophisch mimikriert und an die neuen Zeiten mehr oder weniger gut angepasst, haben solche Professoren und ihre besten Schüler ohne Unterbrechung weitergearbeitet, jetzt auch als „Vertreter“ anderer Denkrichtungen – je nach der lokal herrschenden philosophischen Mode.

Was und wie genau in den philosophischen Lehrveranstaltungen unterrichtet wird, ist egal: Fast alle Lehrveranstaltungen, auch in den staatlichen, aus öffentlichen Mitteln finanzierten Universitäten, finden üblicherweise hinter geschlossenen Türen statt, und niemand weiß, was die Philosophiedozenten mit ihren Studenten wirklich machen. Das heißt, es ist schwer zu beurteilen, ob dieser oder jener Unterricht gut ist oder nicht. Deshalb ist Philosophie als Universitätsfach in den außeruniversitären Kreisen nicht besonders populär. Sie ist auch nicht attraktiv bei den russischen Studenten – schon gar nicht bei den ausländischen



Studierenden: Bekanntlich geht man nicht nach Russland, um Philosophie zu studieren. Vergleichsweise bekannt sind international hingegen die russischen Studienrichtungen Musik, Ballett, Physik und Mathematik, nicht aber die Studienrichtung Philosophie. Hinzu kommt, dass aus der Philosophie, genauer gesagt aus den alten sowjetischen Fakultäten für Philosophie, in den 1990er Jahren mehrere „neue“ Fachrichtungen (Politikwissenschaft, Soziologie, Verwaltungswissenschaft, Religionswissenschaft, Kulturwissenschaft) hervorgegangen sind. Bei den Abiturienten sind sie heute viel attraktiver als die Philosophie selbst.

Von Popularität und Attraktivität der Philosophie kann heute in Russland also keine Rede sein. Deswegen hätte es keinen Sinn, mit diesem kleinen Brief für die Philosophie zu werben, denn eine solche Werbung spräche nicht für sich selbst, und deren Produkte – Texte und Ideen – wären auch für die russischen Staatsbürger, vielleicht mit Ausnahme weniger Intellektueller, vollkommen uninteressant. Wie überall in der Welt hat Philosophie in der gegenwärtigen russischen Gesellschaft ihren früheren Einfluss, ihr Prestige und ihren intellektuellen Glanz im Vergleich mit den anderen Wissens- und Bildungsformen – etwa Geschichts-, Kultur- und Politikwissenschaften und Soziologie – verloren. Den Philosophiestudierenden, auch den besten von ihnen, bleibt nur, beim Sammeln der gewünschten Noten und ECTS-Punkte zufrieden zu sein. Formal, pragmatisch, kaltblütig, nicht-philosophisch. Die Regierung ihrerseits hat nicht die Absicht, das Fach Philosophie zu fördern. Zeitgemäß?

Symptomatisch in dieser Hinsicht ist die erstaunliche Tatsache, dass trotz der großen Zahl von Fachphilosophen die Lieferungen philosophischer Bücher in den russischen Verlagen von Jahr zu Jahr abnehmen. Die Rede ist hier nicht nur von fachspeziellen Monographien und Dissertationen, sondern auch von Büchern für ein breites Publikum. Auch die philosophischen „Bestseller“, die häufig rezensiert werden, werden nur selten in einer Auflage von mehr als zweitausend Exemplaren gedruckt, und die Auflagen anderer philosophischer Bücher sind sogar noch kleiner. Das heißt, dass Tausende von Philosophiedozenten und Hunderttausende von Studenten, die philosophische Lehrveranstaltungen besuchen, diese Bücher gar nicht lesen, sie vielleicht auch gar nicht lesen wollen. Tatsächlich brauchen sie das auch nicht, um eine Karriere in der Philosophie zu machen. Je weniger man liest, desto schneller promoviert man. Es ist schon üblich geworden, dass in Doktorarbeiten und Habilitationsschriften über Themen, zu denen bereits umfangreiche internationale Bibliographien existieren, nur zwei oder drei Prozent der vorliegenden Forschungsarbeiten referiert und zitiert werden. Hinzu kommt die bedauerliche Tatsache, dass praktisch niemand die Bücher von anderen Kollegen liest, weil alle wissen, dass sie nur als formale Elemente bestimmter Karrierestufen Bedeutung haben, auch wenn diese pessimistische Stimmung glücklicherweise nicht immer und überall dominiert.

Den philosophischen Periodika geht es nicht besser. Das Problem liegt hier vor allem darin, dass die in den philosophischen Fachzeitschriften publizierten Aufsätze oft von schlechter Qualität sind und dadurch nicht als seriös wahrgenommen werden. Eine vom Bildungsministerium eingeführte Liste der staatlich anerkannten Fachzeitschriften, in denen alle Promovierenden und Habilitanden Ergebnisse ihrer Dissertationen in Form eines Artikels publizieren müssen und die als *peer review*-Zeitschriften den international anerkannten wissenschaftlichen Standards entsprechen sollen, hilft dabei leider am wenigsten. In ihren Organisationsformen und ihrer Redaktionspolitik sind diese Zeitschriften größtenteils abtötend formal und zu bürokratisch, um die Qualität wissenschaftlicher Publikationen zu stimulieren und die Lektüre philosophischer Literatur revitalisieren zu können. Tatsächlich wirken sie sich durch eine bedauerliche Einübung in den zahlreichen sinnlosen, aber wachsenden und komplizierter werdenden Formalitäten, die jedoch bei jedem Promotions- oder Habilitationsverfahren entscheidend sind, negativ auf die Entwicklung der Philosophie aus. Der Gefahr

einer Inflation des philosophischen Wissens und der Institutionen der Fachphilosophie, ihrer Degradierung zu mechanisierten Formalitäten, die eine Karriere schnell und leicht zu machen helfen, ist die Philosophie in Russland in diesem Zusammenhang nicht entgangen.

Wendet man sich den hier angesprochenen Aspekten der gegenwärtigen Entwicklung der Philosophie in Russland im Einzelnen zu, gewinnt das Bild jedoch an Nuancen. Zunächst muss man aber fragen: Was ist unter „Philosophie in Russland“ heute zu verstehen? Im Anschluss daran wäre vielleicht die folgende Frage logisch: Ist „Philosophie in Russland“ mit der so genannten „Russischen Philosophie“ identisch? Unabhängig davon, dass in der gegenwärtigen Philosophie in Russland fast alle international bekannten Denkrichtungen vertreten sind, versteht man inhaltlich unter dem Etikett „Russische Philosophie“ ein besonderes philosophiehistorisches Phänomen, das nicht nur einfach philosophische Texte in russischer Sprache, sondern auch Texte der Intellektuellen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts russischer Herkunft umfasst, die ihre Werke sowohl in russischer Sprache als auch auf Französisch, Deutsch oder Englisch verfasst haben. Zu nennen von diesen philosophischen Autoren sind Wladimir Solowjow, Nikolaj Berdjajew, Semen Frank, Leo Schestow, Iwan Iljin, Gustav Spet, Wladimir Lossky u. v. a.

Eine zweite, der „Russischen Philosophie“ untergeordnete Gruppe bilden die zeitgenössischen politisch-literarischen Essayisten, die – anknüpfend an die herrschenden Stereotypen – dem Leser das „Besondere“, sozusagen „Exotische“ im russischen Leben, Denken, in der russischen Politik, Kultur, Religion, Literatur, Geschichte und Gegenwart zu erklären beanspruchen, dieses „Exotische“ aber durch ihre Auslegung zum ewigen pathologischen Sonderfall typisieren, dessen Attraktivität auf seiner prinzipiellen interpretativen Unverständlichkeit gegründet ist. Ob dieses Erläuterungsmodell nach einem mehr oder weniger pathetisch-positiven (zum Beispiel bei Alexander Dugin) oder kritisch-negativen Schema (zum Beispiel bei Mikhail Ryklin und Wladimir Kantor) konstruiert wird, spielt für die Gesamtstruktur der Philosophie keine entscheidende Rolle: Sie baut sich einfach durch diese polarisierte Zersplitterung, die keine neutrale Mitte kennt (und sogar keine neutrale Mitte braucht), immer wieder vom Gleichen her weiter aus. Als russische Denker erster Klasse gelten jedoch im breiten Publikum auch heute nicht diese heimischen „Vertreter des russischen Denkens“, sondern die „Klassiker“, das heißt die Schriftsteller und Literaten, deren Reihe wie immer mit den Namen F. Dostojewski und L. Tolstoi beginnt.

Als solche ist die so genannte „Russische Philosophie“ außerhalb Russlands üblicherweise ein Forschungsgebiet der Slawisten – mit einigen guten Ausnahmen bei den Philosophen (Deutschland ist in dieser Hinsicht kein Sonderfall). Da die Slawisten sich aber hauptsächlich für die literarischen Aspekte der Texte russischer Denker interessieren, bleibt Philosophie bei ihnen inhaltlich sekundär. In Russland ist die „Russische Philosophie“ umgekehrt in den akademischen Einrichtungen quasi kanonisiert und besonders attraktiv für die Menschen, die mit einer philosophischen Arbeit am schnellsten und am leichtesten promovieren oder sich habilitieren wollen. Auch wenn diese „Philosophie“ heute total archaisch klingt und historisch kompetente Interpreten braucht, scheint sie manchmal institutionell unersetzbar zu sein – als Rechtfertigung, vielleicht sogar als eine Art ideologisches Bildungsprogramm kompensatorischer Natur. Infolgedessen ist es kein Zufall, dass im Rahmen dieses an den Hochschulen wohletablierten Programms unter anderem die aus dem 19. Jahrhundert bekannte nationalromantische These über die „russische Idee“ und den „missionarischen Sonderweg“ Russlands (W. Solowjow, K. Leontjew, I. Iljin) inzwischen mehrmals falsifiziert wurde: durch die Apologie der autoritativ-bürokratischen Staatsverwaltung wie durch die Unterdrückung der Andersmeinenden, die als prowestliche „Nicht-Patrioten“ und sogar als staatsfeindliche „Extremisten“ verteufelt und aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen sind.

Dabei wird die zum philosophischen Mythos gewordene und zum Archetypus eines Nationaldenkens ideologisierte Debatte aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zwischen den „Slavjanofily“ („Slawophilen“) und „Zapadniki“ („Westlern“) rhetorisch revitalisiert und sogar publizistisch aktualisiert. Nicht weniger populär sind auch Verweise auf die „Eurasier“ (eine in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts tätige Gruppe von russischen Intellektuellen) oder auf die orthodoxen Religionsphilosophen, die am Anfang des 20. Jahrhunderts oder nach der Revolution 1917 im Exil aktiv waren. Absolute Spitzenwerte erreicht aber beim Zitieren der „philosophische“ Schriftsteller Fjodor Dostojewski. Ihm folgen merkwürdigerweise nicht Schriftsteller wie Leo Tolstoi oder Nikolaj Gogol, sondern die „Intellektuellen“ des 20. Jahrhunderts wie Alexej Losev, Mikhail Bakhtin oder Sergej Averintsev, die zur Sowjetzeit fachlich, aber nicht als Universitätsprofessoren für Philosophie, sondern als Literatur- und Kulturwissenschaftler tätig waren. Die Autoren werden dabei nicht nur als „Klassiker“, sondern auch völlig unbegründet, ohne Argumentation und selbstverständlich ohne jede Kritik als große „Autoritäten“ zitiert. Diese unreflektierte Einstellung zur Tradition nennt man heute auch „Postmodernismus“, was total komisch und absolut sinnlos klingt. Das Einzige, was hinter all diesen „traditionellen“ Stereotypen unausrottbar steckt, das, was immer mitgemeint ist und sie theoretisch unerträglich und letztendlich auch unfruchtbar macht, ist der Verdacht, dass „wir“ heute in der Tat keine „echte“, keine „richtige“ Philosophie haben, die wir unbedingt als Philosophie anerkennen und den anderen als Philosophie auslegen können, und nicht als ein politisches, kulturalanthropologisches oder literarisches Phänomen, als Produkt einer total „fremden“ Kultur. Schade, dass auch die Philosophen, auch die Universitätsprofessoren der Philosophie, die an die genannten alten Denk- und Schreibstereotypen gefesselt sind, an diesen antiquierten Komödien teilnehmen, und zwar nicht als Regisseure, sondern überwiegend als Puppen.

Infolgedessen findet russische Philosophie heute ihre Rechtfertigung vor allem in der Geschichte und aus der Geschichte, man könnte sogar sagen, als ein geschichtsartiger Mythos, das heißt, sie äußert sich nicht in qualifizierten philosophiehistorischen Forschungen, wissenschaftlichen Interpretationen, Entdeckungen und Texteditionen, sondern vielmehr in den toten Schemata der oberflächlichen und ideologisch belasteten Geschichtsinterpretationen, in den unendlichen und inhaltlich leeren Diskussionen um die großen Figuren der Vergangenheit, auch um die Bedeutung der großen russischen Philosophen, die in der Tat als große Denker keine Rechtfertigung brauchen. So etabliert sich Philosophie als Ritual, das kein aktuelles und freies Denken mehr zu institutionalisieren braucht und es sich vielleicht auch gar nicht mehr erlaubt, sondern sich zu einer quasi-religiösen hierarchischen Struktur modifiziert, die die vermeintliche Selbstverständlichkeit der kulturellen Werte der Vergangenheit unabhängig davon, was diese vergangene Kultur tatsächlich war, zu schützen pflegt. Religiöse Denker, Nationalisten, Marxisten, Liberale, komischerweise auch Anarchisten – alle suchen ihre eigene „Vergangenheit“, die ihre „Philosophien“ rechtfertigen und ihre gegenwärtigen sozialen Ansprüche legitimieren könnte. Und sie finden sie – zu Lasten der Philosophie. Die Folge hiervon ist, dass die aus den Topoi mehr oder weniger ideologisch virtuos konstituierte Philosophiegeschichte, die uns russische Lehrbücher erzählen, mit der tatsächlichen, nicht idealisierten Geschichte der Philosophie sehr wenig zu tun hat. In Wahrheit hatte russische Philosophie in ihrer Geschichte ja viele recht imponierende Höhepunkte, mit denen heutige Philosophen ohne Banalisierung und Ideologisierung bedauerlicherweise gar nichts mehr anfangen können, vielleicht auch gar nicht wollen. Es scheint, dass sie damit auch keinen neuen Höhepunkt der Philosophie mehr anstreben, trotz aller Deklarationen eines solchen begehrenswerten Vorhabens, das heute bei einer ernstgenommenen dauerhaften Durchführung leider nur zu einer Begehrensneurose führen könnte.

Alle diese Tendenzen zeigen, dass die russischen Philosophen bis heute ihrer „klassischen“ Rolle, den Bürger mit einer Weltanschauung zu versorgen, irgendwie treu geblieben sind. Auch die neuen, „importierten“ philosophischen Strömungen (zu nennen sind hier vor allem Wissenschaftsphilosophie, analytische Philosophie, Sprachphilosophie, Bioethik, Postmodernismus, Poststrukturalismus) werden als eine quasi ideologische Mode zusammen mit den schon bekannten, aber immer neue Anhänger rekrutierenden „Schulen“ wie Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzialismus oder Marxismus aller Richtungen rezipiert und verbreitet. Das kann jedoch nur geschehen, weil sich die Philosophie nach der Wende nicht stark genug verändert hat: Inhaltlich wie auch als akademisch institutionalisierte Disziplin will sie in ihrem klassisch ausgebauten und ideologisch tief geprägten System nicht erschüttert werden. Sie will zwar nicht mehr von einer Parteiideologie kontrolliert werden, wie es früher der Fall war, dafür möchte sie jedoch ihre Inhalte als Ideologie jedem, der sie braucht, anbieten können. Für diese Aufgabe müssen die Inhalte natürlich zuvor ziel- und zeitgemäß modifiziert werden. Das geschieht durch die von den Philosophen kultivierten Anpassungspraktiken des Denkens, des Schreibens und des Unterrichts, die – wie viele Fachphilosophen glauben – das Prestige der Philosophie in der Zeit seiner wesentlichen Zurücknahme unangreifbar machen müssen.

Die unmittelbaren Gründe dieser bedauerlichen Entwicklung liegen darin, dass die Universitätsphilosophie als Träger der marxistischen Ideologie deren sowjetische Organisationsform in die neueste Zeit, die schon unter anderen bildungspolitischen Zeichen steht, hinübergetragen hat. Für Philosophie, die in diesem alten Rahmen entwickelt und institutionalisiert wurde, scheint aber die gegenwärtige Gesellschaft – und als Folge davon auch die gegenwärtige Universität – keinen Raum mehr zu bieten. Die Etablierung der einzelnen Fächer (Soziologie, Kulturwissenschaft, Politikwissenschaft, Theologie, Religionswissenschaft) scheint über sie hinweggegangen zu sein. Da es ihr nicht gelungen ist, ein anerkanntes Forschungsgebiet oder eine intellektuell attraktive Fach- und Studienrichtung ausfindig zu machen, setzt sie sich dem Vorwurf aus, ihre Existenz nur mit dem Schwergewicht der Tradition zu verteidigen. Praktisch heißt das, dass man sich nur um die Privilegien, nicht um den Inhalt des Philosophierens kümmert, und die einzige Zukunftsperspektive, die seriös diskutiert wird, bezieht sich immer auf die Möglichkeiten, die Vergangenheit am leichtesten zu konservieren. Selbst die Frage, ob jemand unter diesen Bedingungen die Philosophie als intellektuelle Tätigkeit, nicht bloß als Ritual, motiviert praktizieren wollte, scheint in den philosophischen Fachkreisen tabuisiert zu sein.

Ein Kollege, den ich nach einem mehrjährigen Forschungsaufenthalt in Deutschland nach der aktuellen Lage der Philosophie in Russland gefragt habe, hat mir folgende Antwort gegeben: „Weißt Du, was das größte Problem mit der Philosophie in Russland ist? Finanzierung, Nachwuchs, staatliche Förderung, Mangel an Prestige? Nein! Das größte Problem ist das schlechte wissenschaftliche Ethos der Philosophen, alles andere ist sekundär.“ Ich sehe keinen Grund, diese Worte, die allerdings kein Ergebnis einer unabhängigen Forschung formulieren, sondern eher aus profunden persönlichen Erfahrungen eines hochqualifizierten Philosophiedozenten stammen, nicht ernst zu nehmen. Sie stellen vielleicht nicht die ganze Wahrheit dar, aber ich glaube, dass ohne sie keine Wahrheit möglich ist.

Wie ich bereits sagte, war ich damals nach einem mehrjährigen Forschungsaufenthalt in Deutschland nach Russland zurückgekehrt, wo ich auch heute noch als Universitätsdozent für Philosophie in Moskau tätig bin. Viele Jahre zuvor hatte ich in Deutschland schon ein postgraduiertes Studium in Philosophie abgeschlossen. Danach war ich nicht nur einmal, sondern mehrmals für kürzere oder längere Zeit als Gastwissenschaftler oder Gastdozent in Köln, Jena, Erfurt, München, Freiburg im Breisgau und Bremen. Das könnte heißen, dass ich

genug Erfahrung habe, um die beiden philosophischen Kulturen kompetent miteinander zu vergleichen. Aber tatsächlich habe ich nicht die Absicht, eine ausführliche komparatistische Darstellung zu geben. *Erstens*, „Erfahrung haben“ bedeutete in meinem Fall nicht nur, eine Art Vergleichsmöglichkeit zu verinnerlichen, die jede Meinung motiviert, aber unbegründet zur Beurteilung macht, sondern auch, einen weitergehenden Perspektivenwechsel als Programm zu realisieren, dem die erfahrungsbildende Perspektivenpluralität vorausgeht. *Zweitens*, durch die Tatsache, dass ich schon so früh vor der Promotion Russland verlassen habe und nach Deutschland gegangen bin, habe ich die Möglichkeit gehabt, mich mit philosophischen Problemen und Ideen zu befassen, mit welchen ich mich, wäre ich in Russland geblieben – egal in welcher Stadt und an welcher Universität –, niemals hätte befassen können. Die Rückkehr nach Moskau, die ich in den letzten fünfzehn Jahren mehrmals wiederholt habe, ermöglichte mir, meine alte philosophische Umgebung mit den neuen Ideen (oder mit den alten, aber immer wieder neu durchgedachten Ideen) in eine neue Umgebung umwandeln zu können, unabhängig davon, wie weit diese Umwandlung jedes Mal gehen konnte. Gleichmaßen stellt für mich jede neue Reise nach Deutschland sowie alle möglichen Formen der Zusammenarbeit mit den deutschen Kollegen immer eine Annäherung an ein neues Denken dar, durch meine große Entfernung von diesem Denken, die mir immer wieder erlaubt, beide philosophischen Kulturen, in Deutschland und in Russland, aus meiner Distanz tiefer und gründlicher zu durchdenken und als Konsequenz daraus das zu sagen, was sie beide am empfindlichsten betrifft. Da die Grenzen der Philosophie zum Glück nicht mehr mit den politischen oder kulturellen Grenzen zusammenfallen beziehungsweise zusammenfallen müssen, ist meine Position sowie meine *intentio auctoris* kein Symptom des tragischen Schicksals eines Europapendlers, zwei Welten anzugehören und sich mit keiner von beiden zufrieden zu geben, mit keiner von ihnen sich endgültig und vollständig zu identifizieren, sondern sucht das alte Desiderat der europäischen Philosophen zu verwirklichen, im ständigen Dialog zu bleiben und zusammen zu denken, und zwar *in concreto*, nicht nur in den schönen Worten einer politisch gut klingenden Rhetorik. Ich habe keine Illusion, dass viele Kollegen dazu bereit sind, und ich bin sicher, dass es anders mit der Philosophie nicht weiter gehen kann. Auf jeden Fall geht es anders nicht viel weiter.

In der Tat, wenn ich offizielle Veranstaltungen an den philosophischen Fakultäten der russischen Universitäten, auch den besten von ihnen in Moskau und in Sankt-Petersburg, besuche, wird mir klar, dass die sowjetische Philosophie mit ihrem raffinierten System aggressiver, unwissenschaftlicher Lüge und Intoleranz immer noch lebt, mit einem wachsenden Grad der postsowjetischen Verdummung, die sich selbst nicht mehr reflektieren und kritisieren kann und will. Was bedeutet diese erstaunliche, durchaus unsympathische Selbstrepräsentationsstrategie der Philosophen? Sie zeigt kein Interesse an philosophischen Ideen, sondern versucht die ideologischen Konstruktionen zu rechtfertigen, die früher den Philosophen eine Art Beteiligung am Profit der Mächtigen, der Machthabenden scheinbar legitim erlaubten und auch heute noch mehr oder weniger erfolgreich erlauben können. Von der Aktualität zur Banalität bedeutet in diesem Rahmen nur einen Schritt. Manchmal ist es ein kurzer Schritt, der bei einem rücksichtslosen Lauf „zurück nach vorne“ nicht immer bemerkbar ist. Viele entdecken ihn zu spät, können aber nicht mehr anhalten und eine andere Bewegungsrichtung wählen. Aber auch wenn sie sie wählen und sich neu orientieren lassen, geraten sie in einen Teufelskreis, in dem jede neue Bewegung zu einer neuen standardisierten Banalität, zu einer neuen Form der Etablierung der zum Prinzip des Denkens gewordenen Denkwidrigkeit führt. Es scheint, dass es aus diesem Teufelskreis keinen Ausweg gibt. Oder er ist noch nicht gefunden. Kann man aber überhaupt auf dem alten Weg eine positive Lösung finden?

Symptomatisch für diese Strategie ist die Umwandlung der philosophischen Fachsprache in einen Jargon der etikettierenden Topoi. Von den üblichen Formen des russischen philosophischen Jargons kann man nur unter der Bedingung begeistert sein, dass man sich mit *ihnen* konform fühlt – wie es bei jedem zur langweiligen Routine gewordenen banalen Denkschematismus der Fall ist. Dass aber viele, in manchen philosophischen Institutionen sogar fast alle Kollegen im engen Rahmen dieses Konformismus gleichzeitig an schweren Depressionen und an der inneren Zersplitterung leiden, ist kein Thema (im öffentlichen Auftreten ist das sogar tabuisiert). Deshalb beschränken sich Diskussionen über die Reform des philosophischen Unterrichts immer auf Diskussionen über die Optimierung der institutionellen Strukturen der Philosophie und ihrer Funktionen. Ganz unbemerkt und unerforscht bleibt dabei auch, dass viele Philosophiestudenten schon im ersten Semester ihres Universitätsstudiums depressiv werden sowie von vielen anderen seelischen Beschwerden belastet sind. Das könnte natürlich in einem Land mit hohen Suizidraten und vielen psychischen Erkrankungen statistisch erklärt werden. Nicht unbedeutend ist aber, dass Depressionen heute bei den Philosophen in Russland häufiger auftreten als bei den anderen Geisteswissenschaftlern. Zwei für Philosophen professionell erlaubte Denk- und Verhaltensstrategien im Umgang mit dieser Situation: eine intellektuell raffinierte Sublimierung oder eine kompensatorische Projektion, helfen dabei kaum, auch wenn sie das Gefühl der totalen Unzufriedenheit und Sinnlosigkeit durch die Illusion der Teilnahme an einer elitären intellektuellen Exklusivität, auf die Philosophie heute in der Tat kein Recht mehr haben kann, von Zeit zu Zeit hemmen können.

Darüber hinaus ist es kein Zufall, dass man unter dem Namen „Philosophie“ in Russland auch disziplinär heterogene Ideenkonstruktionen versteht, die – zu einer Mode werdend – manchmal zu den neuen geisteswissenschaftlichen Vernetzungen und ideologischen Konstellationen beitragen. Die damit konstituierten Gruppen unterscheiden sich voneinander nicht nur im Jargon, sondern auch durch den Versuch, die Marginalisierung philosophischer Arbeit, die sie in sich verkörpern, durch die Gründung zahlreicher, anspruchsvoll klingender Institutionen zu legitimieren. Damit etabliert sich eine in kleiner Gruppe geltende rituelle Rhetorik zu einer Jargon-Ideologie, die in ihren quasi universellen Ansprüchen, philosophisches Denken zu aktualisieren und weiterzuentwickeln, die allgemeine Gültigkeit der Philosophie diskreditiert. Da sie aber in der Tat nicht das Neue und Kreative, sondern das Banale unterstützt, das auf ihre unheilbare Vernetzung in der Provinzialität des Denkens immer stolz ist, wirkt sie sogar antiphilosophisch. Im Grunde genommen ist diese provinzielle Philosophie mit allen ihren lächerlichen Ambitionen nicht der Rede wert. In ihren vollkommenen Formen ist sie eine exzellente Routine, die nur Banalitäten produzieren kann. Die institutionalisierte Philosophie scheint aber trotzdem mit ihrer überall etablierten Mittelmäßigkeit zufrieden zu sein. Und zufrieden ist sie auch mit innerer Unzufriedenheit einzelner Philosophen, die diese Unzufriedenheit programmatisch zum festen Grund ihres Denkens gemacht haben.

Entscheidend ist aber ein Faktor, der mit der Philosophie gar nichts zu tun hat, auch wenn sie fachklassifizierend „Philosophie“ heißt: eine bildungspolitische Konjunktur, die darin besteht, dass unter dem Namen „Philosophie“ alles gemacht werden darf, was in jedem beliebigen Moment quasi aktuell zu sein scheint. Äußerlich gibt es keine Katastrophe, auch keine Krise: Alles schreitet voran. Und die Philosophen, die leider nicht mehr an der Spitze des gesellschaftlichen Fortschritts stehen, glauben trotzdem, dass sie sich an den Verbesserungen des öffentlichen Lebens und des intellektuellen Klimas aktiv beteiligen, natürlich nur, wenn sie „richtige“, „echte“ Philosophen sind. Zum Programm einer philosophischen Existenz wird dieses Prinzip zum Beispiel in der Russischen Philosophischen Gesellschaft (*Rossijskoje Filosofskoje Obščestvo*, RFO) gemacht. Strukturell ein nationaler Fachverein der Philosophen – wie die Deutsche Gesellschaft für Philosophie –, funktioniert diese Gesell-

schaft so formal und so oberflächlich, dass sie für jemanden, der ein ernstes Interesse an der Philosophie hat, überhaupt nicht relevant ist. Vor allem hat diese Gesellschaft in den letzten Jahren viel zur Fetischisierung formaler Oberflächlichkeit und administrativ-bürokratischer Lösungen philosophischer Probleme beigetragen. Darüber hinaus kann man sagen, dass Philosophie in Russland sich selbst von ihrem eigenen Denkbereich und Aktualisierungsfeld nicht nur isoliert, sondern auch auf der institutionellen und konzeptionellen Ebene als Selbstisolation existiert. Auf die Frage, wie lang diese Existenz noch dauern sollte, kann heute niemand eine befriedigende Antwort geben.

Zudem herrscht überall eine dem provinziellen Lokalpatriotismus gar nicht widersprechende Behauptung, man könnte auch sagen, eine tiefe und kaum zu widerlegende Überzeugung, dass alle philosophischen Quellen schon entdeckt und bekannt und alle Theorien schon durchdacht sind, und zwar nicht hier und jetzt, nicht von „uns“, sondern von den „Anderen“, die entweder in den anderen „großen“ Epochen (auch der russischen Geschichte) lebten oder heute in den anderen Ländern leben und zu den sozusagen „größeren“ philosophischen Kulturen gehören. Es bleibt also nichts zu denken – nur das, was schon von den „Anderen“, die situationsgemäß unvermeidlich als „Fremde“ oder als „große Lehrer“ wahrgenommen werden, produziert und gegeben worden ist.

Diese unreflektierte Überzeugung bildet eine Art Voraussetzung für jede fachphilosophische Problemstellung, zum Beispiel bei der Formulierung der Forschungsthemen der Magister- und Doktorarbeiten oder der Projekte, die von den staatlichen Stiftungen für Wissenschaftsförderung wie der Russischen Staatlichen Stiftung für Geisteswissenschaften (RGNF), vom Bildungsministerium oder von den privaten Einrichtungen unterstützt werden. Die Folge hiervon ist, dass die Philosophen schon gewohnt sind, nicht selbst philosophische Probleme und neue Fragen zu stellen, sondern zu erwarten, dass sie die aktuellen Fragestellungen von den politischen, wirtschaftlichen oder religiösen Machtstrukturen bekommen, die in den Philosophen nur eine Art Produzenten einer zu ihren Zielen passenden Ideologie sehen wollen.

Es scheint, dass es bei den russischen Philosophen überhaupt keine Strategie der Entwicklung der Philosophie, auch kein realistisches Desideratum zum Philosophieren gibt. In der Tat brauchen sie keine Strategie, um von banalisiertem alten Wissen, das man verschönernd „klassische Tradition“ nennt, und das in seinem heutigen Zustand gar keine Klassik mehr ist, zu leben. Das führt zu keinem anderen Ergebnis, als entweder selbstverteidigend in dem alten Rahmen einer nachträglich konstruierten „Goldenen Zeit“ so lange wie möglich zu bleiben oder eine neue Mode philosophischer Selbstrepräsentation, ja, ein neues Jargon *ad usum philosophorum* zu entwickeln, das sich schon im Moment seiner Geburt als etwas „Gutes und Attraktives“ verkaufen lässt und typischerweise aus dem Ausland etwa als „Heidegger“, „Semiotik“ oder „Postmodernismus“ importiert wird. Originell darf man dabei sein, das ist sogar erwünscht, aber nur im Rahmen der Nachahmung schon bekannter, als legitim geltender Typen der Fachphilosophie, die alles, was ihr widerspricht, unter dem Begriff „Marginalität“ bewertet, auch wenn sie sich diesen „marginalen“ Formen zur Verfügung stellt oder mindestens zu stellen versucht.

Als Ergebnis bleibt eine bloße Publikations-, Unterrichts-, Diplomverteilungs- und Zertifizierungsmaschinerie, die ihr *privilegium exclusivum*, sich „Philosophie“ zu nennen, immer verteidigen und rechtfertigen muss. Inhaltlich heißt es, dass jeder in diesen Rahmen eingetretene praktisch gezwungen ist, alles, was er oder sie vorher gedacht hat und was außerhalb der russischen philosophischen Fakultäten und der an diesen Fakultäten zugelassenen Unterrichtspraktiken liegt, aufzugeben, um nur das zulässige, von der Mehrheit der Professoren gewohnte Denken, das keinen Widerspruch duldet, zu erlernen und weiter zu denken. Und

nun, wenn Philosophie keine autonome Bedeutung mehr hat, wenn sie auch in ihrer repräsentativen Ernsthaftigkeit als eine Art Selbstparodie existiert, finden Philosophen ihr Heil in den von ihnen erfundenen „Traditionen“, die sie auf der anderen Seite nicht mehr ernsthaft tolerieren können.

In ihrer inneren Haltung konnte Philosophie in Russland sich also nach der Wende nicht ganz von der Ideologie – von ihrer Hauptfunktion, Ideologie zu sein – befreien, um zum freien Denken und zu einem neuen fachbewussten Selbstbild zu gelangen. In ihren emanzipiertesten Formen halbwegs fortgeschritten, befindet sie sich in einem schwer identifizierbaren Niemandsland zwischen der Parteiideologie und den anderen klassischen Geisteswissenschaften, wo sie sich, intellektuell obdachlos und sich in gewisser Weise illegitim fühlend, doch trotzdem als universitäre Studienrichtung – mindestens formal – auszubauen versucht. Zahlreiche Neugründungen philosophischer Institutionen, vor allem die neuen Fakultäten für Philosophie, bedeuten nichts anderes als den Versuch, die gefährliche Bodenlosigkeit der noch nicht zu sich selbst gekommenen Philosophie zu überwinden, die in den formalen, festgefühten Strukturen einer staatlichen oder staatlich anerkannten Institution, die man zumindest deklarativ zum einzigen legitimen Rahmen der Philosophie machen will, ihre Unentschiedenheit, und das heißt gleichzeitig auch ihre Inhaltslosigkeit, zum Prinzip ihrer Existenz in der Gesellschaft macht. Sie ist nicht dort, wo sie früher als ideologische Gar-nicht-Philosophie oder postsowjetische Noch-nicht-Philosophie war, aber sie hat ihr gewünschtes Ziel nicht erreicht. Sie hat dieses Ziel sogar aus den Augen verloren, um eine sinnlos gewordene hochbürokratisierte Routine des universitären Alltags pervers zu genießen und sich in ihr vollständig zu verlieren. Eine schlechte Philosophie ist aber diese „noch-nicht-gewordene“ und „obdachlose“ Philosophie gewiss auch nicht: Auf ihrer oft exzellenten institutionellen Ebene hat sie einfach kein Kriterium, um gute und schlechte Philosophie, Philosophie und Nicht-Philosophie zu unterscheiden. Merkwürdigerweise sieht sie für sich selbst in dieser Situation kein Problem. Zumindest kein Problem zum Diskutieren und zur philosophischen Reflexion. Sie steht hier nicht für eine Debatte ein, sondern repräsentiert die dramatische Leere ihres Inhaltes, die alles Beliebige unkritisch als „Philosophie“ in eine philosophisch klingende Terminologie kleiden kann. Das entscheidende Kriterium, das hier zu einem unerschütterlichen Schwerpunkt wird, ist es, dass die Institution, die eine solche „Philosophie“ unterstützt, stärker werden muss. Egal zu welchem Preis.

Da die Philosophen nach der Wende der 1990er Jahre aber keine neuen Ideen (mit Ausnahme einiger Übersetzungen) in die Gesellschaft, die für das Neue offen war, gebracht haben, haben sie ihre Sternstunde verpasst. Symptomatisch in dieser Hinsicht ist es, dass das Institut für Philosophie der Russischen Akademie der Wissenschaften durch Beschluss der Bundesregierung nun sein Haus, ein altes, im Zentrum von Moskau liegendes Palais, für ein anderes Gebäude, das nicht so zentral liegt und weniger attraktiv ist, endgültig räumen muss. Früher nahm dieses Institut im fachphilosophischen System Russlands eine führende Position ein. Zur Sowjetzeit waren dort mehr als 400 Mitarbeiter tätig, deren Mehrheit vor allem ideologisch geprägte, marxistisch-leninistische Texte verfassen musste. Heute hat das Institut etwa 200 Mitarbeiter, die einfach stolz darauf sind, dass sie dort arbeiten: nicht weil dieses Institut weltweit bekannte und anerkannte Spitzenforschung macht (in der Tat machen das nur wenige Institutsmitarbeiter), sondern weil diese Institution mindestens formal an der Spitze der philosophischen Fachhierarchie in Russland steht, und das ist der einzige Grund, der noch gilt oder gültig zu sein scheint. Die beunruhigendste und öffentlich kaum ausgesprochene Frage ist in diesem Fall aber: Was bleibt von der inneren Attraktivität der in diesem Institut praktizierenden Philosophie, wenn sie ihre architektonisch attraktive Fassade verliert?



Der Philosophie in Russland mangelt es also nicht an Philosophen, sondern an ihrer Qualität, die sich nicht in der leeren Rhetorik der ehrgeizigen Selbstdeklarationen und der exzellenten esoterischen Praktiken intellektueller Imitation äußert, sondern auf der selbstbewussten alltäglichen philosophischen Arbeit basiert. Die Frage ist nun, ob diese Philosophie in ihrer unreflektierten Selbstzufriedenheit ihrem utopischen Bewusstsein und als Folge hiervon jeder möglichen Macht ideologisch weiter dienen wird, oder ob sie ihren eigenen Weg zum freien Denken findet, das für seine Existenz keine Rechtfertigung und keine Erlaubnis einer nichtphilosophischen Instanz mehr brauchen sollte. Auf diese Frage gibt es momentan keine klare Antwort.

*Assoz. Prof. Dr. Mikhail L. Khorkov, Peoples' Friendship University of Russia, Institute for History of Philosophy, Faculty of the Humanities and Social Sciences, Miklukho-Maklaya St. 10/2, 117198 Moskau, Russland*

### **Abstract**

This essayistic letter examines the actual situation of philosophy in Russia. From the quantitative point of view it seems as if we can be optimistic: Russia's stock of philosophers and philosophical faculties, departments and institutes is one of the largest in the world. But from the other qualitative point of view, the whole situation is more complicated. First of all, the institutional and moral legacy of ideologically colored Soviet philosophy has not been wholly overcome in theory, teaching practice, selection and training of a new staff. Second, new problems have arisen which are caused by the desire to preserve at all costs the old patterns of behavior and thinking in any external and internal modification of ideas and institutions. As a consequence, philosophy ceases to produce new ideas. Philosophical books and journals cease to be of interest not only to the general public, but also to the philosophers. Non-professionals and students who have not lost their interest in philosophy have to look for ideas in other fields of knowledge, sometimes far removed from academia. And "professional" philosophers have turned their occupation into a boring routine which is left with no choice but to protect the incompetence of its adherents using aggressive methods of institutional bureaucracy and intellectual intolerance.

## BRIEFE ÜBER PHILOSOPHIE WELTWEIT: SCHWEDEN

Briefe sind als Zeugnisse anderer Menschen echte Erkenntnisquellen. Briefe geben der Leserin beziehungsweise dem Leser die Gelegenheit zu einer Vervielfältigung der Perspektiven auf die Welt, zu einer Sensibilisierung für neue Realitäten und zu einer Erweiterung des Erfahrungshorizonts. Sie zielen nicht nur darauf ab, in einer stilistisch gelungenen Form einen Bericht zu erstatten oder Information objektiv zu vermitteln. Vielmehr können Briefe, indem in ihnen Partei ergriffen wird, die LeserInnen dazu bewegen, selbst Partei zu ergreifen und die Aussagen des Textes in der einen oder in der anderen Richtung zu interpretieren. Indem Briefe Erfahrungen lebendig schildern, können sie die LeserInnen dazu anregen, an den dargestellten Erlebnissen imaginativ teilzunehmen, sie zu vergegenwärtigen und so mit den Erlebnissen der AutorInnen indirekt vertraut zu werden. Briefe vermitteln indirekte Bekanntschaft mit einer anderen Lebensrealität.<sup>1</sup> Ihre kognitive Relevanz liegt eben darin, uns eine solche indirekte Vertrautheit sowohl mit bestimmten historischen, sozialen und zwischenmenschlichen Situationen und Konstellationen als auch mit Befindlichkeiten und Gefühlslagen zu ermöglichen, die uns zuvor nicht bekannt waren oder die wir mit anderen Augen betrachtet hatten, wobei sie uns zu einer Reflexion der fremden und der eigenen Realität anregen.

Katrin Glüer lädt uns in ihrem Brief aus Schweden dazu ein, an ihren Erlebnissen und Überlegungen teilzunehmen, sie mit den eigenen zu vergleichen und zu kontrastieren. In ihrem Brief wird deutlich, wie sehr die Philosophie nicht nur eine Form ist, die Welt zu verstehen, sondern auch eine traditionsreiche Institution, die im Zusammenhang mit dem Wandel der Gesellschaft steht. Wir möchten zwei der Themen des Briefes hervorheben, die sich gut mit Debatten und Fragen der letzten Jahre in Deutschland in Verbindung bringen lassen: die so genannte „Internationalisierung“ der deutschen Philosophie und die An- beziehungsweise Abwesenheit von Frauen im akademischen Betrieb.

Ein Vergleich mit anderen europäischen Ländern zeigt, dass auf der Ebene des akademischen Mittelbaus und unter den Lehrstuhlinhabern Ausländer in Deutschland kaum repräsentiert sind. Es ist zu vermuten, dass dabei subtile Diskriminierungsmechanismen eine Rolle spielen. Wie in einigen anderen Ländern auch wird das Verhältnis verschiedener Wissenschaftssprachen kontrovers diskutiert. Es gibt das Lager derer, die englisch als universale Wissenschaftssprache voll akzeptieren, und das Lager derer, die am Deutschen als Wissenschaftssprache neben dem Englischen, Spanischen, Französischen und anderen auch außer-europäischen Sprachen festhalten wollen. Ein zweiter virulenter Diskussionspunkt, der in den

---

<sup>1</sup> An diesem Punkt wollen wir eine Idee Gottfried Gabriels für die literarische Gattung des Briefes fruchtbar machen, dem zufolge die Literatur eine Erkenntnisquelle ist, weil sie uns eine indirekte Bekanntschaft mit Lebensrealitäten ermöglicht – und nicht nur, weil sie Wissen in dem traditionellen Sinn einer „wahren gerechtfertigten Meinung“ transportiert; vgl. G. Gabriel, Vergegenwärtigung in Literatur, Kunst und Philosophie, in: C. F. Gethmann (Hg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Hamburg 2008, 726–745; vgl. dazu auch G. Gabriel, Kennen und Erkennen, in: J. Bromand u. G. Kreis (Hg.), Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion (Festschrift für Wolfram Högbe), Berlin 2010, 43–55.

letzten Jahren in den Mittelpunkt getreten ist, betrifft die Rolle des Geschlechts in der akademischen Philosophie. Wie stark das Fach männlich dominiert ist, lässt sich an dem geringen Anteil von Wissenschaftlerinnen und Professorinnen erkennen, an den Schwierigkeiten, mit denen Frauen zu kämpfen haben, wenn sie eine wissenschaftliche Laufbahn anstreben, und die sogar auf der studentischen Ebene zu spüren sind, sowie an einem nicht-neutralen Sprachgebrauch, der kaum weibliche Formen für akademische Titel besitzt. Wie finden diese Debatten in anderen Ländern statt? Wie ist es Philosophinnen und Philosophen ergangen, die im Ausland arbeiten oder die aus dem Ausland nach Deutschland gekommen sind? Wie heikel beide Debatten sind, zeigt sich an der Tatsache, dass es trotz der Verfügbarkeit einer Fülle von Informationen leicht passiert, die Sensibilitäten der Beteiligten zu verletzen. Vor diesem Hintergrund ist der Einbezug persönlicher Erfahrungen unerlässlich, wenn es darum geht, einen Sinn für Angemessenheit einzuüben und mehr Einsicht zu gewinnen. Der Brief aus Schweden bietet uns hierzu weitere Möglichkeiten.

*Ingrid Vendrell Ferran und Katrin Wille, Marburg*

## Brief aus Schweden

Von KATHRIN GLÜER (Stockholm)

Seit nunmehr 10 Jahren lebe und arbeite ich in Schweden, derzeit als Professor<sup>1</sup> der Theoretischen Philosophie an der Universität Stockholm. Nach der Promotion an der Humboldt Universität zu Berlin war ich dort zunächst einige Jahre als Assistentin beschäftigt, bekam dann aber eine Stelle als ‚Forskarassistent‘ an der Universität in Uppsala. Das war im Jahre 2002, und damals waren das extrem begehrte Stellen, eine Art Post-Doc de luxe: viel Forschung, kaum Lehre. Wie alle akademischen Stellen in Schweden wurden sie öffentlich ausgeschrieben und in recht harter Konkurrenz in einem komplizierten Verfahren mithilfe zweier auswärtiger Reihengutachten vergeben – ein etwas aufwändiger Prozess für eine 4-Jahres-Stelle, aber dafür sicherlich offener für Kandidaten aus dem Ausland. Im Jahre 2006 bekam ich dann meine derzeitige Stelle in Stockholm – meine Kollegin Åsa Wikforss und ich wurden dort gleichzeitig als erste weibliche Professoren der Theoretischen Philosophie in Schweden berufen.<sup>2</sup>

Warum ich nach Schweden gegangen bin? Dafür hätte es damals eine ganze Reihe guter Gründe gegeben: das vorsintflutliche Habilitationssystem in Deutschland, die vergleichsweise isolierte internationale Stellung der deutschen Philosophie, der große forschungs- und stellenpolitische Einfluss von Seilschaften älterer Herren, die hierarchische Diskussionskultur usw. Zudem ist die schwedische Philosophie gerade auf meinen Spezialgebieten – der analytischen Philosophie der Sprache und des Geistes – von außergewöhnlich hoher Qualität. Dennoch kann ich nicht wirklich behaupten, mein Wechsel nach Schweden wäre im Wesentlichen Teil des *brain drains* gewesen. Möglicherweise wäre ich in jedem Falle im Ausland gelandet, aber nach Schweden bin ich letztlich aus persönlichen Gründen gezogen. Mein Mann ist Schwede. Mehr noch, er ist Professor der Theoretischen Philosophie. In Stockholm.

Die Philosophie in Schweden hat eine lange analytische Tradition. Nach dem Ende des Uppsala-Idealismus galten Logik und Entscheidungstheorie lange Zeit als ihre besonderen Spezialitäten. Figuren wie Konrad Marc-Wogau, Stig Kanger und Anders Wedberg nahmen früh wichtige Impulse aus der englischsprachigen Welt auf, verstanden sich jedoch nie als reine Rezipienten und Vermittler. Heute findet sich ein breites Spektrum analytischer Forschung mit Schwerpunkten in den Bereichen Sprachphilosophie, Logik und Entscheidungstheorie, Metaethik, Axiologie und zunehmend auch Philosophie des Geistes, Wissenschafts- und Erkenntnistheorie. Stark sind dieser Tage auch Geschichte der Philosophie, insbesondere Antike, Vor- und Frühmoderne, Phänomenologie und Feministische Philosophie.

Die philosophischen Institute der größeren Universitäten (Stockholm, Lund, Uppsala, Göteborg und Umeå) sind fast ausnahmslos international orientiert, sehr gut vernetzt und hochangesehen. Dort gibt es zahllose internationale Gastvorträge, Workshops und Konfe-

---

<sup>1</sup> Ich folge hier der schwedischen Konvention für Berufsbezeichnungen: In Schweden verwendet man Berufsbezeichnungen im Einklang mit der Tradition, Professoren sind Professoren, egal ob weiblich oder männlich, und Krankenschwestern sind Krankenschwestern, egal ob weiblich oder männlich. Vom Gleichheitsgesichtspunkt her gefällt mir das wesentlich besser, als mich als ‚Professorin‘ zu bezeichnen – als hätte ich einen anderen Beruf, eine andere Position oder einen anderen Status als ein männlicher Kollege.

<sup>2</sup> Vorer hatte Schweden mit der Philosophiehistorikerin Lili Alanen genau einen weiblichen Philosophieprofessor.

renzen. Es wird fast ausnahmslos international publiziert, und schwedische Forscher reisen viel: zu Konferenzen, Gastvorträgen, Sommerschulen und Forschungsaufenthalten. Doktoranden verbringen im Allgemeinen mindestens ein Semester im Ausland. Schwedische Professoren haben keine Forschungsfreiemester, viele sind aber geübt im Einwerben von Drittmitteln. Unser Institut hat beispielweise enge Forschungskontakte mit einer Reihe von renommierten Forschergruppen und -zentren im europäischen Raum, darunter Arché in St. Andrews, CSMN in Oslo, Jean-Nicod in Paris und LOGOS in Barcelona. Mein Mann und ich haben je ein Forschungssemester in Barcelona und in Paris verbracht, finanziert mit Stipendien aus dem jeweiligen Gastgeberland.

In Schweden selbst gibt es zwei größere Quellen für Forschungsgelder: den staatlichen Schwedischen Forschungsrat (Vetenskapsrådet) und den Jubiläumsfond der Schwedischen Zentralbank (Riksbankens Jubileumsfond). Beide vergeben sowohl Mittel für individuelle Projekte als auch für größere Netzwerk- oder Gruppenprojekte. Beim Forschungsrat kann man außerdem Postdoc-Stipendien im Ausland beantragen. Für Philosophen sind die individuellen Projekte erfahrungsgemäß aussichtsreicher; es ist im Allgemeinen schwierig, Unterstützung für größere Gruppenprojekte zu gewinnen, wenn die entscheidenden Gremien im Wesentlichen aus Nichtphilosophen bestehen.

Dennoch wird in Schweden gern in Gruppen gearbeitet. An unserem Institut haben wir zur Zeit eine sehr aktive Gruppe von Forschern auf den Gebieten Logik, Sprache und Geist, und die meisten von uns haben mit mindestens einem anderen Mitglied der Gruppe zusammen veröffentlicht. Und niemand hier würde ein Manuskript zur Begutachtung schicken, ohne vorher andere um Kommentare gebeten oder es in einem Forschungsseminar diskutiert zu haben. Das Diskussionsklima ist extrem gut; freundlich und konstruktiv, aber klar zur Sache und sehr kritisch. Und weitgehend frei von hierarchischen Aspekten.

Schwedische Philosophie findet im Wesentlichen auf Englisch statt. Kurse im Grundstudium werden auf Schwedisch unterrichtet, aber schon Fortgeschrittenenkurse können auf English sein. Schweden sind da extrem flexibel. Sie sprechen fast ausnahmslos sehr gutes Englisch, und ob ein Seminar auf Englisch oder Schwedisch gehalten wird, hängt oftmals einfach davon ab, wer daran teilnimmt. Wird man hier als Ausländer eingestellt, verpflichtet man sich im Arbeitsvertrag, innerhalb von zwei Jahren so gut Schwedisch zu lernen, dass man auf Schwedisch lehren kann. Die meisten von uns tun das auch ab und an, zur Freude der Studenten, eine meines Erachtens empfehlenswerte Erfahrung.

Eine weniger positive Erfahrung, die sicherlich manch ein im Ausland tätiger Akademiker dieser Tage macht, sind Diskussionen mit der jeweiligen ‚Sprachmafia‘ – recht militanten Vertretern der These, dass man Gedanken nur in seiner Muttersprache adäquat ausdrücken kann. Aus irgendeinem Grunde scheint das ganz besonders für Philosophen zu gelten, jedenfalls in den Augen anderer, und es ist schon eine merkwürdige Situation, wenn einen ein bis dahin recht freundlicher Tischnachbar, seines Zeichens vielleicht Schriftsteller oder Literaturwissenschaftler, plötzlich darüber aufklärt, dass es schlichtweg unmöglich ist, in einer anderen als der Muttersprache Philosophie zu betreiben. Nun ist meiner Ansicht nach fast das Gegenteil der Fall – es ist nicht nur ohne Zweifel möglich, sondern sogar ungeheuer nützlich, in einer anderen als der Muttersprache Philosophie zu betreiben, denn das führt in den meisten Fällen dazu, dass man lernt, sich präziser auszudrücken – und präziser zu denken. Ich kann es verstehen, dass den Schweden daran liegt, Schwedisch auch als Wissenschaftssprache am Leben zu erhalten, dass sie Mittel zur Übersetzung wichtiger philosophischer Werke auch der Gegenwartsphilosophie bereitstellen, aber in einem kleinen Land wie diesem gibt es schlicht keinen Weg daran vorbei, dass, wer international mitspielen möchte, das nicht auf Schwedisch tun kann. Und in einer Welt, in der Akademiker zunehmend mobil sind

und Karrieren oft durch mehrere Länder führen, kann ein kleines Land auch nicht erwarten, dass jeder, der hier eine Zeitlang arbeitet, Schwedisch lernt. Innerhalb der Philosophie ist all dies vollständig akzeptiert, aber die ‚Sprachmafia‘, die eigentlich alles lieber auf Schwedisch hätte, ist nicht ohne Einfluss. Seit neuestem müssen zum Beispiel Doktoranden, die ihre Dissertation auf Englisch abfassen (in der Philosophie natürlich die Regel), der Dissertation eine 10-seitige schwedische Zusammenfassung beifügen. Als ob der Laie, der so etwas verstünde, nicht ebenfalls in der Lage wäre, die englische Zusammenfassung zu lesen, sollte sie ihn denn interessieren. Und kürzlich wurde eine der Universitäten beim Justiz-Ombudsman angemeldet, weil sie verlangt hatte, dass Bewerbungen auf eine Stelle auf Englisch zu verfassen seien. Was das Finden internationaler Experten, die bereit sind, die erforderlichen Reihengutachten zu erstellen, natürlich beträchtlich erleichtert, sich aber leider als nicht rechtens erwies.

Womit wir wieder bei den Stellen und der Stellenvergabe wären. Wie bereits angedeutet, werden (fast) alle Stellen öffentlich ausgeschrieben. Jeder Kandidat darf bis zu 10 Schriften einreichen, und alle Kandidaten werden von zwei, bei Professuren mitunter auch drei auswärtigen Gutachtern begutachtet. Deren Gutachten liegen dann der Entscheidung einer stehenden, fakultätsweiten Kommission zu Grunde, die, wenn die Gutachten kein eindeutiges Votum abgeben, auch Testvorlesungen und Interviews abhalten kann. Diese Kommission besteht also zum größten Teil aus Mitgliedern anderer Institute, und das kann schon einmal zu erstaunlichen Berufungen führen. Der Arbeitsaufwand für die Gutachter ist natürlich erheblich (und wird mit zunehmend höheren Bewerberzahlen immer größer), und zudem sind die Gutachten öffentliche Dokumente. Die Ideen hinter dieser Verfahrensweise – Durchsichtigkeit, Offenheit und Objektivität – haben viel für sich, aber es wäre naiv zu glauben, diese Ideen könnten nicht mithilfe der Wahl ‚geeigneter‘ Gutachter unterlaufen werden.

Bis vor ungefähr 10 Jahren gab es in Schweden nur sehr wenige Professoren: Die philosophischen Institute der größeren Universitäten hatten je zwei, einen in theoretischer und einen in praktischer Philosophie. Dann wurde es möglich, zum Professor befördert zu werden, und seitdem haben die meisten philosophischen Institute eine Reihe von Professoren, durchaus auch mit demselben Spezialgebiet. Bis vor kurzem hatten diese Institute auch jeweils zwei von den oben erwähnten luxuriösen Post-Doc-Stellen, je eine in theoretischer und praktischer Philosophie. Aber die sind nunmehr abgeschafft zu Gunsten von tenure-track-artigen Lektoraten. Wahrscheinlich wird das keine guten Auswirkungen auf den wissenschaftlichen Nachwuchs haben, denn die Erwartung ist, dass nahezu jeder solche Lektor im Endeffekt festangestellt wird. Womit die Nachwuchsstelle dann verschwunden ist, bis das Institut Geld für ein weiteres festes Gehalt hat. Damit bleiben nur noch Drittmittelprojekte, Stipendien oder Lehraufträge, um sich nach der Promotion so lange über Wasser zu halten, bis man sich für eine feste Stelle qualifiziert hat. Da ich immer noch der Ansicht bin, dass die Unterrepräsentierung von Frauen in der Philosophie auch damit zu tun hat, dass Frauen weniger geneigt sind, sich zu überschätzen, und deshalb auch weniger geneigt, sehr schlechte odds in Kauf zu nehmen, verschlechtert sich damit die Lage des weiblichen wissenschaftlichen Nachwuchses in besonderem Maße.

Abschließend einige allgemeine Bemerkungen zur Geschlechtergerechtigkeit. Wie alle skandinavischen Länder gilt Schweden hier als besonders fortschrittlich, und dieser Eindruck ist meiner Ansicht nach im Wesentlichen auch richtig. Doch auf den Frauenanteil in der Philosophie hat das keine Auswirkungen; hier sind die Zahlen dieselben wie überall. Derzeit haben wir landesweit 4 weibliche Professoren, alle in theoretischer Philosophie. Dafür haben wir aber strikte Richtlinien, die die Präsenz von Frauen in Entscheidungsgremien, als Gutachter, als Mitglieder von Dissertations- und Berufungskommissionen etc. erforderlich machen. Was dazu führt, dass die wenigen Frauen mit akademischen Positionen in der Philosophie ständig

für solche administrativen und evaluativen Funktionen in Anspruch genommen werden, oftmals in weitaus höherem Maße als männliche Kollegen in vergleichbaren Karrierestadien. So begrüßenswert solche Richtlinien im Prinzip sind, besteht damit die Gefahr, dass sie letztlich in geradezu systemische Nachteile umschlagen – wenn ‚frau‘ sich zu viel Administration und Evaluation aufladen lässt und ihre Forschung darunter leidet. Allgemein gesehen, ist es aber sicherlich interessant, dass auch in einem Land, das gesamtgesellschaftlich schon recht weit gekommen ist, die Frauen in der Philosophie die magische, scheinbar universelle 30%-Grenze bisher nicht durchbrochen haben. International dümpelt die Philosophie seit Jahrzehnten unter dieser Grenze (für den Frauenanteil bei den abgeschlossenen Dissertationen) dahin – ‚übertroffen‘ nur von einigen Teilen der Mathematik und Physik. Immerhin scheinen wir uns langsam einem besseren Verständnis dieses Phänomens zu nähern – man denke an Studien zu ‚implicit bias‘ und ‚stereotype threat‘ und ihrer Überwindung. Hoffnung macht auch, dass es mehr und mehr leicht zugängliche praktische Ressourcen gibt, die die Frauenförderung erleichtern – man denke zum Beispiel an die praktischen Maßnahmen, die im *Women in Philosophy in the UK: BPA/SWIP UK Report* vom letzten Jahr vorgeschlagen werden, und an die Listen, die derzeit international und interaktiv produziert werden, um es den Organisatoren von Workshops und Konferenzen leichter zu machen, relevante Frauen einzuladen. Es wäre doch schön, wenn wir auch dort recht bald die 30% überschreiten könnten.

*Prof. Dr. Kathrin Glüer, Stockholm University, Department of Philosophy, 10691 Stockholm, Schweden*

### **Abstract**

This short text is part of a series of letters from philosophers working abroad. I write about what brought me to Sweden and about what philosophy and academic life are like there, including some reflections on language politics as well as on the situation of women in philosophy and in academia more generally.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Briefe zwischen Information und Theorieproduktion

Dr. Ingrid Vendrell Ferran: vendrell@staff.uni-marburg.de

Dr. Katrin Wille: katrin.wille@staff.uni-marburg.de

Die *Briefe über Philosophie weltweit* sind Briefe, die in einer Zeitschrift erscheinen. Durch ihre Kennzeichnung als „Briefe“ wird diesen Texten ein besonderer Status verliehen, der sie von den Aufsätzen und Essays, Rezensionen und aktuellen Analysen abhebt, die sonst in dieser Zeitschrift erscheinen. In unseren Einleitungen haben wir es uns zur Aufgabe gemacht, kurze Reflexionen zu den Themenbereichen anzustellen, die dieses Projekt kennzeichnen. Einige dieser Themenbereiche sind die folgenden. Ein erster Punkt betrifft die Besonderheiten der Briefform und deren Wechselwirkungen mit dem Inhalt des Projektes. Der Gebrauch der Erste-Person-Perspektive und des subjektiven Standpunkts in den Briefen zeigt die epistemische Kraft dieses Mediums für die Philosophie, wenn es darum geht, Bekanntschafts- und Zeugniswissen zu vermitteln. Zweitens interessiert es uns auch, den Einsatz von Briefen, gerade von öffentlichen Briefen, in der philosophischen Tradition hin auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zu unserem Anliegen zu befragen. In dieser Einleitung skizzieren wir einige Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Walter Benjamins *Pariser Brief 1*. Es ist uns drittens wichtig, eine Besonderheit des Austausches über Philosophie durch Briefe hervorzuheben. Lange schien der Brief das einzig legitime Medium für Frauen zu sein, sich philosophisch oder über Philosophie zu äußern. Da zu der gegenwärtigen Situation der Philosophie in den verschiedenen Ländern und Gegenden der Welt immer auch die Chancen der Frauen in diesem Fach gehören, scheint es uns wichtig, die geschichtliche Bedeutung des Briefs für Frauen auch zum Gegenstand der Aufmerksamkeit zu machen. Und in den *Briefen über Philosophie weltweit* wird viertens die Praxis des Philosophierens unter den jeweils sehr verschiedenen kulturellen Bedingungen thematisiert. Diese Form muss zu anderen Formen, Philosophie im Kontext verschiedener Kulturen zu betrachten, ins Verhältnis gesetzt werden.

Das thematische Anliegen, die Praxis des Philosophierens in ihren inhaltlichen und institutionellen Verschiedenheiten weltweit vorzustellen, haben wir bisher für vier europäische Länder realisiert, Spanien, Irland, Russland und Schweden – mit dieser Ausgabe folgt Ungarn.



Diese besondere Form, Texte als Briefe in einer Zeitschrift zu veröffentlichen, hat Vorläufer, zum Beispiel in Walter Benjamins *Pariser Brief 1*, der 1936 als Auftragsarbeit für die in Moskau erscheinende Monatszeitschrift *Das Wort* publiziert wurde.<sup>1</sup> Es steht zu vermuten, dass die Herausgeber der Zeitschrift, Bertolt Brecht, Willi Bredel und Lion Feuchtwanger den derzeit in Paris lebenden Kulturphilosophen Benjamin beauftragt haben, der politisch interessierten Leserschaft der Zeitschrift über gegenwärtige literarische Tendenzen in Frankreich zu berichten. Benjamins Brief aus Paris und über Paris ist konzentriert auf einen Konflikt. Der Untertitel „André Gide und sein neuer Gegner“ bringt dies zum Ausdruck. Die Informationen und Namen, die in dem Brief genannt werden, sind auf diese Frontlinie zugeschnitten. Benjamin liefert keinen Überblick über Namen und Schulen, Verlage und Bewertungen in Literaturkritiken, renommierte Figuren und neue Talente oder gar die ökonomischen Rahmenbedingungen der Literaturproduktion. Der Brief hat nicht primär informativen Charakter, mit Daten und Fakten auf der einen Seite und eigenen Erfahrungen auf der anderen Seite. Vielmehr wird der Angriff auf André Gide durch Thierry Maulnier zum Brennpunkt, in dem sich die gesamte europäische politische und weltanschauliche Situation spiegelt. Denn Maulnier untermauert seine Kritik an Gide mit einer Art faschistischen Kunsttheorie. Das Kernanliegen des Briefes besteht darin, diese einer kritischen, äußerst subtilen Analyse zu unterziehen als einer Massenkunst, die keine Selbstverständigung der Masse wünscht und erlaubt.

Der *Pariser Brief 1* ist kein Brief über Ästhetik, sondern er ist selber Teil von ästhetischer Theorieproduktion. Durch das Gerüst von Fragen, das wir unseren Briefschreiberinnen und Briefschreibern vorgelegt haben, sind die Spielräume zur Entwicklung eigener philosophischer Theorieproduktion weit eingeschränkter. Und dennoch sind die Selektionen, die vorgenommen werden, die Konzentration auf Konfliktlinien, auf Themen oder schulbildende Personen natürlich philosophische Stellungnahmen, hinter denen philosophische Überzeugungen, Einsichten und Argumentationen stehen. Jede Selektion verlangt nach Ergänzungen, so wie Benjamin seinem *Pariser Brief 1* einen *Pariser Brief 2* folgen ließ, der Malerei und Photographie zum Thema hatte (der allerdings nie erschien). Bei besonders großen Ländern oder bei besonderen Konfliktsituationen mag es geboten sein, verschiedene Briefe aus einem Land mit jeweils anderen Selektionen nebeneinanderzustellen. Derzeit liegt unser Anliegen aber vor allem darin, die Vielfalt der Länder und Weisen, Philosophie zu betreiben, zu erweitern.

---

1 Benjamin, W. (1991), *Pariser Brief 1*, in: *Gesammelte Schriften III (Kritiken und Rezensionen)*, Frankfurt am Main, 482–495. Den Hinweis auf diesen Brief Benjamins verdanken wir Eberhard Ortland.

Politische und philosophische Kämpfe, wie sie Benjamin zum Beispiel im *Pariser Brief 1* geführt hat, prägen die europäische Geschichte bis heute. Im Falle von Ungarn sind diese besonders mit einem Namen verbunden: Georg Lukács, der aber auch im geistig-kulturellen Leben der jungen DDR eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte. In den Gründungsjahren der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* übte Lukács, der mit ihrem damaligen Chefredakteur und Mitherausgeber Wolfgang Harich befreundet war, einen wichtigen Einfluss auf das inhaltliche Profil des Journals aus und publizierte mehrere Artikel in ihm. Gábor Boros beschreibt uns, welche Personen vor dem, mit dem und gegen den ebenso kritischen wie umstrittenen Lukács die ungarische Philosophie geprägt haben und gegenwärtig prägen.

## Gábor Boros

# Brief aus Ungarn<sup>1</sup>

**Abstract:** My “Letter” collects some facts concerning the 20th century history of Hungarian Philosophy as a basis for understanding its situation now. Progressive and conservative systems of thought dominated the first half of the century alternately, until the post-war communist regime refused to tolerate independent thinking. The new regime after 1956 was unpredictably hostile or tolerant towards philosophical dissenters. All this resulted in a multifaceted philosophical life in the period after 1989. Its basic tendency has been a historical approach issuing in various disciplines like phenomenology and hermeneutics, analytical philosophy, postmodern thought, philosophy of religion, while ethics and aesthetics became disciplines in their own right. The “Letter” maps out some of the institutional bases of philosophizing as well as some of the dangers threatening independent philosophy.

**Keywords:** directions, facts of the past, future perspectives, Hungarian philosophy, institutions

---

**Prof. Dr. Gábor Boros:** Budapest; gboros@ludens.elte.hu

Mein lieber Freund, aus Deiner an mich gestellten Frage und Bitte um einen kleinen Bericht über die Lage der Philosophie in Ungarn geht hervor, dass Du über meine Stellung innerhalb des ungarischen philosophischen Lebens und meine Beziehungen zu Deutschland genau Bescheid weißt. Einerseits unterrichte ich im größten philosophischen Institut des Landes, in der Eötvös-Universität zu Budapest, ich hatte mehrere Führungspositionen inne, wie zuletzt die des Präsidenten des Philosophischen Ausschusses der II. Klasse der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (UAW); andererseits habe ich als Forschungsstipendiat mehrmals mehrere Monate in Deutschland verbracht, ich bin sogar Mitglied der Humboldt-Familie. Jahrelang war ich Präsident der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie (DUGPhil), einer Gesellschaft, die – gegründet in Pécs von meinem Namensverwandten, János Boros – seit fast 20 Jahren existiert, und der es gelungen ist, von Hans Lenk über Klaus-Michael Kodalle und Wolfgang Högbe bis zu Markus Gabriel, dem jetzigen Präsidenten aus Deutschland, namhafte deutsche Kollegen für die Kooperation zu engagieren. Wir verfügen

---

<sup>1</sup> Vom 25. 05. 2012.

über eine Publikationsreihe *Mitteilungen der DUGPhil*, und wir haben wichtige Akzente in der Erforschung der Möglichkeiten deutsch-ungarischer Kooperation gesetzt, sowohl bezüglich der Gegenwart als auch der Vergangenheit: Ich meine damit in erster Linie die Philosophie der siebziger Jahre, welcher wir eine Tagung und einen repräsentativen Tagungsband widmeten. Die Erforschung der Vergangenheit im Allgemeinen und eine Skizze von ihr in diesem Bericht sind umso wichtiger, als es in Ungarn an Vergangenheitsbewältigung auch im Falle der Philosophie weitestgehend fehlt. In der spezifischen Vergangenheitsbewältigung der Philosophie geht es nicht nur darum, die Rolle der Philosophie in den Jahrzehnten des Kommunismus und Sozialismus – sowie umgekehrt, die Rolle der Politik für die zwanghaften Weichenstellungen innerhalb des philosophischen Lebens – zu bestimmen, sondern auch darum, die Rolle der Philosophie in der ungarischen Ideengeschichte aufgrund ernsthafter Forschungen und ohne ideologisch motivierte Vorurteile aufzuarbeiten. Dies steht noch vor uns, obwohl wichtige Vorarbeiten schon geleistet worden sind.

Man kann die geschichtlichen Voraussetzungen der heutigen Situation holzschnittartig wie folgt schildern. Vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs beruhte die ungarische Philosophie auf drei institutionellen Säulen: der Akademie der Wissenschaften, den Universitäten und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft. Sie boten Publikationsmöglichkeiten an, die reichlich genutzt wurden: Hervorzuheben ist die Reihe der Übersetzungen der Klassiker, die von der Jahrhundertwende an vornehmlich, aber nicht ausschließlich, in der *Bibliothek philosophischer Autoren* publiziert wurden, um einerseits die ungarische Fachterminologie auszubilden und zu festigen, und andererseits den eigenen Gedankenexperimenten eine Basis zu verschaffen. Kant, Descartes, Spinoza und Bergson waren die wichtigsten zu jener Zeit übersetzten und veröffentlichten Autoren. Was die Hauptrichtungen der Forschung anbetrifft, so hatten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Positivismus und Neukantianismus die Szene bestimmt, vor der Räterepublik (1919) waren aber auch Nietzsche und Kierkegaard lebensphilosophisch durchaus positiv rezipiert (der frühe György (Georg) Lukács und sein Kreis). Wissenschaftsphilosophie (Menyhért (Melchior) Palágyi) sowie gesellschaftskritische Tendenzen waren auch bedeutsam. Nach dem Fall der Räterepublik trat die Beschäftigung mit den eher traditionellen Themen in konservativer Ausrichtung in den Vordergrund. An den Universitäten versuchte man (Károly Böhm bzw. seine Schüler, Ákos Pauler) klassisch eingeteilte Systeme zu schaffen. Der Neuthomismus hatte eine recht große Wirkung (Sándor Horváth und seine Schüler), aber auch das Streben nach einer *prisca sapientia* durch die Erforschung der mystisch-mythologischen Wurzel der verschiedenen Religionen, manchmal auch synkretistisch oder von der psychoanalytischen Theorie der Archetypen beeinflusst, war nicht unpopulär (Károly (Karl) Kerényi,

Nándor Várkonyi). Einigermaßen wurden neuere Richtungen wie die Phänomenologie und die analytische-positivistische Philosophie rezipiert oder sogar von Ungarn mitgestaltet (Jenő Enyvvári, Béla Juhos). Die Vertreter der teilweise schon marxistisch orientierten radikalen Gesellschaftskritik wurden größtenteils ins Exil gezwungen. Sehr wichtig war eine Art von Lebensphilosophie unter der Bezeichnung „Szellemtörténet“ („Geistesgeschichte“), nicht zuletzt deshalb, weil wichtige Denker, die später als Marxisten verschiedene tragende Rollen spielen sollten, ursprünglich zu dieser Richtung gehörten (neben Lukács z. B. der dialektische Materialist József Szigeti und der Ideenhistoriker László Mátrai).

Nach dem zweiten Weltkrieg, bis zum Ende der vierziger Jahre, mit der Machtübernahme der Kommunistischen Partei, änderte sich die Situation grundlegend. Marxismus-Leninismus wurde zur offiziellen Doktrin, allerlei Kritik wurde verbannt und verboten, egal ob sie aufgrund von herkömmlichen philosophischen Ansichten oder innerhalb der herrschenden marxistischen Weltanschauung versucht wurde. Die Vertreter der traditionellen Richtungen – die nicht zum offiziellen Marxismus wechselten – wurden entweder ins Exil gezwungen (Kerényi, Lajos Szabó), oder wenn sie in Ungarn blieben, durften sie weder unterrichten noch publizieren (István Bibó, Béla Hamvas, Samu Szemere). Die offizielle Doktrin des Marxismus-Leninismus – wovon die als dialektischer bzw. historischer Materialismus aufgefasste Philosophie neben etwa dem wissenschaftlichen Sozialismus freilich nur einen Zweig ausmachte – wurde flächendeckend an allen Hochschulen sowie Mittelschulen des Landes (hier als „Grundzüge unserer Weltanschauung“) verbreitet. (Wohlgemerkt: auch dieser Umstand scheint mir verantwortlich zu sein für wichtige Charakteristiken, Verdacht oder sogar feindliche Grundhaltung gegenüber der Philosophie, die man heutzutage registrieren muss.) Die zeitgenössische „bürgerliche“ Philosophie sowie alle Arten von religiöser Philosophie waren so gut wie nur radikalkritisch im Sinne des „überlegenen“ Marxismus-Leninismus zu behandeln. Für diejenigen, die sich trotzdem mit der traditionellen Philosophie beschäftigen wollten, bot sich nur ein Ausweg: die Geschichte der – eher vormarxischen – Philosophie. Allerdings war am Anfang, etwa in den 50er Jahren auch dieser Weg nur tragikomisch benutzbar: einer der großen Lehrer in diesen Jahrzehnten, Gyula Munkácsy erzählte mehrmals, dass die damaligen Studenten anfangs nur so in Berührung mit der „Philosophiegeschichte“ kamen, dass ihr Lehrer – Béla Fogarasi – so tat, als ob der maschinengeschriebene Text der *Philosophischen Hefte* von Lenin – fast auch verboten! – zufällig auf dem Tisch im „Lenin-Institut“ liegengelassen worden wäre, nachdem er den Saal verlassen hatte. Derselbe Gyula Munkácsy wurde nach dem Ende seiner Studien als Bestrafung seines Interesses in der klassischen Philosophie nach Győr in ein Schülerheim versetzt, welches zufällig im selben Gebäude untergebracht war, in der sich auch eine der damals seltenen katholisch-kirchlichen Lehranstalten befand. So

konnte er jedoch aus der Not eine Tugend machen, indem er dort von den mit ihm sympathisierenden Kirchenmännern einen Geheimzugang zur Bibliothek genehmigt bekam, wo die – in den sonstigen Bibliotheken verbotene – scholastische und neuthomistische Literatur zu lesen war.

Ein anderer, nicht so individuell gefärbter Weg zu den großen philosophischen Texten der Vergangenheit war gerade die Übersetzung als Ersatz für die eigene philosophische Tätigkeit. In der ersten Generation, vornehmlich im Falle von S. Szemere, bedeutete dies den Neuanfang der „Bibliothek der philosophischen Autoren“ und eine kaum fassbare Leistung als Übersetzer: Von Bruno über Spinoza bis Hegel hat er die Texte für fast zwanzig Bände der „Bibliothek“ vorbereitet – natürlich auf unterschiedlichen Niveaus, aber immer benutzbar und mit nur wenigen Fehlern. Etwa zur selben Zeit arbeitete Hamvas an seinen Werken nach der frühen *Scientia sacra*, zunächst als Bibliothekar, später als Arbeiter in einem Kraftwerk. Lajos Szabó hielt Seminare in der BRD, unter seinen Schülern befanden sich György Kunszt – der später als Architekt Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (UAW) werden sollte – sowie der Dichter Ádám Tábor.

Innerhalb der offiziellen Philosophie war von seiner Heimkehr aus der Moskauer Emigration bis zu seinem Tode (1971) G. Lukács die eindeutig wichtigste Figur. Einerseits, weil er sich als eigenständiger Denker von der Partei nicht vorschreiben ließ, wie er zu denken hatte, andererseits, weil er diese kritisch-selbständige Haltung an seine Schüler weitergab, die dann die kritische Einstellung bald nicht nur gegenüber seinen eigenen Werken einnahmen, sondern auch – nach einer marxistischen Periode – gegenüber dem Marxismus selbst. Die Werke des späten, marxistischen Lukács sind in Ungarn heutzutage so gut wie völlig vergessen. Als Klassiker gelten demgegenüber die Werke der vormarxistischen Periode einschließlich seines Buchs *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Es entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie, dass Lukács nicht nur in der Formierung einer DDR-Philosophie, sondern auch bei der Gründung der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* eine bedeutende Rolle gespielt hatte, während andererseits ungarische Parteiphilosophen gerade in derselben Zeitschrift seinen „Revisionismus“ massiv attackierten.

In der Ausbildung der kritischen Attitüde der Lukács-Schüler sowie ihrer eigenen Schüler – der „Lukács-Kindergarten“, wie man in Ungarn die zweite Generation mit Vorliebe nennt – spielte auch György Márkus eine wichtige Rolle, der zwar kaum älter als die Lukács-Schüler war, jedoch in Moskau studierte, wo er viel eher Zugang zu zeitgenössischer Philosophie hatte als in Ungarn – wie überraschend dies auch klingen mag. Er war vornehmlich an der analytischen und der westlichen marxistischen Philosophie interessiert, und so kam es, dass er den *Tractatus* von Wittgenstein übersetzte. Munkácsy, Márkus, Éva Ancsel aus dem

Kreis der eher marxistisch orientierten Denker und ein paar Jahre später Kornél Steiger – hervorragender Kenner und Übersetzer der antiken griechischen Philosophie, Schüler von Lajos Fülep, dem reformierten Theologen und geistesgeschichtlich orientierten Kunsthistoriker, früher Freund von Lukács und Kerényi – waren die Lehrer, die eine nachhaltige Wirkung auf diejenigen der folgenden Generation hatten, die die Philosophie nicht als einen Weg zur Parteikarriere studierten. Von den beginnenden 70er Jahren an war es jedoch den Lukács-Schülern – vornehmlich Ágnes Heller und Mihály Vajda –, sowie Márkus und ihren Schülern – die mittlerweile auch in der Samisdát-Literatur bestimmend tätig waren – untersagt, an der Universität zu unterrichten und im Forschungsinstitut für Philosophie (FIPh) der UAW ihre Tätigkeit fortzusetzen. Heller, Ferenc Fehér und Márkus mussten Ungarn verlassen, Vajda lebte vom Deutschunterricht, die jüngeren – Mária Ludassy, György Bence, János Kis u. a. – befassten sich mit Übersetzungen und Herausgabe von klassischen Werken – wiederum als Ersatz für die eigentliche philosophische Tätigkeit, obwohl sie trotz dieses Ersatzcharakters mit vollem Einsatz an den Texten arbeiteten, für die man jetzt sehr dankbar ist, weil sie den ungarischen Lesern etwa Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, die britische und die französische Aufklärung näher brachten.

Im Zusammenhang mit dem Kreis des Lukács-Kindergartens und der Samisdát-Literatur ist noch Miklós Gáspár Tamás zu erwähnen, der aus Siebenbürgen nach Ungarn kam und heute einer der bekanntesten politischen Philosophen ist. Eine Zeit lang folgte er dem Denken von Leo Strauss, später jedoch wandte er sich einem ökologisch bereicherten, etwas eigenwillig weiterentwickelten Marxismus zu.

Bevor wir uns der aktuellen Lage widmen, sei noch erwähnt, dass von den 70er Jahren an auch die religiös orientierte Philosophie ihre Vertreter hatte, obwohl die Bedingungen, unter welchen sie arbeiteten, alles andere als ideal waren. Am Priesterseminar der katholischen Kirche – die abgekoppelte und isoliert aufbewahrte theologische Fakultät der früheren Péter-Pázmány-, heute Loránd-Eötvös-Universität – forschten und unterrichteten unter anderen Tamás Nyíri und László Vanyó, die die Tätigkeit des früheren katholischen Philosophiehistorikers Pál Kecskés fortsetzten, wobei sowohl Nyíri, engagierter Schüler von K. Rahner, als auch Vanyó, Erforscher und Übersetzer der Patristik, eine anthropologische Perspektive auszuarbeiten versuchten, genauso übrigens wie etwa zur gleichen Zeit die „Reformmarxisten“, allen voran Márkus. Es war auch die patristische und scholastische Philosophie, die die seltsame, isolierte Philosophin Katalin Vidrányi lebenslang beschäftigten, die – so absurd war damals die Lage – nicht an der Theologie, sondern in der Abteilung „Religionskritik“ des FIPh der UAW eine Stelle hatte. (In diesem Zusammenhang sollen vielleicht auch diejenigen Philosophen nicht unerwähnt bleiben, die wir jetzt nicht unbedingt für ihre eigene phi-

losophische Leistungen in Erinnerung haben, sondern weil sie – wie u. a. István Hermann oder József Lukács – ihre andersdenkenden Mitarbeiter womöglich gegen die Parteifunktionäre abschirmten.)

Am bisher Gesagten kann man sehr gut ablesen, dass die Entwicklung des philosophischen Lebens in Ungarn weder in der ersten noch der zweiten Hälfte des 20. Jh. organisch verlief. So ist es kaum verwunderlich, dass in der jetzigen Situation, sogar 25 Jahre nach dem Regimewechsel, verschiedene Akteure manchmal grundverschieden, manchmal völlig oppositionell und nur selten harmonisch im Interesse des Faches agieren. Was geschah vor allen Dingen als Regimewechsel in der Philosophie?

Glücklicherweise wurden die schweren – auch arbeitsrechtlichen – Konsequenzen des Stellenverlustes infolge des „Philosophenprozesses“ (des „parteilichen“ – oder eher *un*rechtlichen – Vorgehens gegen eine Gruppe der „abweichenden“ Lukács-Schüler im Jahre 1973) dank der Bemühungen einer kleinen Gruppe solidarischer Kolleginnen und Kollegen abgewendet. Auch in anderen Hinsichten war ihre Rehabilitierung vollkommen. Sie bekamen Professuren, M. Vajda wurde Institutsdirektor in Debrecen, G. Bence leitete – bis zu seinem tragisch frühen Tod 2006 – das Institut für Philosophie der Eötvös Universität in Budapest, wo Á. Heller Professorin emerita wurde. Ihre Werke konnten – auch retrospektiv – veröffentlicht werden, Heller und Vajda wurden zu Mitgliedern der UAW gewählt, und so fingen sie an, eine bedeutende Rolle in den Diskussionen um die wichtigsten das philosophische Leben betreffenden Entscheidungen zu spielen. Auch die Stellung des Lukács-Archivs in der ehemaligen Wohnung des Philosophen innerhalb des Netzwerks der philosophischen Institutionen konnte einigermaßen – aber leider nur zeitweise – stabilisiert werden.

Aber wie sieht eigentlich dieses Netzwerk aus? Du möchtest ja auch darüber einiges erfahren. Fangen wir mit der Akademie an, damit Du verstehst, warum ich den Ausdruck „zeitweise“ gebraucht habe. Im Rahmen der allgemeinen Umstrukturierung der UAW und besonders ihres Netzwerks an Forschungseinrichtungen wurden die bis jetzt ziemlich selbstständig funktionierenden Institute in größere Einheiten eingegliedert. Das FIPh ist in das Forschungszentrum eingegliedert worden, dessen herkömmliche deutsche Benennung gerade „Philosophisches“ wäre. Im Ungarischen verwendet man das Adjektiv „Bölcsészettudományi“, welches ungefähr als „Geisteswissenschaftliches“ zu übersetzen ist; so nennt man auch die „Philosophischen“ Fakultäten der Universitäten. Im Augenblick haben dort etwa ein Dutzend Kollegen Stellen, was etwa die Hälfte der Stellen ist, die vor ungefähr drei Jahren dort anzutreffen waren. Einer der Gründe dafür ist die Eingliederung des Lukács-Archivs in die Zentralbibliothek der UAW als eine ihrer Sondersammlungen, die die Eingliederung der früheren Forscher des Archivs in das normale bibliothekarische Arbeit ausübende Personal der



Bibliothek zur Folge gehabt hat. Außerdem gab es Entlassungen, gegen welche zwar arbeitsrechtliche Prozesse in Gang gesetzt worden sind, es scheint jedoch unwahrscheinlich, dass die Entlassungen und Stellenstreichungen zurückgenommen werden.<sup>2</sup> Ergänzend – so könnte man es auch auffassen – gibt es ein anderes Netz kleiner Forschungsgruppen der UAW, die an den sogenannten „Forschungsuniversitäten“ (deren Status dem der Exzellenzuniversitäten in Deutschland ähnlich ist) tätig sind. Die im Augenblick einzige solche Forschungsgruppe in der Philosophie arbeitet unter der Leitung von István M. Fehér im Rahmen der Philosophischen Fakultät der Eötvös Universität, ihr Spezialgebiet ist die Hermeneutik.

Was die Universitäten selbst anbetrifft, kann der Ausgangspunkt kaum ein anderer sein als die Feststellung, dass mit der Wende die überall anzutreffenden Marxismus-Leninismus-Lehrstühle und -Institute und die ganz allgemeine „Philosophie“-Ausbildung aufgehoben wurden. Philosophie, im wahren Sinne des Wortes, wird als Studienfach nur an wenigen Universitäten angeboten, dafür wird sie aber an allen Philosophischen Fakultäten unterrichtet, und zwar in Form von Einführungsvorlesungen in die Philosophiegeschichte bzw. in die Philosophie. Philosophie als selbständiges Studienfach kann man jedoch nach der Einführung der eigenartigen, teilweise verhängnisvollen ungarischen Version des Bologna-Systems erst auf dem M. A.-Niveau studieren. Auf dem B. A.-Niveau haben wir ein „Regenschirm-Fach“, „Freie Künste“ (*Szabad bölcsészet*) genannt, das neben Kunstgeschichte, Religions- und Kommunikationswissenschaft u. a. auch Ästhetik und Ethik als eigenständige, mit der Philosophie gleichberechtigte Studienrichtungen enthält. Und besonders die Absonderung der Ethik ist etwas, was mir verhängnisvoll erscheint. Abgesehen davon, dass rein sachlich gesehen kaum ernsthafte Gründe zu finden sind, die diese scharfe Trennung, durch die die Ethik (und Ästhetik) nicht *innerhalb* der Philosophie unterrichtet wird, motivieren können, haben wir – ich meine damit die Ungarische Gesellschaft für Philosophie und den Verein der Philosophielehrer – seit der Einführung des Bologna-Systems fast vergeblich und hoffnungslos in den verschie-

---

<sup>2</sup> Wie schon mitgeteilt, ist der „Brief“ am 25. 05. 2012 versandt worden, die hier erwähnte Zahl der Forscher entspricht der damaligen Lage. Heute kann man behaupten, dass sich die Situation unter der Leitung des neuen Direktors Ferenc Horkay-Hörcher nach einer schwierigen Übergangsphase mehr oder weniger normalisiert hat. Im Institut selbst sind im Augenblick mehr als zwanzig Forscher tätig und mehrere entlassene Mitarbeiter auf diese oder jene Weise in die Arbeit des Instituts wieder einbezogen worden. Der Status des Lukács-Archivs scheint jedoch noch in der Schwebe zu sein: Zwar ist es auf der Webseite des Instituts als „Strategischer Partner“ angegeben, jedoch sind die meisten früheren wissenschaftlichen Mitarbeiter des Archivs nach wie vor in die Hauptbibliothek eingegliedert.

dentlich benannten und bemannten Ministerien dafür argumentiert, dass in den Mittelschulen die Ethik auch von Philosophielehrern unterrichtet werden dürfen. Die Situation ist dadurch noch schlimmer geworden, dass der „Nationale Grundlehrplan“ (*Nemzeti Alaptanterv*) für die Grund- und Mittelschulen die beiden Fächer völlig getrennt behandelt. Einerseits können wir natürlich froh sein – und sind wir auch –, dass die Philosophie nach langem Ringen einen Platz innerhalb des Moduls „Mensch- und Gesellschaftskunde“ erhalten hat, wo acht philosophische Disziplinen oder Hauptthemen eigens erwähnt und mit einem Satz erklärt werden: Was ist Philosophie?, Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ontologie, Wissenschaftsphilosophie, Religionsphilosophie, Politische Philosophie, Geschichte der Philosophie – das sind die eigens benannten Themenkreise. Für Philosophen springt das Fehlen der Ethik jedoch sofort ins Auge. Und selbst wenn man sehr wohl weiß, dass es sich um einen schwer errungenen Kompromiss handelt – weil sich nämlich in den letzten Jahrzehnten eine Lobby in Ungarn ausbildete und etablierte, die die Ethik auf psychologischer, soziologischer und vor allem religionskundlicher statt auf philosophischer Grundlage unterrichtet wissen will –, fällt dem unbefangenen Betrachter sofort auf, dass etwa die Hälfte der thematischen Knotenpunkte, die unter der eigenständigen Rubrik „Ethik“ im Grundlehrplan aufgelistet werden, eindeutig zum Kompetenzbereich der Philosophie gehören – von dem Umstand ganz zu schweigen, dass der Ausgangspunkt des Lehrplans für Ethik mit einem Satz anfängt, der eine *philosophische* – ziemlich an Rousseau geschulte – These ausdrückt, die alles andere als selbstverständlich ist: Man verfüge über einen „moralischen Sinn“, den es im Unterricht zu entwickeln gelte. Wir freuen uns also darüber, dass der Grundlehrplan zumindest so viel Philosophie enthält, und wenn man den Sachverhalt so auffassen darf, dass der Philosophieunterricht die Grundlage für den Ethikunterricht abgibt, und wenn es erreicht werden sollte, dass der Philosophielehrer auch die Ethik unterrichten darf, dann hätten wir noch mehr Gründe, froh zu sein; und schon deshalb brauchen wir noch diese weiteren Teilerfolge, weil die Zahl der auf das *ganze* Modul fallenden Unterrichtsstunden ziemlich klein ist, und dies verursacht schwerwiegende praktische Probleme. Also ist es eine weitere Frage, wie dann dieses Fundament im Gymnasial-Alltag in die Praxis umgesetzt wird, aber daran, mein lieber Freund, bist du vorerst wohl nicht dermaßen interessiert...

Du bist wohl eher daran interessiert zu erfahren, welche Richtungen innerhalb der Philosophie im heutigen Ungarn eine Rolle spielen.

Eine Richtung, oder besser vielleicht: allgemeine Attitüde ergibt sich fast schon von selbst aufgrund des bisher Gesagten: Wenn auch aus völlig anderen Gründen als in der deutschen Nachkriegsphilosophie ist die historische Orientierung für die Gelehrsamkeit in Ungarn auch nach der Wende charakteristisch geblieben, eigentlich fast unabhängig davon, zu welcher Richtung die jeweiligen

Philosophen gehören. Auch das Nachdenken über die gesellschaftlichen Bedingungen des Wissens und des Wissenserwerbs kann als eine immer anwesende Tendenz der ungarischen Philosophie betrachtet werden, in erster Linie nicht als ein Echo des offiziellen Marxismus der Periode vor der Wende, sondern als das Erbe von solchen früheren Denkern wie Karl Mannheim. Kein Zufall ist es, dass sich die Wissenschaftsphilosophin Márta Fehér an der Technischen Universität in Budapest und ihr Schülerkreis vornehmlich mit Denkern wie T. Kuhn und Mihály (Michael) Polányi beschäftigen. Selbst Kristóf (J. C.) Nyíri hat, dessen Einfluss auf die Neuprofilierung des FIPh der UAW unverkennbar ist, sich schon immer für philosophiehistorische und geschichtsphilosophische Themen interessiert; und die in Ungarn von ihm initiierte Erforschung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit als gesellschaftlichen Bedingungen des Wissens im breitesten Wortsinne vereinigt gerade diese beiden Tendenzen.

Die früheren Mitglieder der so genannten Budapester Schule, wie Á. Heller und M. Vajda, wandten sich dem vielschichtigen Phänomen der Postmoderne zu, deren eher skeptisch-agnostische Variation von M. Vajda vertreten wird, während das Denken von Á. Heller maßgeblich von der Religionsphilosophie und literarischen Analysen geprägt wird und in eine Persönlichkeitsethik und Geschichtsphilosophie mündet.

Eine der beiden populärsten Richtungen im heutigen Ungarn ist die Phänomenologie. Ungefähr zur gleichen Zeit fingen G. Munkácsy und M. Vajda – der eine im universitären Bereich, der andere außerhalb dessen – an, Husserls Werke zu analysieren. Munkácsy hatte lebenslang Angst vor dem Schreiben größerer Werke, Vajda wurde der Unterricht untersagt. Die beiden ermunterten die erste Generation von ungarischen Phänomenologen, unter denen der frühere Munkácsy-Schüler an der ELTE und seit einigen Jahren in Wuppertal tätige L. Tengelyi als der bedeutendste angesehen werden muss, der Impulse gleichermaßen von der deutschen, französischen und amerikanischen Phänomenologie aufnahm, bevor er begann, die Phänomenologie mit seinen grundlegenden Büchern zu bereichern und ihr sogar zu einem besseren Selbstverständnis zu verhelfen. Zwar etwas jünger, aber ebenfalls zu dieser Generation gehörig ist Balázs Mezei, der in Lichtenstein studierte und später an der University of Notre Dame eine phänomenologische Religionsphilosophie ausgearbeitet hat. Ich kann jetzt nicht alle Kollegen beim Namen nennen, es wird schon reichen, wenn ich erwähne, dass die meisten Mitglieder der nächsten Generation der Phänomenologen ihre bestimmenden Lehrjahre (oder zumindest -monate) typischerweise in Frankreich verbracht haben.

Die andere, nicht minder einflussreiche Richtung ist die der analytischen Philosophen, deren jüngere Vertreter am Anfang des dritten Millenniums heftige Wortschlachten mit anderen Richtungen, vornehmlich den Phänomenologen

provozierten, heutzutage aber nicht selten in gemeinsamen Unternehmungen mit ihnen neue Wege des Philosophierens suchen. In diesem Zusammenhang müssen wieder einige ältere Philosophen erwähnt werden, die maßgeblich die erste Generation der nachmarxistischen Analytiker beeinflusst haben. Den Wittgenstein-Übersetzer G. Márkus habe ich schon erwähnt. Hinzuzufügen ist vor allem Imre Ruzsa, der die mathematische Logik erneuerte, und sie gegenüber der Dominanz des einschlägigen Zweigs des Marxismus-Leninismus, der „dialektischen Logik“, verteidigte. Zu seinem Schülerkreis gehörten solche Denker der ersten Generation der Analytiker wie Ferenc Altrichter (heute an der University of North Carolina, Wilmington) Miklós Rédei (heute an der London School of Economics), Gyula Klima (heute an der Fordham University, NYC) und András Máté, engster Mitarbeiter von Ruzsa, der u. a. die Schriften von Frege ins Ungarische übersetzte.

János Kelemen muss als nächster erwähnt werden, eine vielschichtige philosophische Persönlichkeit, die am Anfang ihrer Karriere Gelegenheit hatte, sich verschiedene Strömungen der Sprachphilosophie, historische und systematische, in deutschen, französischen und angloamerikanischen Kontexten anzueignen. Dies prädestinierte ihn auf Wegen und Umwegen im Regime vor der Wende, die Doktorschool der analytischen Philosophie an der ELTE zu gründen. Damit aber seine Vielschichtigkeit besser hervortritt, muss man hinzufügen, dass er der beste Kenner der italienischen Philosophie und ganz besonders von Dante in Ungarn ist, ganz zu schweigen von seinen französischen Beziehungen, mit deren Hilfe er auch einen der Weltkongresse der ASPLF in Budapest organisierte, und von seinen deutschen Beziehungen, deren Ergebnis ein Buch über die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus war. Außer dem Analytischen hat er in allen der genannten Bereiche Schüler gehabt.

Eine weitere wichtige philosophische Richtung im heutigen Ungarn ist die Hermeneutik heideggersch-gadammerscher Prägung. Vajda und Munkácsy waren wiederum Initiatoren dieser Richtung, wie auch bei Husserl: Munkácsy lehrend, Vajda schreibend und übersetzend. Es war eine Übersetzergruppe unter der Leitung von Vajda, die *Sein und Zeit* ins Ungarische übersetzte, und der früher erwähnte I. M. Fehér, Schüler von Munkácsy, schrieb die Einleitung; Grund für langjährige Diskussionen, da sie sich terminologisch nicht vollkommen einig waren – und sind. Unter den frühen Schülern von Vajda sind B. Bacsó und S. Radnóti zu erwähnen, die als führende Persönlichkeiten des Lehrstuhls für Ästhetik an der ELTE ihre hermeneutischen Methoden in ihren Analysen von Kunstwerken und Kunst schaffenden und Kunst interpretierenden Denkern anwenden.

Bevor ich noch abschließend mit ein paar Worten die einzelnen Philosophiestandorte charakterisiere, möchte ich noch kurz die Religionsphilosophie erwähnen. Interessant an diesem Zweig der Philosophie in Ungarn ist, dass die

europäische jüdisch-christliche Tradition von eben diesen zwei Gesichtspunkten aus betrachtet wird: Á. Heller als Religionsphilosophin behandelt eher die innerhalb der jüdischen Tradition sich stellenden philosophischen Fragen, genauso wie György Tatár und György Gábor es tun. Der früher als Übersetzer erwähnte S. Szemere und der noch nicht erwähnte, aber als Herausgeber der meisten von Szemere übersetzten Werke bekannte György Nádor, der auch lange Kommentare und Fußnoten zu diesen Texten sowie eigene Schriften verfasste, könnten teilweise als ihre Vorgänger betrachtet werden, besonders Nádor, der am Anfang der sechziger Jahre zunächst nach Deutschland und schließlich nach England emigrierte, um dort einen Verlag für Judaika zu gründen. Vorgänger der christlich orientierten Religionsphilosophie waren die erwähnten K. Vidrányi einerseits, und L. Vanyó und T. Nyíri andererseits. Heute kann der an der Katholischen Universität Péter Pázmány (PPKE) arbeitende B. Mezei als bekanntester Vertreter dieser Richtung betrachtet werden. Da jedoch heutzutage die meisten Religionen, die christlichen Kirchen auch einschließlich der neueren, ihre eigenen Universitäten und/oder (theologischen) Hochschulen haben, kann man durchaus damit rechnen, dass bald neue Richtungen der Religionsphilosophie erscheinen werden.

Die Zahl der universitären philosophischen Bildungsstätten in Ungarn ist nicht besonders groß. Bis hierhin habe ich am meisten die Eötvös-Universität erwähnt; der Grund war, dass das philosophische Institut der dortigen Philosophischen Fakultät das größte in Ungarn ist (es umfasst etwa 30 Mitarbeiter von Assistenten bis Professoren und steht unter der Leitung von István M. Bodnár, Forscher der antiken Naturphilosophie). Vor der Wende hatten wir nur dort eine regelrechte Philosophenausbildung, und selbst dort war es nicht jedes Jahr erlaubt, einen neuen Jahrgang – etwa 10–12 Studierende, davon 1–2 Frauen – starten zu lassen. Hier sind heutzutage eigentlich alle erwähnten – und einige unerwähnte – Richtungen vertreten, wie z. B. die altindische und chinesische Philosophie. Unbedingt zu nennen ist noch die politische Philosophie, deren Vertreter nach der Wende M. Ludassy und G. Bence waren, die ja erst um die Zeit des Regimewechsels ihre Stellen dort bekamen. Mit ihren Dilthey- und Weber-Forschungen führt Ágnes Erdélyi die geistesgeschichtliche und soziologienahe Tradition innerhalb der ungarischen Philosophie weiter. Dazu kommt noch der Lehrstuhl für Ästhetik an derselben Fakultät, der sich vor etwa 15 Jahren verselbständigt hat.

An der Universität Pécs (Fünfkirchen) wird einerseits die Philosophie des deutschen Idealismus tiefgehend erforscht und unterrichtet, andererseits werden Geschichte und Gegenwart der Frankfurter Schule thematisiert (J. Weiss und sein Kreis). Á. Pauler und andere ungarische Philosophen sowie Origenes und die Patristik bilden dort einen weiteren Forschungsschwerpunkt, vertreten von R. Somos. Besonders die analytische Ethik-Erkenntnistheorie und der Pragmatismus werden von J. Boros und seinen Mitarbeitern untersucht.

In Szeged stehen eher die Richtungen im Zentrum, die mehr oder weniger existential- oder lebensphilosophisch orientiert sind. Deutscher Idealismus, Nietzsche und Kierkegaard (Z. Gyenge), spanische Philosophie, Spengler und Geschichtsphilosophie (D. Csejtei) können eigens hervorgehoben werden. Erwähnenswert ist im Zusammenhang von Szeged, dass am dortigen Lehrstuhl für ältere ungarische Literatur vieles unternommen wird, damit das Klischee der ungarischen Kultur als einer nichtphilosophischen endlich überholt wird. Mihály Balázs und seine Mitarbeiter erforschen den unveröffentlichten und sogar unentdeckten Schatz der alten siebenbürgischen Bibliotheken. Sie schließen sich dadurch den Forschungen und Veröffentlichungen an, die von den namhaftesten Forschern der ungarischen Philosophie, László Percz (TU Budapest) und Béla Mester (FIPH der UAW) gemacht worden sind.<sup>3</sup>

In Debrecen pflegt man die von M. Vajda dort eingepflanzte Richtung der Postmoderne in ihren verschiedenen Facetten (Gergely Angyalosi, besonders in Frankreich). Erzsébet Rózsa ist eine namhafte Vertreterin der Hegel-Forschung, besonders was die praktische Philosophie von Hegel und deren heutige amerikanische Rezeption anbelangt. Auch ein unter Mitwirkung von Kollegen aus Münster errichtetes Zentrum für Bioethik ist unter ihre Leitung gestellt worden.

In Miskolc sind besonders die analytische Erkenntnistheorie, die Wechselwirkungen zwischen Phänomenologie und Hermeneutik, sowie die Erforschung der Geschichte der ungarischen Philosophie hervorzuheben.

Man muss noch unbedingt erwähnen, dass die von G. Soros finanzierte englischsprachige *Central European University* seit etwa 15 Jahren auch ein Institut für Philosophie hat, das die überwiegende Mehrheit der Studierenden aus den ehemaligen sozialistischen Ländern besucht. Die herrschende Richtung ist hier die analytische Philosophie, innerhalb derer die politische Philosophie mit János Kis von besonderer Bedeutung ist, der vor der Wende eine führende Rolle in der liberalen Opposition, später in der liberalen Partei spielte. Auch heute noch publiziert er regelmäßig tiefgehende kritische Analysen zu den aktuellsten politischen Fragen. Daneben hat er die *Kritik der reinen Vernunft* und die politischen Traktate von Rousseau u. a. hervorragend ins Ungarische übersetzt.

Von den eingangs erwähnten drei Säulen des philosophischen Lebens habe ich bis jetzt nur zwei erwähnt, die Universitäten und die Akademie. Hinzuzufügen sind ganz kurz noch die verschiedenen Gesellschaften, die eine ganz wichtige Rolle in der Organisation von Tagungen, Kongressen, anderen Zusammenkünften von Philosophen – sowohl innerhalb als auch außerhalb von Ungarn – spielen:

---

<sup>3</sup> Für ihre Ratschläge ist der Verfasser dieses Briefes den Herren Kollegen Béla Mester und László Percz sehr zum Dank verpflichtet.

in Kolozsvár (Cluj-Napoca), Nagyvárad (Oradea), Pozsony (Bratislava-Pressburg) gibt es ein selbständiges philosophisches Leben und auch Philosophieunterricht in ungarischer Sprache. Unter den Gesellschaften seien jetzt nur zwei, die Ungarische Gesellschaft für Philosophie (neugegründet nach der Wende) und die Ungarische Phänomenologische Gesellschaft genannt.

Mein lieber Freund! Bewusst habe ich mich darauf konzentriert, eher die positive Seite des philosophischen Lebens hervorzuheben, und ich wollte vermeiden, über die prekären Fragen hinsichtlich der Beziehungen zwischen Philosophie und Politik Stellung zu nehmen. Worauf es für mich in dieser ambivalenten heutigen Situation ankommt, ist nicht Rechthaberei, sondern dass die gegebenen und die eventuell entstehenden Institutionen mit sehr engagierten Philosophen – Junioren und Senioren gleichermaßen –, nicht den wirklichen oder vermeintlichen finanziellen und politischen Zwängen und gegenläufigen Strebungen zum Opfer fallen.

Es gibt interessierte, überaus talentierte Schüler und Schülerinnen, Studentinnen und Studenten. Sie nehmen am landesweiten Wettbewerb und an der internationalen philosophischen Olympiade teil, und sie holen meistens vornehme Preise. Sie lernen eifrig die Weltsprachen der klassischen sowie der modernen Philosophie, um Anschluss zur Szene des internationalen Philosophierens zu finden; sie entdecken die ältere ungarische Philosophie, damit sie dem internationalen Publikum präsentiert werden kann. Aber die Institutionen schrumpfen von Jahr zu Jahr, die Schüler werden für ihre Leistungen in den Philosophie-Wettbewerben nicht durch Punkte für die Aufnahme in eine Hochschule prämiert, so wie es in anderen Disziplinen der Fall ist; die staatlich finanzierten Plätze werden – so wie in allen geisteswissenschaftlichen Fächern – von Jahr zu Jahr weniger; dass unsere begabtesten Studierenden sich nicht gezwungen fühlen, ihre Talente in den Dienst der geistigen-moralischen Entwicklung von anderen Nationen zu stellen, scheint jetzt leider alles andere als sicher zu sein.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Die Bedeutung des Briefes für die Philosophie als Lebenspraxis

DOI 10.1515/dzph-2014-0023

Das Verständnis von Philosophie, das wir als Koordinatorinnen des Projektes „Briefe über Philosophie weltweit“ teilen und in diesem Projekt lebendig machen wollen, ist die Idee, dass die Philosophie nicht bloß als ein Korpus von Informationen und in sich konsistenten propositionalen Erkenntnissen aufzufassen ist, sondern als eine Lebenspraxis, d. h. als eine Form, sich auf die Welt zu richten, sie zu verstehen und in ihr zu handeln. Eine der Implikationen dieses Verständnisses ist es, dass die Philosophie nicht nur als theoretische Disziplin aufzufassen ist, die mit deduktiven und induktiven Argumenten, verifizierbaren und falsifizierbaren Hypothesen und Thesen sowie abstrakten Theorien arbeitet, sondern auch als eine Tätigkeit, die uns eine Einsicht und einen Einblick in bestimmte Aspekte des Daseins verschafft und Orientierung für ein gutes Leben bietet. Die Idee, dass nicht alle philosophischen Denkweisen die Form des propositionalen Wissens annehmen, hat eine lange Tradition. Wir denken aber, dass diese Idee aufgrund der Entwicklung der akademischen Philosophie nach dem Muster der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten an Bedeutung verloren hat und es wertvoll wäre, sie wieder in Erinnerung zu rufen.

Im Rahmen des Verständnisses der Philosophie als Lebenspraxis entsteht die Frage, wie diese Disziplin sich am besten vermitteln und zugänglich machen lässt. Es ist ein Hauptanliegen unseres Projektes zu zeigen, dass diese Idee von Philosophie nicht nur objektive Erkenntnisse einbezieht, sondern auch die Berücksichtigung von subjektiven Standpunkten, persönlichen Erfahrungen und biographischen Elementen impliziert. In diesem Verständnis von Philosophie werden verschiedene Modi, die Welt zu untersuchen – sehr objektive Standpunkte ebenso wie sehr subjektive Perspektiven – miteinander in Verbindung gebracht. Denn die Philosophie (und dies teilt sie mit der Wissenschaft) strebt einerseits nach einem Bild der Welt, das objektiv und von den persönlichen Kontingenzen eines singulären Betrachters frei ist. In eben diesem Zusam-

---

**Dr. Ingrid Vendrell Ferran:** vendrell@staff.uni-marburg.de

**Dr. Katrin Wille:** katrin.wille@staff.uni-marburg.de



menhang hat Thomas Nagel von einem „Blick von Nirgendwo“ als Ziel gesprochen.<sup>1</sup> Andererseits aber hat diese Disziplin (und dies teilt sie mit der Kunst) auch das Ziel, nach maximal subjektiven Standpunkten zu streben, Raum für den Ausdruck sehr individueller Blickwinkel zu schaffen, die mit gewöhnlichen Auffassungen der Welt nichts zu tun haben, und unser Verständnis derselben durch neue Perspektiven zu bereichern.<sup>2</sup> Die Kombination beider Tendenzen bringt die Philosophie sowohl in die Nähe der Wissenschaften als auch in die Nähe der Künste und spricht dafür, ihre Ausdrucks- und Darstellungsformen pluralistisch zu verstehen.<sup>3</sup> Würden wir nur solche philosophische Schriften und Forschungen akzeptieren, die stark nach Objektivität streben, ginge der Philosophie etwas Wesentliches verloren. Denn die Lebensbezogenheit des philosophischen Denkens, sein dialogischer Charakter und sein Einfluss auf unsere Erfahrungen und Entscheidungen lassen sich besser in literarischen Formen zum Ausdruck bringen, die das Persönliche, Private und Subjektive im Mittelpunkt erscheinen lassen.

In diesem Zusammenhang kommt der literarischen Gattung des Briefes eine wichtige Funktion zu. Der offene, einladende, freundliche Ton, der wenig abstrakte Stil ist verwandt mit der Form des Gesprächs und verleiht dem Brief Lebendigkeit, genauso wie die Tatsache, dass es in Briefen Raum für die Darstellung biographischer Tatsachen und Lebenseinstellungen gibt. Die BriefleserInnen fühlen sich von den VerfasserInnen angesprochen, und es wird von ihnen eine Reaktion, eine Antwort erwartet: Sie sind aufgerufen, über ein Thema oder einen Aspekt des Lebens zu reflektieren, auf das Geschriebene und auf die schreibende Person mit emotionaler Anteilnahme oder auch Ablehnung zu reagieren und Position zu beziehen. Dieses Merkmal des Briefes, das seinen Charakter als den eines Halbdialogs verdeutlicht, macht ihn als Medium geeignet, Erkenntnisse

---

1 Die Idee einer Bewegung von subjektiven Standpunkten zu einem objektiven Blickwinkel auf die Welt hat Thomas Nagel in *The View from Nowhere* entwickelt. Nagel definiert Objektivität als eine Methode des Verstehens der Realität – wenn er auch selbst der Meinung ist, dass nicht alle Realität sich von einem objektiven Standpunkt aus besser verstehen lässt. Nagel (1986), 4.

2 Wir übernehmen hier sowohl Burris Kritik an Nagel als auch Burris Idee zweier unterschiedlicher Formen der Untersuchung der Welt innerhalb eines Subjektiv-objektiv-Kontinuums und wenden diese Idee auf unser Verständnis der Philosophie als Lebenspraxis an. Laut Burri kann man unterscheiden zwischen einer wissenschaftlichen Untersuchung, die auf einen „Blick von Nirgendwo“ abzielt, und einer künstlerischen Untersuchung, die den „Standpunkt des Selbst“ darstellt. Es gibt also nicht nur, wie Nagel behauptet, eine Bewegung von der Subjektivität zur Objektivität, sondern eine Bewegung innerhalb des Subjektiv-objektiv-Kontinuums: Burri (2007), 141.

3 Die Verbindung zwischen dieser anti-theoretischen Auffassung von Philosophie und der Idee, dass die Philosophie in der Nähe der Literatur stehe, wird beispielsweise bei M. W. Rowe besonders deutlich herausgearbeitet; vgl. Rowe (2004).

und Einsichten zu vermitteln, die uns als Menschen unmittelbar angehen und wichtige Lebensfragen betreffen.

Während in Aufsätzen, Essays und Handbüchern die auktoriale Stimme sich hinter einem Schleier der Neutralität verbirgt, an den Intellekt der LeserInnen appelliert und von diesem verlangt, dass er den verschiedenen argumentativen Schritten folgt und sich mit ihnen kognitiv auseinandersetzt, laden die subjektiven Darstellungsformen der Philosophie ihre LeserInnen zu einer zusätzlichen Art von imaginativer Teilnahme ein.<sup>4</sup> Diese letzteren Erzählformen zielen in der Regel nicht darauf ab, einen neutralen Eindruck zu vermitteln, sondern sie sind persönlich gefärbt und aufgrund des Ausdrucks der Intimität des Verfassers wird eine starke emotionale Verbindung zwischen Rezipient und Schöpfer hergestellt.<sup>5</sup>

Der Brief aus Estland, den wir in dieser Nummer der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* präsentieren, hat die Besonderheit, dass er von zwei Autoren geschrieben wurde. Daniel Cohnitz und Margit Sutrop bringen uns in der Wir-Perspektive die Geschichte und die Aktualität der Philosophie in Estland näher. Die rhetorische Konstruktion eines kollektiven Erzählers hat in diesem Brief die Funktion, zwei verschiedene Perspektiven auf die Philosophie in Estland – die Sicht eines deutschen Philosophen, der in Estland tätig ist, und die einer estländischen Philosophin, die in Deutschland tätig war – in einem gemeinsamen Blickwinkel konvergieren zu lassen. Wir laden die LeserInnen ein, sich auf einen Dialog im mehrfachen Sinne einzulassen: zwischen den VerfasserInnen, zwischen den beiden einzelnen VerfasserInnen und dem Leser, zwischen dem Wir-Erzähler und den LeserInnen und schließlich unter den LeserInnen selbst.

---

<sup>4</sup> Die Idee, dass alle Texte eine Art „authorial consciousness“ haben, übernehmen wir von Martha Nussbaum: Nussbaum (1992), 32.

<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang hat Andrea Lozano Vásquez im Anschluss an Aristoteles *Poetik* die literarische Form des Briefes als eine „mimetische Form“ gekennzeichnet. Vgl. Lozano Vásquez (2013).

## Literatur

- Burri, A. (2007), Kunst und Erkenntnis, in: ders. u. Huemer, W. (Hg.): Kunst Denken, Paderborn.
- Lozano Vásquez, A. (2013), Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez, in: Estudios de Filosofía 47, 121–133.
- Nagel, T. (1988), The View from Nowhere, Oxford.
- Nussbaum, M. (1992), Love's Knowledge, Oxford.
- Rowe, M. W. (2004), Philosophy and Literature, Aldershot u. a.

Margit Sutrop, Daniel Cohnitz  
**Brief aus Estland**

**Abstract:** This personal letter describes the history and current situation of philosophy in Estonia. We sketch the development of academic philosophy since the foundation of Tartu University in 1632, and describe the current philosophical landscape. We discuss the challenges we are facing in trying to find a balance between the responsibility that a discipline in the humanities in a small country has with respect to local culture and society on the one hand, and our ambitions to build up an internationally collaborating department with an international graduate programme on the other. We close with a description of the relation between academic philosophy and Estonian society and the role that the Center for Ethics in Tartu plays in supporting that relation.

**Keywords:** academic philosophy, Estonia, Tartu, Tallinn, Gustav Teichmüller

DOI 10.1515/dzph-2014-0024

*Lieber Freund!*

*In den Zeitungen las ich, dass Sie den Ruf nach Berlin angenommen haben, und will nun nicht länger zaudern, Ihnen meine Freude darüber auszusprechen. [...] Ich sitze einstweilen noch in meiner Sibirischen Einsamkeit. Obgleich ich über nichts zu klagen hätte, wünschte ich doch nach Deutschland, auch nach irgendeiner kleinen Universität, zurückzukehren, teils weil das Klima mir hier auf die Dauer nicht bekommt, teils um für meine acht Kinder eine bessere Schule zu gewinnen.<sup>1</sup>*

Mit diesen etwas launischen Worten gratulierte vor 130 Jahren Gustav Teichmüller seinem Jugendfreund Wilhelm Dilthey zur Berufung auf den Berliner Lehrstuhl für Philosophie, der im Jahr zuvor durch den Tod Hermann Lotzes frei geworden war. Mit seiner „Sibirischen Einsamkeit“ meinte Teichmüller die Stadt Tartu (damals Dorpat) in Estland, wo er zu diesem Zeitpunkt bereits seit zehn Jahren lehrte.

---

<sup>1</sup> Archiv für spiritualistische Philosophie (1939), 410.

Tartu liegt freilich nicht in Sibirien. Estland ist das kleinste und nördlichste der drei baltischen Länder und liegt direkt südlich von Finnland, auf der anderen Seite der Ostsee. Nach fünfzig Jahren sowjetischer Okkupation ist Estland seit 1991 wieder unabhängig und Mitglied der Europäischen Union, der NATO, der Eurozone, des Schengen-Raumes und der OECD. Mit etwa 1,3 Millionen Einwohnern auf einer Fläche, die in etwa der Größe Niedersachsens entspricht, ist Estland sehr dünn besiedelt. Die geringe Bevölkerungsdichte und die oft sehr kalten Winter machen Teichmüllers Bezeichnung als „Sibirische Einsamkeit“ allerdings nachvollziehbar.

Das Klima und das Schulsystem waren natürlich nicht die einzigen Gründe für Teichmüller, sich nach einer Stelle in Deutschland zu sehnen. Er litt auch sehr darunter, in Estland intellektuell isoliert zu sein. Im Sommer 1879 schrieb er an Hermann Lotze, dass in Tartu „nicht ein Mensch aufzutreiben ist, der Plato gelesen hat und von dem man ein einigermaßen brauchbares Urteil erhalten könne“.<sup>2</sup>

Während die Winter in Estland immer noch recht kalt sind und die Universitätsstadt Tartu von der Hauptstadt Tallinn und damit vom nächsten Flughafen über 180 Kilometer entfernt ist, stimmt Teichmüllers trauriges Fazit über die philosophische Unbeschlagenheit der Esten heute glücklicherweise nicht mehr. In diesem Brief aus Estland möchten wir Ihnen ein wenig erzählen, wie die philosophische Landschaft in unserer „Sibirischen Einsamkeit“ heute aussieht, und wie sie sich in den Jahren seit Teichmüllers Briefen dorthin entwickelt hat.

Vielleicht stellen wir uns aber erst einmal selbst kurz vor. „Wir“ sind Margit Sutrop, geboren 1963 in Tartu, Studium der Philosophie in Tartu, Oxford, Oslo und Konstanz, 1997 Promotion in Konstanz bei Gottfried Gabriel und Karlheinz Stierle<sup>3</sup>, nach der Promotion Mitarbeiterin im SFB „Anthropologie und Literatur“ bei Gottfried Seebass am Lehrstuhl für Praktische Philosophie, Konstanz, seit 2000 Professorin für Praktische Philosophie, Leiterin des Ethikzentrums an der Universität Tartu sowie dort seit 2013 Dekanin der Philosophischen Fakultät; und Daniel Cohnitz, geboren 1974 in Neuss am Rhein, Studium der Philosophie und der Mittelalterlichen Geschichte in Düsseldorf, 2005 Promotion in Philosophie bei Axel Bühler und Dieter Birnbacher<sup>4</sup>, während und nach der Promotion Mitarbeiter in Düsseldorf und Lehrbeauftragter an der Universität Duisburg-Essen, seit 2006 Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Tartu und dort seit 2013 Leiter des Instituts für Philosophie.

---

<sup>2</sup> Ebd., 346–347.

<sup>3</sup> Mit einer Dissertation zu *Fiction and Imagination. The Anthropological Function of Literature*, erschienen im Jahr 2000 bei Mentis.

<sup>4</sup> Mit einer Dissertation zu Gedankenexperimenten in der Philosophie, erschienen im Jahr 2005 bei Mentis.

Wir haben uns dafür entschieden, den Brief gemeinsam zu verfassen, da wir hoffen, auf diese Weise zwei verschiedene Perspektiven zu verbinden: einmal die einer Estin, die neun Jahre in Deutschland gelebt hat, und dann die eines Deutschen, der mittlerweile seit acht Jahren in Estland lebt. Da wir vermuten, dass deutsche Leser nur wenig von der baltischen Geschichte kennen, beginnen wir mit einem kurzen historischen Überblick.

## 1 Die Entwicklung der Philosophie in Estland<sup>5</sup>

Kurz vor seinem Tod gründete Gustav Adolf II. von Schweden<sup>6</sup> 1632 die erste Universität auf dem heutigen estnischen Gebiet, die Universität Tartu, konzipiert nach dem Vorbild der Universität Uppsala. Schon bald darauf (1665, mit kurzer Wiedereröffnung 1690–1695) musste diese Universität aufgrund von Gebietsverlusten der Schweden an die Russen den Betrieb schon wieder einstellen, sie wurde erst 1802 als *Kaiserliche Universität zu Dorpat* und erste deutschsprachige Universität Russlands wiedereröffnet. Sie erlaubte es dem Zaren, seine Elite innerhalb des russischen Reiches von deutschen Professoren ausbilden zu lassen. Auf diese Weise gelangte beispielsweise der Kant-Schüler Gottlob Benjamin Jäsche gleich zu Beginn der Universitätsneugründung von Königsberg nach Tartu, wo er bis zu seinem Tod (1842) blieb. Jäsche ist unter anderem für die Herausgabe von *Immanuel Kants Logik* berühmt, und Kants eigenes Logikmanuskript, nämlich sein mit umfangreichen Anmerkungen versehenes Handexemplar von Georg Friedrich Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre* (Halle, 1752), ist im Original noch heute im Bestand der Universitätsbibliothek von Tartu.<sup>7</sup>

1871 kam der schon erwähnte Gustav Teichmüller von Basel nach Tartu. Er ist wohl der originellste deutsche Philosoph, der an der russischen Universität in Tartu unterrichtete. Am bekanntesten ist sein dreibändiges Hauptwerk *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Zur Geschichte der Philosophie in Estland vgl. Parhomenko (2004).

<sup>6</sup> Der Vater und Amtsvorgänger von jener Christina von Schweden, die später René Descartes nach Stockholm holt.

<sup>7</sup> Ebenso im Bestand der Tartuer Universitätsbibliothek ist eine von Kants Totenmasken. Von diesen gab es ursprünglich vier, von denen aber nur noch zwei erhalten sind, eine in Berlin und eine in Tartu. Die Tartuer Maske wurde vermutlich von Kants Schüler Benjamin Jäsche nach Tartu gebracht.

<sup>8</sup> Für einen guten Überblick zum Lebenswerk Teichmüllers vgl. Schwenke (2013) sowie Gabriel (2013).

Mit dem Ende des 19. Jahrhunderts endete im Zuge der allgemeinen Russifizierung auch die Zeit der deutschen Universität in Dorpat. In der ersten estnischen Republik (1918–1940) war es dann zum ersten Mal möglich, auch auf Estnisch zu philosophieren. Der Psychologe Aleksander Kaelas war der erste Este, der zum Professor für Philosophie gewählt wurde. Leider starb er im Jahre 1920, bevor er sein Amt antreten konnte. Von 1921 bis 1927 übernahm der Dilthey-Anhänger und Lebensphilosoph Walther Schmied-Kowarzik den Lehrstuhl für Philosophie in Tartu, und damit war auch in der estnischen Nationaluniversität dieser Lehrstuhl mit einem Deutschen besetzt. Der erste tatsächlich estnische Philosoph war dann Alfred Koort, der ab 1927 in Tartu lehrte und von 1939–1940 außerordentlicher Professor für Philosophie und von 1944 bis 1951 auch Rektor der Universität Tartu war. Er hatte Philosophie in Göttingen und an der Sorbonne studiert. Seine philosophischen Beiträge waren aber hauptsächlich rezeptiv. In Estland ist er durch seine Lehrbücher *Einführung in die Philosophie* (1938) und *Zeitgenössische Philosophie I* (1938) bekannt. Sein Buch *Beiträge zur Logik des Typusbegriffs* (1936–1938) folgt der Tradition der diltheyschen Lebensphilosophie. Von den estnischen Philosophen, die zwischen den zwei Weltkriegen in Tartu lehrten, sollte man auch den Theologen Eduard Tennmann nennen, der der personalistischen Tradition Gustav Teichmüllers folgte (*G. Teichmüllers Philosophie des Christentums*, 1931). Von 1922–1940 gab es außerdem eine Akademische Gesellschaft für Philosophie.

Der nächste signifikante Einschnitt für die Entwicklung der Philosophie in Estland erfolgte durch die Sowjetzeit. Von 1940 bis in die 1960er Jahre wurde an der Universität Tartu marxistisch-leninistische Philosophie in Form von Kursen zum Dialektischen Marxismus und Historischen Materialismus unterrichtet. Obwohl Philosophie als eigene Spezialisierung im Lehrplan nicht vorhanden war, wurde zum ersten Mal eine signifikante Anzahl von Philosophen in Estland beschäftigt. Wie Vihalemm (2013) berichtet, gab es mehr als 60 volle Stellen für Philosophie, da (marxistische) Philosophie zu den Pflichtkursen in allen Fachbereichen gehörte. Trotz der ideologischen Einschränkungen konnte philosophisch geforscht werden, insbesondere im Bereich der Wissenschaftstheorie<sup>9</sup>, aber auch zur Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Aber in zentralen Bereichen der Philosophie wie der Epistemologie, der Metaphysik und der Ethik wurde nicht wirklich geforscht; Ethik existierte in der ganzen Sowjetunion fast gar nicht.

Nach dem Ende der Sowjetunion wurde Philosophie als Fach in Tartu wieder eingeführt. Das neugegründete Philosophische Institut bestand zunächst aus

---

<sup>9</sup> Für einen guten Überblick (insbesondere zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie und Theoretischen Philosophie) vgl. Vihalemm (2013).

den Lehrstühlen für Praktische Philosophie (Prof. Eero Loone), Geschichte der Philosophie (Prof. Ülo Matjus) und Wissenschaftstheorie (Prof. Rein Vihalemm); daneben arbeiteten Philosophen auch in verschiedenen Bildungseinrichtungen in Tallinn. Im Jahr 2000 begann ein Generationenwechsel, als der Lehrstuhl für Praktische Philosophie frei wurde; 2001 wurde mit Unterstützung der Volkswagenstiftung das Ethikzentrum gegründet, und 2006 konnte mit Mitteln des europäischen Strukturfonds ein Lehrstuhl für Theoretische Philosophie dem Tartuer Institut hinzugefügt werden.

## 2 Die akademische Philosophie Estlands in der Gegenwart

Gegenwärtig ist Philosophie an drei estnischen Universitäten vertreten, aber nur in Tartu kann man Philosophie auf allen Ebenen (BA, MA und PhD) studieren. An der Technischen Universität Tallinn gibt es einen Lehrstuhl für Philosophie am Institut für Verwaltungswissenschaften, der zur Zeit von dem Finnen Ahti-Veikko Pietarinen geleitet wird, mit Forschungsschwerpunkten in Wissenschaftstheorie, Logik und Sprachphilosophie. Bachelor- oder Masterprogramme in Philosophie gibt es dort nicht, allerdings die Möglichkeit in Philosophie zu promovieren; außerdem sind Philosophiekurse Bestandteil aller anderen Curricula.

Am „Estnischen geisteswissenschaftlichen Institut“ (EHI) der Universität Tallinn – mit literaturwissenschaftlichen oder kontinentalphilosophischen Schwerpunkten in Forschung und Lehre – kann man Philosophie im Bachelor und Master studieren.

Das Tartuer Institut ist weiterhin das größte Institut für Philosophie in Estland. Es besteht aus vier Lehrstühlen: Praktische Philosophie, Philosophiegeschichte, Wissenschaftstheorie und Theoretische Philosophie. Schwerpunkte in der Philosophiegeschichte sind Antike, Deutscher Idealismus, Britischer Empirismus und Phänomenologie sowie kontinentalphilosophische Autoren der Gegenwart und Geschichte der estnischen Philosophie. Die Forschungsgebiete der anderen Lehrstühle liegen vorwiegend im weiten Bereich der analytischen Philosophie. Am Lehrstuhl für Praktische Philosophie wird zu Fragen der Metaethik und der normativen und angewandten Ethik, aber auch zur politischen Philosophie und Ästhetik geforscht. Die Wissenschaftstheorie in Tartu beschäftigt sich mit Fragen in der Schnittmenge von klassischer Wissenschaftstheorie und Wissenssoziologie. Am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie stehen die Metaphilosophie, die Sprachphilosophie, die Philosophie der Logik und die Philosophie des Geistes im Zentrum der Forschungsarbeit.

In den letzten Jahren haben wir immer Wert darauf gelegt, mit allen Lehrstühlen ein gemeinsames Drittmittelprojekt zu bearbeiten. Bisher haben wir zum Beispiel zum Thema Normativität und zuletzt über Pluralismus gearbeitet. In den nächsten Jahren werden wir gemeinsam zum Thema „Disagreements“ forschen, wobei sprachphilosophische, meta-philosophische, erkenntnistheoretische wie auch praktische Fragen behandelt werden. Dazu gehören beispielsweise folgende:

- Welche Formen von Dissens gibt es und wie sind sie jeweils semantisch zu analysieren?
- Sind dauerhafte und anscheinend unlösbare Meinungsverschiedenheiten, wie wir sie beispielsweise in der Ethik finden, ein Grund, antirealistische Konsequenzen zu ziehen?
- Können Meinungsverschiedenheiten mit Personen, die sich in einer epistemisch vergleichbaren Lage befinden, einen Grund darstellen, die eigene Meinung zu revidieren oder sich der Meinung zu enthalten?
- Wie sollen wir mit Meinungsverschiedenheiten (auch solchen zu Wertfragen oder Lebensstilen) praktisch umgehen?

Dieses Projekt wird für die nächsten sechs Jahre von der Estnischen Forschungsgemeinschaft gefördert.

In Tartu sind etwa zwanzig Philosophen im Institut beschäftigt und nochmals etwa fünfzehn Mitarbeiter im Ethikzentrum. Letztere sind in der Regel Projektmitarbeiter. Etwas mehr als die Hälfte der Mitarbeiter des Instituts sind als Forscher beschäftigt, bieten aber ebenfalls regelmäßige Lehrveranstaltungen an.

Die Besoldung an der Universität ist mit Deutschland kaum vergleichbar. Die Grundbesoldung beträgt maximal die Hälfte der entsprechenden deutschen Besoldung, meist aber noch weniger, kann aber praktisch unbegrenzt aufgestockt werden, da sie leistungsbezogen ist. Internationale Stellen sind besser vergütet, da für sie EU-Mittel zur Verfügung stehen. Die Lebenshaltungskosten in Estland sind leider nicht entsprechend günstiger, sondern nach Einschätzung des DAAD mit denen in Deutschland vergleichbar. Außerdem sind alle akademischen Stellen an der Universität befristet, man kann sich allerdings uneingeschränkt erneut auf dieselbe Stelle bewerben. Die einzige Ausnahme sind die Professorenstellen: hat man sich erfolgreich zum dritten Mal auf die auf fünf Jahre befristete Professur beworben, wird die Stelle nach dem elften Jahr entfristet.

Die Frauenquote in der Philosophie in Estland ist relativ zum internationalen Durchschnitt erfreulich. Zwei von vier Lehrstühlen in Tartu sind von Frauen besetzt (Endla Lõhkivi in der Wissenschaftstheorie und Margit Sutrop in der Praktischen Philosophie), im Institut sind von insgesamt 21 wissenschaftlichen Mitarbeitern neun weiblich, von den wissenschaftlichen Angestellten mit Doktorgrad aber bisher leider nur fünf von 14.



Das Philosophische Institut ist sehr international aufgestellt. 2013 beschäftigten wir gleichzeitig bis zu fünf internationale Postdocs, mit jeweils eigenen Forschungsprojekten an den Lehrstühlen für Theoretische und Praktische Philosophie. Unsere Postdocs kamen in den letzten Jahren aus Finnland, Irland, Frankreich, Österreich, England, Italien und Mexiko. Fast alle estnischen Mitarbeiter des Instituts haben Erfahrungen als Forscher im Ausland sammeln können oder im Ausland promoviert. Viele Kollegen und Studierende haben ihre Auslandserfahrungen an der Universität Konstanz gewonnen, die zu unseren sieben Partneruniversitäten<sup>10</sup> in Deutschland gehört und mit denen wir einen relativ regen Austausch haben.<sup>11</sup> Auf Institutsebene kooperieren wir außerdem mit dem Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften in Tübingen und demnächst auch mit den Kognitionswissenschaften in Osnabrück.

Diese Internationalisierung findet sich auch in Forschung und Lehre. In der Forschung sind wir in verschiedenen internationalen Forschungsk Kooperationen beteiligt, die zum Teil von der EU oder der European Science Foundation gefördert werden. Unsere Kooperationspartner kommen aus Deutschland, Schweden, Norwegen, Portugal, Finnland, den Niederlanden, Großbritannien und den USA. Durch die internationale Ausrichtung in der Forschung ist ein Großteil unserer Forschungspublikationen auf Englisch und erscheint in internationalen Fachzeitschriften.

Die aktive Beteiligung am internationalen wissenschaftlichen Diskurs ist für uns aber nicht nur Mittel zum Zweck. Wir sind der Auffassung, dass es in der modernen Philosophie nicht mehr um die Entwicklung großer Gedankensysteme durch die Leistung vermeintlich genialer Einzelpersonen geht, sondern philosophische Probleme in der philosophischen Gemeinschaft systematisch einer Lösung näher gebracht werden sollen, wobei sich Lösungsvorschläge in der internationalen kritischen Debatte beweisen müssen. Aber selbst wenn man diese Auffassung von Philosophie nicht teilt – welchen Sinn hat ein noch so geniales Gedankengebäude, wenn der Rest der Welt davon nie etwas erfährt?

Durch unsere internationalen Postdocs und Mitarbeiter sowie durch unsere regelmäßigen Gastdozenten wird ein großer Teil der Lehre auf Englisch ange-

---

**10** Dies sind die Universitäten Konstanz, Göttingen, Münster, Greifswald, Hamburg und Lübeck.

**11** Der Austausch mit Konstanz wurde von vor allem durch das Stipendienprogramm der Herbert-Quandt-Stiftung (1997–2007) und das Kooperationsprogramm der Volkswagenstiftung (2001–2006) gefördert. Hubert Schleicherts Gastprofessur (2001–2003) wurde vom Herder-Programm finanziert, und Theda Rehbock hat mit der Unterstützung des DAAD in Tartu unterrichtet. Ein weiterer Teil dieses Austauschs besteht in den seit 2004 jährlich stattfindenden deutsch-estnischen Hochschulwochen „Academica“, zu denen deutsche Kollegen aus den Partneruniversitäten Tartu besuchen und Vorträge halten oder an Workshops teilnehmen.

boten. Dabei ist die wohl international bekannteste Form der Gastdozentur die „Frege-Vorlesung“. Hierzu laden wir jedes Jahr einen in der Gegenwartsphilosophie besonders zentralen Philosophen ein, der in Tartu dann eine Blockvorlesung hält. So konnten wir schon Wolfgang Künne, Paul Boghossian, Simon Blackburn, Stephen Stich, David Papineau, John Perry und Wolfgang Spohn in Tartu begrüßen. Dieses Jahr wird uns François Recanati besuchen und im nächsten Jahr die Philosophin Jennifer Saul. Sogar manche der obligatorischen Einführungsvorlesungen sind für unsere BA-Studierenden auf Englisch. Die Studierenden kommen mit dieser Situation gut zurecht, zumal die Sprachkompetenz im Englischen bei estnischen Schulabgängern deutlich höher zu sein scheint als in Deutschland. Im Promotionsstudium ist das Doktorandenkolloquium seit mehreren Jahren auf Englisch, und normalerweise wird die Doktorarbeit auf Englisch verfasst.<sup>12</sup> Viele Studierende entscheiden sich dafür, bereits ihre BA- oder MA-Abschlussarbeit auf Englisch zu verfassen.

Als wir vor zirka acht Jahren damit anfangen, das Doktorandenkolloquium auf Englisch abzuhalten, war das zunächst für alle Beteiligten natürlich eine Qual. Die Vorträge waren sprachlich grauenhaft und die Diskussion sehr schleppend. Im Nachhinein betrachtet, war es aber die einzig richtige Entscheidung und die sprachliche und inhaltliche Qualität der Diskussionen im heutigen Doktorandenkolloquium ist in keiner Weise mehr mit der damaligen Situation vergleichbar.

Wie überall leiden natürlich auch wir zurzeit unter geringen Studierendenzahlen im MA. In Estland nimmt diese Situation sogar dramatische Züge an, da wir jetzt auch die Folgen der demographischen Entwicklung spüren, die vor zwanzig Jahren durch den Zusammenbruch der Sowjetunion mit einem starken Geburtenrückgang ihren Anfang nahm.<sup>13</sup> Wir haben daher im letzten Jahr unser MA-Curriculum überarbeitet, um es für Studierende attraktiver zu machen und außerdem es durch englischsprachige Veranstaltungen zu ermöglichen, dass sich auch nicht-estnische Studierende einschreiben können. Das neue MA-Programm zielt darauf ab, Studierende bereits mit ihren MA-Projekten in unsere bestehenden Forschergruppen zu integrieren, um ihnen so einerseits eine interessante Spezialisierung zu ermöglichen, andererseits aber auch die Betreuung des MA-Studiums individueller gestalten zu können. Unser Programm ermöglicht es auch Quereinsteigern aus beispielsweise der Linguistik oder Mathematik, in

---

<sup>12</sup> Dies ist auch kaum anders möglich, da für die Verteidigung der Promotion mindestens einer der Gutachter aus dem Ausland kommen muss.

<sup>13</sup> Zumindest der abrupte Rückgang der Geburtenrate ist wohl auf die sehr schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse in der Frühphase der Unabhängigkeit zurückzuführen. Danach stieg die Geburtenrate zwar wieder an, aber nur langsam.

der Philosophie schneller Fuß zu fassen. Wir planen, für Studierende, die sich auf ausgewählte Projektplätze bewerben, zusätzliche Stipendien zur Verfügung zu stellen, die dabei helfen, die Lebenshaltungskosten in Tartu leichter bestreiten zu können. Dies wird insbesondere auf Studierende zutreffen, die in unserem *Disagreements*-Forschungsprojekt mitarbeiten wollen. Je nachdem, welche Spezialisierung im MA angestrebt ist bzw. welche philosophische Interessen eine Studierende hat, ist dieses Programm sicher auch für Deutsche attraktiv.<sup>14</sup>

Die Möglichkeit, das Philosophiestudium auf Englisch zu absolvieren, hat natürlich für unsere eigenen Studierenden ebenfalls große Vorteile. Sie sind besser darin trainiert, die relevante Fachliteratur im Original zu rezipieren, die ja zum allergrößten Teil auf Englisch publiziert wird, und besser darauf vorbereitet, an internationalen Konferenzen teilzunehmen und in internationalen Fachzeitschriften zu publizieren. Dies verbessert natürlich die Chancen auf dem nationalen wie auch insbesondere auf dem internationalen Arbeitsmarkt. Letzteres ist für ein so kleines Land, wie wir es sind, natürlich besonders relevant.

Nichtsdestoweniger wird diese Entwicklung zu englischsprachigen Studiengängen in Estland sehr kontrovers diskutiert. Wie schon im Brief aus Schweden von Kathrin Glüer-Pagin beschrieben, gibt es auch bei uns Kollegen, die englischsprachige Studiengänge sehr kritisch sehen und als Gefahr für die estnische Kultur betrachten. In Estland ist das vielleicht noch leichter nachzuvollziehen, da die estnische Sprachgemeinschaft sehr klein ist<sup>15</sup> und die Erinnerung an den langen Kampf, den es brauchte, bis das Estnische sich gegen die Russifizierung und gegen die deutsche Oberschichtsprache durchsetzen konnte, noch sehr lebendig ist.<sup>16</sup>

Diese kritische Haltung gegenüber englischsprachigen Studiengängen scheint aber gerade in der gegenwärtigen demographischen Situation besonders naiv zu sein; die Wahl besteht ja nicht zwischen einem englisch- oder einem estnischsprachigen Philosophiestudium, sondern zwischen einem englischsprachigen Curriculum oder überhaupt keinem Graduiertenstudium in Philosophie in Estland, weil die gegenwärtigen Immatrikulationszahlen es langfristig unmöglich machen, ein Masterprogramm aufrecht zu erhalten.

---

14 Für zusätzliche Informationen zum Studiengang: <http://www.ut.ee/en/master-philosophy>.

15 Weltweit wird Estnisch von nur etwa 1,1 Millionen Menschen gesprochen. Davon leben 950 000 in Estland.

16 An der Universität wurde Estnisch als offizielle Unterrichtssprache erst am 1. Dezember 1919 eingeführt. Im 19. Jahrhundert war die Unterrichtssprache Deutsch und davor Latein. Während der sowjetischen Okkupationszeiten haben viele Philosophen (die bekanntesten davon sind Juri Makarov, Rem Blum und Leonid Stolovitsch) auf Russisch unterrichtet.

### 3 Philosophie und Gesellschaft

Bedingt durch die geringe Größe Estlands wird von Wissenschaftlern an den Universitäten eine wesentlich vielfältigere Tätigkeit erwartet als in Deutschland. Zusätzlich zur wissenschaftlichen und pädagogischen Arbeit auf internationalem Niveau müssen estnische Philosophen auch einige gesellschaftliche Funktionen erfüllen: Schlüsseltexte der Philosophie ins Estnische übersetzen und deren Rezeption steuern, Lehrpläne und Lehrbücher für Gymnasien ausarbeiten, Lehrer fortbilden, an verschiedenen Beratungskommissionen und über die Medien an wichtigen gesellschaftlichen Debatten teilnehmen. Nach Wiedererlangung der Unabhängigkeit 1991 stieg die Anzahl der ins Estnische übersetzten philosophischen Texte sprunghaft an. Als Antwort auf die Meinung einiger russophiler Philosophen, dass Übersetzungen ins Estnische nicht nötig seien, da auf Russisch ja alles Wichtige vorläge, wollten die Esten die Texte westlicher Philosophen zu einem Teil ihrer Gedankenkultur machen. Unter Verweis auf Poppers Begriff der offenen Gesellschaft wurde eine Serie von Übersetzungswerken unter dem Titel *Offenes estnisches Buch*<sup>17</sup> begründet, in der über 140 Titel zumeist philosophischen Inhalts erschienen sind. Trotzdem liegen viele klassische Texte (insbesondere Texte antiker Philosophen) nach wie vor nicht auf Estnisch vor.<sup>18</sup> Philosophische Literatur wird dabei in Estland auch von Nicht-Philosophen gekauft und gelesen. Philosophie gilt als Fundament der Kultur, selbst wenn die Gedankengänge der Philosophen nicht immer genau verstanden werden. Ein Problem mit dieser Übersetzungsaktivität besteht jedoch darin, dass viele Philosophen, die sich dem Übersetzen widmen, manchmal sogar in Übersetzungen geradezu ertrinken, eine allzu rezeptive Haltung in Bezug auf die Philosophie einnehmen und zu guter Letzt es vorziehen, nur die Gedanken anderer weiter- und wiederzugeben. Die wirksamste Kur für diese „Krankheit“ ist eine regelmäßige internationale Evaluierung der Institute und eine Verknüpfung von Finanzierungen und Stellenbesetzungen mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Arbeit (in Form internationaler Forschungspublikationen) sowie dem Erfolg bei der Beantragung von Fördergeldern.

Stellenweise hat dieses ergebnisbasierte Finanzierungsmodell aber auch negative Konsequenzen – insbesondere dort, wo die Philosophie mit unpassendem, aus den Natur- und Sozialwissenschaften stammendem Maß gemessen wird und von der Philosophie eine ebenso große Anzahl von Zeitschriftenartikeln und

<sup>17</sup> [http://et.wikipedia.org/wiki/Avatud\\_Eesti\\_Raamat](http://et.wikipedia.org/wiki/Avatud_Eesti_Raamat)

<sup>18</sup> Eine Auflistung von übersetzten Texten der analytischen Philosophie findet sich hier: [http://afseminar.files.wordpress.com/2013/01/analytised\\_tekstid.pdf](http://afseminar.files.wordpress.com/2013/01/analytised_tekstid.pdf).

unterbewerteten<sup>19</sup> Monographien verlangt wird. Dies führt dazu, dass sowohl Studierende als auch etablierte Philosophen ihre Gedanken eher in Artikel als in Bücher zu gießen versuchen. Doch das ist noch nicht alles – von großer Bedeutung ist auch, ob sich die Zeitschrift, in der veröffentlicht wird, in der Thomson-Reuters-Datenbank findet bzw. in ERIH gelistet ist, oder ob der Verlag, in dem ein Buch bzw. Buchkapitel erscheint, in einer magischen Liste auftaucht, in der sich nach Meinung der estnischen Wissenschaftsbürokratie die qualitativ hochwertigen Verlage mit internationaler Verbreitung befinden. Zumeist handelt es sich hierbei um Verlage, die in englischer Sprache publizieren, denn ein wichtiges Kriterium ist die Auflagenhöhe. Es versteht sich, dass eine derartige Liste niemals vollständig sein kann, somit werden ihr ständig neue Namen hinzugefügt, sobald es jemandem einfällt, beim Bildungs- und Wissenschaftsministerium einen entsprechenden Antrag zu stellen. Der Umstand, dass irgendein Verlag es nicht in die Liste geschafft hat, kann leicht fatal sein. Hat man nicht genügend „richtige“ Publikationen, kann man nicht promovieren, bekommt keine Stelle oder keine Fördergelder.

Alle estnischen Wissenschaftler verfügen über einen Account in der Datenbank des elektronischen Wissenschaftsinformationssystem ETIS (Estonian Research Portal), wo sich zusätzlich zum Lebenslauf eines jeden Wissenschaftlers sämtliche im Lauf der Karriere erschienenen Publikationen sowie alle wissenschaftlichen Projekte finden, an denen man teilgenommen oder die man geleitet hat. Fehlt man in diesem Portal, so ist man als Wissenschaftler nicht existent! Hinter diesem System stand der Wunsch der Esten, einen objektiven Maßstab zur Bewertung wissenschaftlicher Leistung zu haben. Es besteht die berechtigte Sorge, dass es in einem kleinen Land nicht genügend kompetente oder objektive Experten gibt, die ohne Interessenkonflikte dazu in der Lage sind, die Qualität einer wissenschaftlichen Arbeit zu bewerten.

So ist es für die vom Philosophischen Institut der Universität Tartu herausgegebene Zeitschrift *Studia Estonica Philosophica* (der Nachfolgerin der im Rahmen der Serie *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* seit 1893 erschienenen Zeitschrift *Studia Philosophica*) nicht nur wichtig, dass dort gute und interessante Artikel erscheinen, sondern auch, dass diese internationale Verbreitung finden, weshalb es einer elektronischen Publikation und einer Indizierung in den entsprechenden Datenbanken bedarf.<sup>20</sup>

---

**19** Eine Monographie wird von der estnischen Wissenschaftsbürokratie mit drei Artikeln gleichgesetzt.

**20** Wurden in *SPE* nach der Neugründung anfangs hauptsächlich estnisch- und englischsprachige Artikel veröffentlicht, so sind nun einige auch auf Deutsch. Wir sind stolz darauf, dass gute Philosophen bereit sind, für die Zeitschrift zu schreiben, und es sind einige interessante

Einige der Beiträge in *SPE* beruhen auf Vorträgen, die auf der Jahrestagung für Estnische Philosophie gehalten wurden. Die erste Jahrestagung fand 2004 in Tartu statt, mittlerweile hat sich daraus eine Tradition entwickelt, wobei die Tagung jedes Jahr an einer anderen Hochschule stattfindet, so dass die Ausrichtung abwechselnd nicht nur der Universität Tartu, sondern auch der Technischen Universität Tallinn sowie der Tallinner Universität obliegt. Auf den Tagungen werden Vorträge sowohl auf Estnisch als auch auf Englisch gehalten.

Zusätzlich zu Konferenzen veranstaltet die Gesellschaft für analytische Philosophie an der Universität Tartu wöchentliche Seminare, in denen Texte aus der analytischen Philosophie gelesen und besprochen werden. Diese Tradition geht auf eine Initiative des Schriftstellers und Physikers Madis Kõiv zurück, Wissenschaftler und Philosophen dazu zu bringen, analytisch zu denken, um sie von in der Sowjetzeit antrainierten dogmatischen Denkmustern zu befreien. Ebenso finden in Tartu regelmäßig Seminare zur Phänomenologie statt. Außerdem gibt es ein regelmäßiges Kolloquium zur estnischen Geistesgeschichte, in dem Vorträge über Denker gehalten werden, die in der intellektuellen Vergangenheit Estlands ihre Spuren hinterlassen haben, auch wenn sie keine Philosophen waren. Ebenfalls von besonderer Bedeutung ist das Ethikkolloquium, es richtet sich – ebenso wie das analytische Seminar und das Kolloquium zur estnischen Ideengeschichte – nicht allein an Philosophen, sondern steht allen Interessierten offen.

## 4 Das Zentrum für Ethik

Das *Zentrum für Ethik* wurde 2001 mit Unterstützung der Volkswagenstiftung an der Universität Tartu als interdisziplinäre Abteilung gegründet, die verschiedene Fakultäten verbindet. Als Vorbilder dienten uns die Ethikzentren in Tübingen und Zürich. Der ursprüngliche Auslöser für die Schaffung des Zentrums war einerseits der Wunsch nach interdisziplinärer Zusammenarbeit zu Fragen der Ethik, andererseits die Notwendigkeit, ethische Fragen zu reflektieren, die im Zusammenhang mit dem Estnischen Genomprojekt entstanden. In diesem Projekt war es geplant, in einer genetischen Datenbank DNA-Proben und medizinische Informationen von einer Million Esten zu sammeln. Das Genomprojekt traf auf breite, weitgehend

---

Sonderausgaben erschienen: *Truth* (2008), *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology* (2009), *Towards a Practical Realist Account of Science* (2012), *Medical Philosophy and Medical Ethics in the Nordic and the Baltic Countries* (2013). Gegenwärtig planen wir einen Sonderband zum Thema *Ontological Priority and Essence in Aristotle and Aristotelian Metaphysics*. Nähere Informationen finden sich hier: <http://www.spe.ut.ee>.

unreflektierte und unkritische gesellschaftliche Unterstützung. Da wir besorgt waren, dass die wichtigen ethischen Aspekte dieses Projektes unbeachtet bleiben, riefen wir in Tartu eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe ins Leben, zu der außer Philosophen Biologen, Soziologen und Juristen gehörten. Es waren spannende Zeiten, denn 2004 bis 2006 nahmen wir zusammen mit Isländern, Briten, Schweden und Finnen an einem Projekt des fünften Rahmenprogramms der EU teil, bei dem sämtliche möglichen ethischen Fragen gründlich durchgearbeitet wurden, die sich im Zusammenhang mit Autonomie, Privatsphäre, Solidarität und Verantwortung stellten. Als Ergebnis einer mehrjährigen Analyse und der Auswertung soziologischer Befragungen erschien der Sammelband *The Ethics and Governance of Human Genetic Databases. European Perspectives* (CUP, 2007) und eine Sonderausgabe der Zeitschrift *Trames* (Jg. 8, Nr. 1/2, 2004) zu ethischen, sozialen und juristischen Aspekten genetischer Datenbanken. Andere Schwerpunkte bildeten von Anfang an die Themen soziale Gerechtigkeit, Zukunft des Gesundheitssystems und e-Health in Estland und die verschiedenen Themen der normativen Ethik wie z. B. die anthropologischen Grundlagen der Moral oder ethischer Pluralismus.

Heute hat sich das Ethikzentrum zu einem gut funktionierenden fakultätsübergreifenden Konsortium entwickelt, welches nicht nur außerhalb der Universität, sondern auch außerhalb Estlands bekannt ist. Das Zentrum verfügt über ein internationales Kuratorium, das von Prof. emer. Jürgen Mittelstraß von der Universität Konstanz geleitet wird, und zu dem Wissenschaftler mehrerer deutscher Universitäten gehören, darunter außer Philosophen auch Juristen, Theologen und Wirtschaftswissenschaftler. Das Zentrum ist Teil eines großen internationalen Netzwerks; im Laufe von zehn Jahren hat es an einigen Dutzend Förderprogrammen der Europäischen Union, der UNESCO und des USA National Institute of Health (NIH) teilgenommen. Schwerpunkte der Forschungsarbeit des Ethikzentrums sind normative Ethik und Metaethik, die meisten Forschungsprojekte stammen aber aus dem Bereich der praktischen Ethik: Bio- und Medizinethik, Ethik der neuen Technologien, Umweltethik, Wirtschaftsethik, pädagogische Ethik und Sportethik. Das Zentrum organisiert internationale Konferenzen, Vorlesungsreihen, Seminare und Workshops mit durchgehend interdisziplinärem Charakter. Es beruft Gastprofessoren und publiziert in internationalen Fachzeitschriften. Es werden Sammelbände herausgegeben (bisher sind 21 erschienen), und es wird das Ethikportal *Ethicsweb*<sup>21</sup> betreut, auf dem sich grundlegende Informationen über alle Gebiete der praktischen Ethik finden. Das Zentrum unterhält zwei internetbasierte Diskussionsforen und sammelt Informationen zur Werteerziehung.

---

21 <http://www.ethics.ee>.

Die Verbindung von Universität und Gesellschaft läuft seit 2008 zumeist im Rahmen des staatlichen Programms „Werteentwicklung der estnischen Gesellschaft“<sup>22</sup>, welches das Ethikzentrum im Auftrag des Bildungs- und Wissenschaftsministeriums durchführt. In diesem Rahmen wurden didaktische Methoden für die ethische Reflexion der eigenen Tätigkeit und für den Ethikunterricht an der Schule, aber auch in der Medizin, für die Streitkräfte oder für Politiker erarbeitet.

Das Ethikzentrum wird oftmals um Rat gefragt. Die Mitarbeiter des Zentrums sind Mitglieder in zahlreichen Ethikkommissionen, und die Leiterin gehört zum Beratergremium des Präsidenten der Republik. Zusammen mit dem Präsidenten veranstaltete das Ethikzentrum drei landesweite Essaywettbewerbe zu ethischen Fragen, deren Ergebnisse in zwei Sammelbänden erschienen sind.

Das Zentrum arbeitet aber auch mit der Privatwirtschaft zusammen. Beispielsweise unterstützt die Swedbank ein Promotionsprogramm für Wirtschaftsethik, in dessen Rahmen Promotionsstudenten aller estnischen Hochschulen sich für einen Kurs des Ethikzentrums in Wirtschaftsethik und verantwortungsbewusstem Unternehmertum bewerben können. Die Teilnahme und die Weiterbildung auf dem Gebiet der Ethik werden von der Swedbank mit vier Jahresstipendien gefördert. Diese und viele andere Projekte sind Ausdruck eines gesellschaftlich engagierten und zugleich wissenschaftlich fundierten Interesses und verbinden im Sinne der Konzeption einer Angewandten Ethik Theorie und Praxis.

Das Ethikzentrum in Tartu ist kein Elfenbeinturm, sondern ein Haus, das sowohl internationalen Wissenschaftlern als auch Mitgliedern der estnischen Gesellschaft weit offen steht und sie zum Dialog einlädt. Die Volkswagenstiftung hat dem Zentrum im Jahre 2005 eine Erfolgsgeschichte bescheinigt und es als „Juwel im Baltikum“ bezeichnet. Dies macht uns natürlich sehr stolz.

Gleiches gilt für das Institut für Philosophie, das heute mehr als 25 Kooperationspartner hat und durch zahlreiche nationale und internationale Forschungsprojekte auf der Weltkarte wieder erkennbar ist. Nicht nur Teichmüller würde Tartu heute nicht mehr gegen „jede kleine Universität in Deutschland“ eintauschen wollen. Es ist ungemein spannend, an einer so traditionsreichen, und dennoch schnell wachsenden Universität zu arbeiten, in der man auch als relativ junger Wissenschaftler seine Visionen und Ideen in der Entwicklung des Instituts umsetzen kann.

Mit herzlichen Grüßen

Daniel Cohnitz und Margit Sutrop

---

22 [http://www.ethics.ut.ee/value\\_programme/value\\_programme](http://www.ethics.ut.ee/value_programme/value_programme)



## Literatur

- Archiv für spiritualistische Philosophie (1939), Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller, 1832–1888, Bd. 1, hg. v. Szykarski, W., Amsterdam und Leipzig.
- Gabriel, G. (2013), Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts, in: *Studia Philosophica Estonica*, Online First 2013 (kostenloser Download unter <http://www.spe.ut.ee>).
- Parhomenko, E. (2004), Philosophie in Estland: Eine metaenzyklopädische Darstellung, in: Häntsch, C. (Hg.), *Philosophieren im Ostseeraum*, Wiesbaden, 281–288.
- Schwenke, H. (2013), A Star of the First Magnitude within the Philosophical World: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller, in: *Studia Philosophica Estonica*, Online First 2013 (kostenloser Download unter <http://www.spe.ut.ee>).
- Vihalemm, R. (2013): Theoretical Philosophy and Philosophy of Science in the Soviet Times: Some Remarks on the Example of Estonia in 1960–1990, in: *Studia Philosophica Estonica*, Online First 2013 (kostenloser Download unter <http://www.spe.ut.ee>).

## Briefe über Philosophie weltweit

# Europa mit anderen Augen sehen

DOI 10.1515/dzph-2014-0035

Das Projekt „Briefe über Philosophie weltweit“ tritt in eine neue Phase ein. Nachdem sechs Briefe aus europäischen Ländern erschienen sind (Spanien, Irland, Russland, Schweden, Ungarn, Estland), beginnt nun mit dem „Brief aus Japan“ ein Zyklus von sechs Briefen aus außereuropäischen Ländern. Bei aller Heterogenität der Verhältnisse in den sechs genannten europäischen Ländern macht doch erst der Kontrast mit einem Land wie Japan die vielen geteilten kulturellen Voraussetzungen sichtbar, vor deren Hintergrund wir über die Vielfalt der Situationen der Philosophie in Europa nachdenken können.

Was sind diese geteilten Voraussetzungen? Der Brief aus Japan lehrt uns eine zentrale Voraussetzung: In allen europäischen Sprachen gibt es ein Wort für den Begriff *Philosophie*: *filosofía* (spanisch), *philosophy* (englisch), *филосо́фия* (russisch), *filosofi* (schwedisch), *bölcsészet* (ungarisch), *filosooftia* (estnisch). Der Begriff *Philosophie* wie seine sprachlichen Bezeichnungen sind in der Tradition der europäischen Kultur tief verankert und in allen genannten sechs Ländern wie natürlich auch allen anderen europäischen Ländern ist dies eine Selbstverständlichkeit.

Wohl streiten wir in Europa und dort, wo an die europäische Philosophie-Tradition angeschlossen wird, über den Begriff und legitime und nicht-legitime Praxisformen des Philosophierens. Nicht umsonst wird immer wieder neu gefragt, was Philosophie denn ausmache, und die Antworten variieren durchaus, abhängig von Methodenverständnissen und kulturellen Umständen; aber wir leben in dem Bewusstsein, in einer langen Tradition europäischen Philosophierens zu stehen. Es gehört zu unserem Selbstverständnis, mehr oder weniger direkt an diese Tradition anzuschließen, sei es an das, was wir für die wesentlichen Entwicklungslinien halten, sei es an weniger beachtete Fragen und Methoden.

Verlassen wir Europa und begeben uns auf eine weite Reise, dann stehen die Dinge vielerorts ganz anders. Ein Brief wie der aus Japan kann uns die Augen dafür öffnen. Wir erfahren von einem Land, das sich bis in die Mitte des 19. Jahr-

hundreds gegenüber der restlichen Welt stark isoliert hatte und in dem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Fülle von Einflüssen aufgenommen wurden, auch die westliche Philosophie. Dafür wie für vieles andere mussten Kunstausdrücke geschaffen werden, Neologismen, neue Komposita, um erst einmal Bezeichnungen zu erfinden für Beschäftigungen, deren Verhältnis zu den eigenen Beschäftigungen bis heute hoch kontrovers beurteilt wird. Wurde in Japan vor 1853 Philosophie, „Tetsugaku“, betrieben oder nicht? Übertragen auf europäische Länder erscheint das eine unvorstellbare Frage zu sein.

Das Erstaunen über diese Frage lässt Europa sehr homogen erscheinen. Aus dieser Perspektive rücken die griechische Antike, der römische Stoizismus, die spanische Scholastik, die französische Aufklärung, der englische Empirismus, der deutsche Idealismus oder der amerikanische Pragmatismus mit all den erheblichen Differenzen, die diese und viele nichterwähnte Richtungen der europäisch geprägten Philosophie voneinander trennen, eigentümlich zusammen. Denn alles nennen wir, zu Recht, das kann man kaum bezweifeln, *Philosophie*.

Dieser Eindruck von Homogenität löst sich sicher schnell wieder auf. Dies geschieht zum einen durch die inneren Spannungen, in denen die aufgeführten und andere Richtungen untereinander stehen, und zum anderen dadurch, dass sich natürlich bei genauerem Hinsehen Ähnlichkeiten und Anknüpfungspunkte zwischen japanischen Traditionen sowie Fragen und Methoden des europäischen variantenreichen Philosophierens finden lassen.

Und doch scheint uns dieser mögliche erste Eindruck wichtig, denn er zeigt, dass durch die Lektüre der Briefe über die Philosophie in anderen Ländern etwas Doppeltes passiert. Wir erfahren etwas über die Philosophie in dem anderen Land *und* wir erfahren etwas über uns selbst. Wahrscheinlich gehört es zu diesem Prozess, einmal Polaritäten und damit Homogenitäten auf beiden Seiten aufzubauen und ein andermal durch Differenzierungen wieder abzubauen.

Lesen wir, wie im Brief aus Japan, vom Export westlicher Philosophie in andere Länder, dann schleicht sich leicht ein von Überheblichkeit geprägter Blick ein. Das Erstaunen über die Frage, ob es in Japan vor 1853 Philosophie gegeben hat, kann durch Überlegenheitsgefühle eine spezifische Färbung bekommen, und man mag sich aufgerufen fühlen, philosophische Entwicklungshilfe leisten zu müssen. Von einer solchen Einstellung sind viele Kooperationen der jüngeren Vergangenheit und wohl auch noch der Gegenwart geprägt. Auch hier kann die Lektüre der Briefe aus Ländern, deren Tradition sich von der europäischen sehr unterscheidet, eine doppelte Erfahrung ermöglichen. Zum einen können wir unseren Einstellungen auf die Spur kommen; und zum anderen können wir die Chance wahrnehmen unser Selbstverständnis herausfordern zu lassen. Wenn wir davon lesen, dass in der japanischen Denktradition die Überzeugung nicht ungewöhnlich sei, dass für das Verständnis gewisser Ideen körperliche Übung unent-

behrlich sei, dann könnten wir, statt sofort begriffspolizeiliche Maßnahmen zu ergreifen, ja auch dieser Überzeugung einmal Raum geben: Warum eigentlich nicht?

Wir haben mit dieser kleinen Einleitung einen von vielen möglichen Prozessen solcher Art andeuten wollen. Der Brief aus Japan hält genug Material bereit, um weitere Prozesse für den Aufbau und Abbau von Polaritäten anzustoßen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* hatte sich bereits vor fast zwei Jahrzehnten in einem Themenschwerpunkt dem Philosophieren in Japan mit einer etwas anderen als der bis dahin hierzulande verbreiteten Perspektive zugewandt. Vgl. hierzu den Schwerpunkt: „Philosophie und Moderne in Japan“, hg. v. Steffi Richter, *DZPhil*, H. 6/1996, 971 ff.

## Hitoshi Minobe

# Brief aus Japan

**Abstract:** In order to inform readers about philosophy in Japan, I treat three topics in this letter. Firstly, I talk about the Japanese word “tetsugaku” which means “philosophy”. It is one of many words that were created especially for the translation of Western concepts into Japanese in the latter half of the 19th century when Western culture had been rapidly introduced into Japan. Interestingly enough, Japanese have used this word for thought only since the encounter with the Western world and not before. In fact, what philosophy is, remains quite a complicated question in Japan. Secondly, I mention the dialogue between the Buddhist tradition and the Western philosophy in Japan. I am sure that the dialogue has produced and is still producing rich fruit in the world of philosophy. Finally, I describe how philosophy is received in Japanese society nowadays, especially at university.

**Keywords:** encounter with occidental culture, translation, Buddhism, Kyoto-school, applied ethics, university

DOI 10.1515/dzph-2014-0036

Tokio, 31. Januar 2014

Liebe Leserinnen und Leser,

es ist mir eine Freude, Ihnen auf diesem Wege von der Philosophie in Japan erzählen zu können. Zunächst möchte ich mich kurz vorstellen. Mein Name ist Hitoshi Minobe, ich bin im Jahre 1963 im ländlichen Westjapan geboren, habe Philosophie in Kyoto, einer der ältesten Städte Japans, studiert, und dort über die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes promoviert. Mich interessiert besonders die Philosophie des deutschen Idealismus und der sogenannten „Kyoto-Schule“, auf die ich weiter unten noch eingehen werde. Derzeit lehre ich Philosophie an der Meiji-Universität, einer der zahlreichen privaten Universitäten in Tokio. Ich habe insgesamt vier Jahre in Deutschland gewohnt, zwei Jahre in Wuppertal als Student und zwei Jahre in München als Gastwissenschaftler; ich stehe noch

---

**Hitoshi Minobe:** minobe@kisc.meiji.ac.jp

immer mit deutschen Freundinnen und Freunden, Kolleginnen und Kollegen in engem Kontakt.

Im Folgenden werde ich drei Punkte benennen, die ich für die Charakterisierung der Philosophie in Japan als wichtig erachte: Zuerst wende ich mich dem japanischen Wort „Tetsugaku“ zu, das zur Übersetzung des Wortes „Philosophie“ dient. Die Situation dieses Wortes in Japan scheint mir die der Philosophie selbst widerzuspiegeln. Ich werde dann meine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der buddhistischen Tradition in Japan zur abendländischen Philosophie richten. Ich meine, dass die Begegnung und die Auseinandersetzung der zwei grundsätzlich unterschiedenen Einstellungen in Japan reiche Früchte gebracht haben. Schließlich werde ich die gegenwärtige Situation der japanischen Philosophie zur Sprache bringen.

## 1

Philosophie heißt auf Japanisch „Tetsugaku“. Tetsugaku ist kein original japanisches Wort, sondern ein Übersetzungswort für „Philosophie“, das vor etwa 150 Jahren neu geschaffen wurde. Bedingt durch die politische Abschottung des Landes gegen die Außenwelt blieb Japan von 1639 bis 1853 weitestgehend von der restlichen Welt isoliert. Mit der Öffnung des Landes nach dieser langen Isolation drang ausländische Kultur, vor allem die abendländische, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rasch in Japan ein. Stark beeindruckt durch die Vielfalt der kulturellen Einflüsse bemühten sich die Japaner, diese Einflüsse gründlich zu verstehen und aufzunehmen. Dabei spielte die Übersetzung der Begriffe, die aus dem Abendland stammen, eine entscheidende Rolle. Zwecks einer Übertragung der Begriffe ins Japanische wurden große Mühen darauf verwandt, im japanischen beziehungsweise chinesischen Wortschatz den abendländischen Begriffen entsprechende Wörter zu finden; aber in den Fällen, in denen kein entsprechendes Wort gefunden werden konnte, blieb nichts anderes übrig, als ein neues Wort zu bilden. In der Tat wurden ziemlich viele Wörter, die meistens von sehr grundlegender Bedeutung sind, kreiert. Dazu zählen z. B. die Wörter für „Kultur“ und „Gesellschaft“. Heute weiß fast niemand mehr, dass viele dieser Wörter nicht japanischen Ursprungs sind. „Tetsugaku“ ist ein solches Wort und bezeichnet wörtlich „Weisheit-Wissenschaft“, da „Tetsu“ „Weisheit“ und „Gaku“ „Wissenschaft“ bedeutet.

Da „Tetsugaku“ ursprünglich ein Übersetzungswort ist, entspricht seine Bedeutung grundsätzlich der von „Philosophie“. So kann man das Wort ohne Probleme verwenden, wenn es um das abendländische Denken geht. Man kann

z. B. das Denken Platons oder Kants als Tetsugaku benennen. Aber es ist schwierig zu beurteilen, ob man auch die Gedanken, die sich vor der Berührung mit der abendländischen Tradition der Philosophie in Japan entwickelt haben, mit diesem Wort angemessen bezeichnen kann. Es steht außer Zweifel, dass zum Beispiel die Naturverehrung seit alten Zeiten, das eigentümliche mythologische Naturverständnis sowie das buddhistische Gedankengut, das Japan im sechsten Jahrhundert erreichte und danach eine eigenständige Entwicklung erfuhr, oder das konfuzianische Denken, das im vierten oder fünften Jahrhundert eingeführt wurde und besonders im siebzehnten Jahrhundert aufblühte, für das Geistesleben der Japaner von Bedeutung sind. Dennoch fallen solche Vorstellungen und Gedankengebäude gemeinhin nicht unter den Begriff Tetsugaku. Viele haben, soweit ich dies sehe, das Gefühl, dass dieses Wort für das Denken *nach* der Begegnung mit der abendländischen Philosophie reserviert ist.

Dieses Gefühl rührt wahrscheinlich vom qualitativen Unterschied zwischen dem abendländischen und dem traditionellen japanischen Denken her. Zum Beispiel ist die Einstellung, dass für das Verständnis gewisser Ideen körperliche Übung unentbehrlich sei, in der japanischen Denktradition nicht ungewöhnlich. Wenn man aber solche Einstellungen in die „philosophische“ Diskussion einführen wollte, stieße man sicher auf Schwierigkeiten. Der Unterschied in den Grundbegriffen bzw. -einstellungen wäre dann auch ein Grund des Zögerns, das traditionelle Denken in Japan „Philosophie“ zu nennen. Es geht hier nicht darum, dass dem japanischen Denken vollständig andere Begriffe als die abendländischen zugrunde lägen, sondern vielmehr darum, dass die Grundbegriffe des japanischen Denkens oft mit den abendländischen nicht völlig übereinstimmen. Z. B. deckt sich die Implikation des japanischen Wortes „Shizen“, das man gewöhnlich mit „Natur“ übersetzt, nicht ganz mit der Implikation des abendländischen „Natur“. („Shizen“ bezeichnet wörtlich „von selbst so“. Ein Von-selbst-so-Sein wäre etwas, was mit dem menschlichen Verstand überhaupt nicht zu ermesen ist, d. h. etwas, was auch über jede Gesetzmäßigkeit oder Zweckmäßigkeit hinausgeht.) Ähnlich verhält es sich auch im Falle des Wortes „Mu“, dem „Nichts“. („Mu“ gilt als das Grundwort des Taoismus und des Buddhismus. Dieses Wort bezieht sich nicht nur auf die Abwesenheit eines Dinges oder die Nichtigkeit eines Wertes, sondern eigentlich auf die Unbefangenheit oder die Reinheit des Herzens.) Die Unterschiede zwischen der japanischen Sprache und den indoeuropäischen sind also nicht nur in der Grammatik, sondern auch in den Begriffen sehr groß.

Es ist daher schwer, die spezifische Bedeutung von „Tetsugaku“ in der japanischen Sprache zu lokalisieren. Ebenso ist die Lokalisierung der Philosophie selbst in Japan nicht leicht. Der komplizierten Situation entsprechend bestehen in Japan verschiedene Meinungen über Philosophie. Zum Beispiel gibt es solche,

die aufgrund der großen Unterschiede zwischen dem abendländischen und dem japanischen Denken behaupten, dass die Philosophie ein besonderes Eigentum der abendländischen Kultur sei, und dass die abendländischen Begriffe für das Philosophieren unentbehrlich seien. Diese Meinung ist in der akademischen Welt einflussreich. Unter denen, die die Unterschiede zwischen dem Abendland und Japan betonen, befinden sich auch solche, die behaupten, dass es in Japan ein eigentümliches Denken gebe, das vom abendländischen völlig abweiche. Sie halten es daher für wichtig, das „japanische“ oder „morgenländische“ Denken rein zu erhalten und vor der „Kolonisation“ durch das abendländische Denken zu schützen.

Nicht wenige Japaner haben sich aber bemüht und bemühen sich jetzt noch, den Dialog zwischen den unterschiedlichen Denktraditionen fruchtbar zu machen. Sie suchen auf verschiedene Weisen Berührungspunkte des japanischen Denkens mit dem abendländischen. Als ein Beispiel dafür möchte ich im Folgenden den Dialog zwischen der buddhistischen Tradition und der abendländischen Philosophie ansprechen.

## 2

Die buddhistische Weltanschauung unterscheidet sich von der abendländischen, wenigstens auf den ersten Blick, wesentlich. Angesichts der Tatsache, dass alles in der Welt vergeht, lehrt der Buddhismus, dass die Vergänglichkeit die Wahrheit der Dinge sei. Nach einem Unvergänglichen zu suchen, ist der buddhistischen Einstellung zufolge der Grundirrtum, aus dem alle menschlichen Leiden entstehen. Dagegen spielt die Idee des Unvergänglichen in der abendländischen Geistesgeschichte seit jeher eine große Rolle.

Als daher die abendländische Philosophie in Japan bekannt wurde, war sie eine den Buddhisten zunächst fremde Einstellung. Sie hat aber eben darum auch manchen Buddhisten Anlass gegeben, die eigene Weltanschauung von Grund auf zu prüfen. Auch unter den jungen Studenten, die die neu eingeführte abendländische Philosophie studierten, waren ihrerseits manche, die die buddhistische Weltanschauung unter abendländischen Gesichtspunkten zu betrachten versuchten. So wurde der Brückenbau zwischen dem Buddhismus und der abendländischen Philosophie in Japan zu einem Thema der japanischen Philosophie selbst.

Die oben genannte buddhistische These, dass die Vergänglichkeit die Wahrheit der Dinge sei, ist nun kein Ausdruck eines Nihilismus. Die Buddhisten folgern aus der Vergänglichkeit der Dinge nicht, dass sie nichtig wären, sondern viel-



mehr, dass jedes von ihnen einmalig und unersetzlich sei. Diesen Punkt betont besonders der Mahayana-Buddhismus, eine Strömung des Buddhismus, die ca. im ersten Jahrhundert v. Chr. in Indien aufkam und sich danach über China nach Japan ausbreitete. Die Mahayana-Buddhisten sagen nicht nur, dass die vergänglichen Dinge nicht wichtig seien, sondern auch, dass die Realität der Dinge eben in der Vergänglichkeit bestehe. Eine in Japan geläufige Phrase aus einem Mahayana-buddhistischen Sutra drückt diese Einstellung kurz und bündig aus: „Das Körperliche ist leer und das Leere ist körperlich“. Das Charakteristische des Mahayana-Buddhismus besteht also darin, das Vergängliche so zu bejahen, wie es ist, ohne etwas Unvergängliches dahinter zu stellen.

In der abendländischen Philosophie dagegen steht die Suche nach dem Unvergänglichen traditionell im Zentrum. Dennoch haben die Abendländer natürlich nicht deswegen die Realität der vergänglichen Dinge außer Acht gelassen. In diesem Punkt ist die moderne deutsche Philosophie besonders interessant. Z. B. sieht Kant in der Erscheinung eine eigene Realität, wenn er die Erscheinung vom Ding an sich unterscheidet und sagt, dass man das Ding an sich nicht erkennen könne. Bei Hegel hat das Endliche seine eigene, nicht mehr provisorische Bedeutung, indem es sich mit dem Unendlichen versöhnt. Nietzsche kommt dem Buddhismus durch seine radikale Ablehnung aller Hinterwelten sehr nahe. (Natürlich interessieren sich nicht alle Japaner, die moderne deutsche Philosophie studieren für den Brückenbau zwischen Ost und West. Da aber die Tradition, Texte der deutschen Philosophen unter diesem Gesichtspunkt zu lesen zu versuchen, noch lebt, findet sich in Japan aufgrund des buddhistischen Hintergrundes vielleicht noch immer eine eigentümliche Tendenz in der Interpretation der deutschen Philosophie.)

Anhand der verschiedenen Denktraditionen haben japanische Denker auf verschiedene Weisen versucht, eine Brücke zwischen dem Buddhismus und der abendländischen Philosophie zu bauen. Ein bedeutendes Beispiel für diesen Versuch stellt die sogenannte „Kyoto-Schule“, die durch Kitaro Nishida (1870–1945) gegründet wurde, dar.

Die Philosophen der Kyoto-Schule haben sich bemüht, den letzten Grund der Realität der Erfahrung zu finden, und sind zur Einsicht gekommen, dass dieser „absolutes Nichts“ sei. In dem Punkt, dass es um das Absolute als den letzten Grund der Realität geht, ist sich ihre Philosophie mit der abendländischen einig. In dem Punkt aber, dass der letzte Grund ein Nichts sei, ist sie eigentümlich. Dass der letzte Grund der Realität der Erfahrung absolutes Nichts sei, bedeutet nach ihnen nicht, dass unsere Erfahrung letztlich bedeutungs- und wertlos wäre, sondern dass unsere Erfahrung, die zeitlich und vergänglich ist, ohne jeden Grund außer sich zu haben, absolut frei und für sich lebendig sei. Hier lässt sich eine Verwandtschaft der Kyoto-Schule zum Mahayana-Buddhismus erkennen.

Die Kyoto-Schule ist anhand des Begriffs des absoluten Nichts zu einer eigentümlichen Einsicht über die Realität der Erfahrung gekommen, die als Ansatz zum Dialog zwischen dem Buddhismus und der abendländischen Philosophie eine wichtige Rolle spielt. Das Interesse an der Kyoto-Schule nimmt in Japan übrigens ständig zu, wie sich dies auch an der Anzahl der Studenten zeigt, die derzeit über entsprechende Themen promovieren.

### 3

Ich komme nun zu einigen Bemerkungen über die gegenwärtige Situation der Philosophie in Japan. Was Übersetzungen betrifft, schätzt man in Japan die Übersetzung abendländischer philosophischer Schriften als eine eigene wissenschaftliche Leistung, denn wegen der oben berührten großen Unterschiede der Sprache ist die Übersetzung nur unter der Bedingung möglich, dass der Übersetzer den Text bis in alle Einzelheiten versteht. Eine Übersetzung philosophischer Texte gilt in Japan immer auch als eine Interpretation. (Dies ist in anderen Fachgebieten wie den Sozial- oder Naturwissenschaften nicht immer der Fall.) So gibt es von klassischen Schriften oft mehrere Übersetzungen.

Man kann viele Schriften abendländischer Philosophen in japanischer Übersetzung lesen. Von jedem großen Philosophen gibt es gesammelte Werke (von Platon, Aristoteles bis Heidegger, dessen japanische Gesamtausgabe, die derzeit veröffentlicht wird, parallel mit der deutschen erscheint). Ebenso gibt es auch einige Serien von Sammelbänden der großen Philosophen, die hoch geschätzt sind: *Die Meisterwerke in der Welt* in 81 Bänden, *Die großen Gedanken in der Welt* in 45 Bänden, *Das intellektuelle Erbe der Menschheit* in 80 Bänden und andere mehr. Ferner werden in Japan viele philosophische Bücher als Taschenbuchausgabe verkauft. Wenn Sie eine große Buchhandlung in Tokio besuchen, finden Sie in den Regalen z. B. vier verschiedene Übersetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* als Taschenbuchausgabe.

Wie die Vielfalt der übersetzten Schriften zeigt, deckt philosophische Forschung in Japan ein umfangreiches Gebiet ab. Dazu entstehen auch immer wieder philosophische Moden. So erfährt beispielsweise die angewandte Ethik seit geraumer Zeit in der japanischen Gesellschaft besondere Beachtung. Nicht nur innerhalb der akademischen Welt, sondern auch außerhalb davon besteht Interesse an der Frage, ob und wie die Philosophie konkrete Probleme der Gesellschaft, wie z. B. im Umweltschutz, in der schulischen Bildung oder im ärztlichen Bereich, lösen kann. Diesem Interesse entsprechend widmen sich jetzt mehr Philosophen als früher sozialen Problemen. Die Anzahl gemeinsamer Forschungen

von Philosophen mit Juristen, Pädagogen oder Ärzten nimmt entsprechend zu. Ferner organisieren Philosophen Veranstaltungen mit Menschen, die sich alltäglich an ihren Arbeitsplätzen mit sozialen Problemen beschäftigen, also z. B. mit Lehrern, Krankenpflegern, bürgerschaftlich Engagierten. In solchen Veranstaltungen stehen nicht so sehr Theorien über soziale Probleme im Vordergrund, sondern es geht vielmehr darum, durch den philosophischen Dialog die Probleme selbst deutlicher zu machen. Sicherlich birgt es besondere Schwierigkeiten, philosophisches Denken mit konkreten Fällen auf geeignete Art und Weise zu verknüpfen, aber ohne Zweifel ist der Versuch nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für die Philosophie selbst sehr bedeutsam.

So beschränkt sich die philosophische Diskussion nicht nur auf die akademische Welt. Dennoch bildet die Universität das Zentrum philosophischer Forschung. Generell ist das Universitätswesen in Japan etwas anders konstruiert als in Deutschland. In den meisten Fällen studiert man in Japan vier Jahre. Für diejenigen, die weiter studieren wollen, besteht die Möglichkeit eines zweijährigen Magisterkurses und schließlich eines dreijährigen Promotionskurses, für dessen Abschluss mit einer Doktorarbeit aber oft mehr als drei Jahre benötigt werden. (Früher galt die Doktorarbeit einem Forscher als das Werk, in dem er sein langjähriges – ggf. lebenslanges – Studium zusammenfasst, während man sie jetzt als das erste Werk eines Forschers betrachtet.) Philosophie wird an vielen Universitäten nicht nur als ein Fach, sondern auch im Studium generale gelehrt. Da es in Japan keinen Philosophieunterricht in der Schule gibt, kommt Philosophie-Lehrveranstaltungen an der Universität als Einführung besondere Bedeutung zu. Die Gestaltung des Studiums in der philosophischen Fakultät ist ziemlich frei. Die Studenten müssen zwar normalerweise mehr als zwei Fremdsprachen lernen und entsprechende Vorlesungen und Seminare besuchen, doch ist ihnen die Wahl der einzelnen Veranstaltungen größtenteils selbst überlassen. Im Mittelpunkt des Studiums der Philosophie steht das Seminar, das aus Deutschland eingeführt wurde. Hinsichtlich des Institutionellen hat die Anzahl der Professorinnen neuerdings aufgrund des Bewusstseins für Geschlechtergerechtigkeit zugenommen. Schließlich macht sich seit kurzem unter dem Motto der „Internationalisierung“ eine auffallende Tendenz bemerkbar, Professuren mit Personen zu besetzen, die teils oder manchmal nur Englisch sprechen, was ich persönlich nicht immer für zweckmäßig halte.

Ich möchte zum Schluss über die Studenten berichten, die meine Vorlesung besuchen. Die meisten Studenten in Japan lernen, wie gesagt, Philosophie erst an der Universität kennen. Und in den meisten Fällen erstaunt es sie zunächst, wie gründlich Philosophen denken. Manche von ihnen (das heißt: gute Studenten) richten dann den Blick auf sich selbst und stellen fest, dass sie gewöhnlich in vielen Vorurteilen befangen sind und die Welt noch nicht klar genug begriffen

haben. Dadurch kommt es vor, dass sie die Welt und sich selbst gründlicher und aus weiteren Perspektiven erkennen.

Manche Studenten gelangen soweit, durch die Philosophie über Religion nachzudenken. Allgemein gesagt spielt Religion für das Leben in Japan derzeit fast keine Rolle. Außer in gewissen Kreisen haben Japaner heute von Kindheit an keine Gelegenheit, mit dem Religiösen in Berührung zu kommen. Die religiöse Gemeinschaft hat sich bereits aufgelöst, und in der Schule gibt es keinen Religionsunterricht. „Religion“ ist unter jungen Leuten ein Wort, das an Fanatismus erinnert, hat also an sich eine negative Bedeutung. Die Studenten, die in solch einer Gesellschaft aufgewachsen sind, haben anfangs keinen Sinn für Religion. Solchen Studenten gibt dann jedoch die Philosophie Anlass, den Blick auf das Absolute zu richten. Zwar kann man mit der Philosophie als einer Wissenschaft, deren Wesen in der Vernünftigkeit besteht, nicht das Absolute an sich erfassen. Aber dadurch, dass man in der Philosophie die Vernünftigkeit kraft der Vernunft selbst erschöpft, kommt man zu der Einsicht, dass es ein mit der Vernunft unerreichbares Absolutes gibt. Diese Einsicht schließt die religiöse Welt auf. Auf diese Weise kultiviert die Philosophie den religiösen Sinn. Es ist also nicht ohne Grund, dass sich nicht wenige Studenten, die Philosophie studiert haben, aufs Neue für Religion interessieren. Die Philosophie steht, wenigstens in Japan, nicht der Religion entgegen, sondern vielmehr ergänzen sich beide. Ein aufschlussreiches Beispiel dafür wäre die oben angeführte Wiederaufnahme der Mahayana-buddhistischen Lehre in der Philosophie der Kyoto-Schule.

Im Grunde genommen hat die Philosophie in Japan die Tendenz, sich mit der individuellen Lebensführung zu verbinden. Diese Tendenz belebt wohl die Philosophie, aber es besteht darin auch die Gefahr, dass sie aufhört, energisch zu denken und zur bloßen Äußerung eigener Lebensanschauung wird. Das beste Mittel, dieser Gefahr zu begegnen, wäre der Dialog mit anderen. Einen Dialog vernünftig zu führen, ist uns Japanern eine besondere Herausforderung, mit der umzugehen wir lernen müssen. Denn Dialog ist das Element der Philosophie.

Ich hoffe, dass dieser kleine Brief etwas zum Dialog zwischen deutschen und japanischen Philosophen beitragen kann.

Mit herzlichen Grüßen,

Ihr Hitoshi Minobe

## Briefe über Philosophie weltweit

# Die Notwendigkeit einer interkulturellen Ideengeschichte: Brief aus Abu Dhabi

DOI 10.1515/dzph-2014-0048

Das Projekt „Briefe über Philosophie weltweit“ wird von der Überzeugung motiviert, dass es notwendig ist, eine interkulturelle Perspektive in die Philosophie einzubeziehen. Die westliche Tradition des Denkens, die ihre Ursprünge im alten Griechenland hat, spielt heute immer noch eine herrschende Rolle, wenn es darum geht, philosophische Begriffe, Termini, Themen, Thesen, Argumentationsweisen und die Rezeption von Ideen zu bestimmen. Wie philosophische Fragestellungen über den Menschen, das Leben und die Welt in anderen Kulturräumen behandelt wurden, wird oft übersehen oder im Schatten der Denklinien der westlichen Tradition betrachtet. Dies erweckt den Eindruck, dass die Philosophie etwas sei, das nur in Europa entstanden ist, sich hier entwickelt hat und in andere Kulturräume der Welt exportiert wurde. Gegenüber dieser Einstellung soll es sich die Philosophie zur Aufgabe machen, sich anderen Denktraditionen anzunähern und sich für Fragen, Herangehensweisen und Antworten zu öffnen, die vielleicht sehr verschieden von den eigenen sind.<sup>1</sup> Der Rahmen unseres Projektes ist eben diese Idee, dass es eine Pluralität von Denktraditionen gibt und dass ein Blick auf diese einen Erkenntnisgewinn mit sich bringen kann.

Worin besteht genau dieser Erkenntnisgewinn? Formen des Philosophierens in anderen Kulturräumen in Betracht zu ziehen ist unserer Ansicht nach aus verschiedenen Gründen von Bedeutung. Die Konfrontation mit anderen Denkweisen ist nicht nur sinnvoll, weil wir damit von neuen Perspektiven für die Behandlung philosophischer Fragestellungen erfahren, sondern auch, weil wir ausgehend von einem Vergleich die nötige Selbstdistanz gewinnen, um über die eigene Denktradition zu reflektieren. Drei Aspekte sind in diesem Zusammenhang hervorzuheben: erstens die Tatsache, dass Denken immer in einem Kulturraum stattfindet.

---

<sup>1</sup> Vgl für ähnliche Überlegungen Wimmer (1988), 11, 12, 145, 146.

Jedes Denken ist kulturbezogen und Kulturen können sehr unterschiedlich voneinander sein. Die Erkenntnis dieser Kulturbezogenheit des Denkens lädt uns zu einer Reflexion über die eigenen Parameter des Denkens ein: Der Blick auf andere fungiert als Anregung für einen reflektierten Blick zurück auf die eigene Praxis. Genauso steht das Denken zweitens unter dem Einfluss vom Kulturtransfer, also der gegenseitigen Beeinflussung von Kulturen, die heute unter Bedingungen der Globalisierung in hohem Maße unseren Alltag prägt. Es gibt Mechanismen des Imports und Exports von Ideen und Institutionen, die Wissenstransfer und Wissensaneignung bestimmen. Dieser Transfer ist nicht immer als eine Kolonialisierung zu beschreiben, sondern oft als fruchtbare Mischung verschiedener Traditionen oder als Austausch von Ideen und Praxen. Aus diesen beiden Aspekten ergibt sich drittens, dass trotz Unterschieden zwischen Kulturen und trotz der Kraft der Dynamiken der Aneignung vielfältige Verbindungslinien und Dialogmöglichkeiten bestehen. Es sind die konkreten Akteure – Menschen und Institutionen –, die für die Gestaltungen dieses Gespräches verantwortlich sind. Dabei wird deutlich, dass die PhilosophInnen, die sich nicht an Ländergrenzen halten und aufgrund von Neugierde oder Wissensbegierde oder auch ökonomischen Zwängen in andere Länder reisen und dort arbeiten, eine sehr wichtige Rolle im Prozess der Wissensvermittlung und ihrer kreativen Aneignung anderer Formen des Philosophierens spielen.<sup>2</sup>

Wie können wir am besten von diesen anderen philosophischen Realitäten erfahren? Die literarische Gattung des Briefes scheint uns dafür am besten geeignet zu sein. Sie gibt Raum für den Ausdruck subjektiver Perspektiven und persönlicher Gesichtspunkte; sie ermöglicht LeserInnen Inhalte und Erfahrung in einer lebendigen Form zu vermitteln. Wie groß das Potential dieses Mediums ist, wird anhand der Briefe exemplifiziert, die wir im Rahmen dieses Projektes veröffentlichen – zunächst mit Briefen aus verschiedenen Ecken Europas und nun mit dem zweiten Zyklus mit Briefen aus der ganzen Welt. In diesem Heft veröffentlichen wir einen Brief aus Abu Dhabi, der von Prof. Nicole Karafyllis verfasst wurde. Auch mit diesem Brief entdecken wir weitere Potentialitäten dieses Mediums: Denn die Autorin zeigt mit dem Brief weltgeschichtliche Verwicklungen auf und liefert eine bildungspolitische Analyse der Situation im arabischen Raum, insbesondere den Vereinigten Arabischen Emiraten. Dies ist eine Mischung aus Erfahrungsbericht und bildungspolitischem Essay und berührt Fragen, die die LeserInnen hier interessieren könnte.

---

<sup>2</sup> Über die Bedeutung der reisenden PhilosophInnen und der philosophischen Reisen vgl. Schildknecht (1996).

Karafyllis erläutert, wie sie die Gestaltung ihrer akademischen Karriere mit ihrer Leidenschaft für einen Kultur- und Sprachraum verbinden konnte. Sie beschreibt im Brief ihre Eindrücke aus einem Lebensabschnitt in den Emiraten. Wir erfahren mit dem Brief etwas, was konstitutiv für ihre Biographie ist, aber wir bekommen auch einen eingebetteten Blick in die Realität eines Kulturraumes, die uns ohne diese Lektüre verborgen bliebe. Wie ist die Philosophie in einem neuen Land, das selbst auf der Suche nach seiner eigenen Identität ist? Die Eigentümlichkeiten des Kulturraums, die Mechanismen von Kulturtransfers, die Rollen, die dabei die verschiedenen Akteure spielen, und das Zusammenwirken all dieser Elemente in dem Fall eines relativ jungen Landes wie den Vereinigten Arabischen Emiraten lassen einige Merkmale hervorstechen und offenbaren uns neue Perspektiven auf die Praxis des Philosophierens. Wir erfahren mit dem Brief von den Wegen der Aneignung philosophischer Ideen aus sehr verschiedenen Traditionen, ihrer Einbettung in die eigenen von Haus aus heterogenen Denktraditionen und die vielen Möglichkeiten des Zusammenspiels zwischen Akteuren und Institutionen. Der Brief bietet LeserInnen die Möglichkeit des Reisens und der Begegnung mit dem Fremden und damit auch einen erneuten Blick auf sich selbst, die eigene philosophische Denktradition und die akademische Praxis.

## Literatur

- Schildknecht, C. (1996), *Reisende Philosophen – Philosophische Reisen. Erfahrung, Erkenntnis und Selbsterkenntnis bei Montaigne, Schopenhauer, Descartes und Sterne*, in: ders. u. Teichert, D. (Hg.), *Philosophie in Literatur*, Frankfurt am Main, 177–201.
- Wimmer, F. M. (Hg.) (1988), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien.

Nicole C. Karafyllis  
**Brief aus Abu Dhabi**

**Abstract:** The article's main focus is education in the field of philosophy in the Middle East, exemplified by the situation in the United Arab Emirates. The specific frameworks for teaching philosophy in the region are highlighted along with how to practically deal with ethics, aesthetics, philosophy of nature, and the gender issue. It is recommended also for 'Western' philosophers to engage in curriculum development for the Middle East, thereby taking regional values into account.

**Keywords:** Middle East, education, philosophy, gender, United Arab Emirates

DOI 10.1515/dzph-2014-0049

Liebe Philosophin, lieber Philosoph,

ich schreibe diesen Brief im März 2014 aus Abu Dhabi, auf Besuch bei Freunden, zwei meiner ehemaligen Kolleginnen und Kollegen an der *United Arab Emirates University* (UAEU). Dort war ich in der Stadt Al Ain (zum Emirat Abu Dhabi gehörend) als *full professor* for Philosophy von 2008 bis Sommer 2010 tätig. Für mich war dies ein interessanter Lebensabschnitt in einer politisch umkämpften Welt zwischen High-Tech und Beduinenkultur, mit regelmäßigen Wochenendtrips ins glitzernde Dubai und einer dicht gepackten Arbeitswoche von Sonntag bis Donnerstag an der Hochschule.

Die größte und älteste staatliche Universität ist fast so jung wie die Vereinigten Arabischen Emirate (VAE) selbst, die 1971 gegründet wurden. Die UAEU wurde nach US-amerikanischem Modell konzipiert und hat gegenwärtig gut 13 000 Studierende (davon zwei Drittel Frauen), Unterrichtssprache ist Englisch. Sie hat von der Studierendenzahl also in etwa die Größe der TU Braunschweig, wo ich seit 2010 als Philosophieprofessorin und Ordinaria mit dem Schwerpunkt Wissenschafts- und Technikphilosophie und damit wieder in Deutschland tätig bin. Aber: Ich habe den Kontakt in den Süden gehalten. So möchte ich Ihnen ein wenig von meiner Zeit und den aktuellen Veränderungen in den VAE erzählen und vor allem, welchen Herausforderungen man dort als PhilosophIn begegnet.

Seitdem ich wieder zurück in Deutschland bin, sind mir drei Fragen stetig gestellt worden, die ich deshalb auch hier beantworten möchte: Wie kommt man



dahin? Wie ist es dort als Frau? Wie viel verdient man? Wichtiger ist aus meiner Sicht jedoch die Frage: Wie kann man dort Philosophie unterrichten und warum sollte man es tun?

Die Antwort auf die häufigste Frage zuerst, wenn man sie vergleichsweise wörtlich nimmt: Wie kommt man dahin? Fast alle arabischen Länder inserieren Professorenstellen im *Chronicle of Higher Education* in den USA, so auch die VAE. Man bewirbt sich auf Englisch in einem offiziellen Verfahren mit Empfehlungsschreiben, Schriften und Bewerbungsgespräch und wird im positiven Falle eingestellt. Soweit nichts Besonderes. Man konkurriert allerdings mit PhilosophInnen aus der ganzen Welt. Ich wollte nach meiner Habilitationszeit in Deutschland für einige Zeit wieder in den arabischen Raum, dem ich aus einer seit meinen ersten Studienjahren gepflegten Leidenschaft – u. a. hatte ich einst an der Universität Erlangen ein kleines Fremdsprachenzertifikat in Arabisch erworben und mich dort auch kurz im Nebenfach in Orientalistik eingeschrieben – schon lange verbunden war. Gewisse Arabischkenntnisse sind für den Philosophieunterricht zum tieferen Verständnis und Erläutern von Begriffen nützlich, auch wenn die Unterrichtssprache an den Hochschulen der Golfregion heute zumeist Englisch ist, um wissenschaftlich im internationalen Wettbewerb mithalten zu können. In den 1990er Jahren habe ich einen Teil meiner Promotionszeit an der traditionsreichen *Ain Shams University* als *visiting researcher* in Kairo verbracht, auch hier kam ich mit Englisch ziemlich weit, aber philosophisch nicht tief. Ich ging also nicht ganz unvorbereitet in den ‚Orient‘, war aber doch überrascht über die Spezifika der Golfregion. Wer die mediterran geprägten Länder Tunesien, Marokko, Ägypten oder den Libanon aus der Innensicht kennt, kennt nicht die VAE, Katar oder den Oman. Es ist eine Region, in der das arabische Wort für „Philosoph“ wegen des Bedeutungsschleiers der Religionskritik bis heute eine negative Konnotation hat, aber den Jüngeren auch einen emanzipatorischen Hinweis auf ein ‚anderes Denken‘ gibt. Dort „Philosoph“ zu sein, ist deshalb Chance wie Gefahr zugleich.

Verbirgt sich hinter der eingangs erwähnten Frage „Wie kommt man dorthin?“ also die eher normative Frage „Warum will man dahin?“, so ist meine Antwort eine aus Sicht der internationalen Bildungspolitik und der Geistesgeschichte. Gerade wegen der in zahlreicher Hinsicht ‚ideologischen Ambivalenz‘ ist die Region für Philosophen interessant, zumal die deutsche Bildungspolitik im dortigen Hochschulbereich hinsichtlich der *Geisteswissenschaften* nicht aktiv ist, anders als in den Technikwissenschaften und im Bereich der Handwerksausbildung bzw. der Berufsschulen. Deutschland exportiert in erster Linie technisches und organisatorisches Wissen. Die Bildungspolitik für die Geistes- und Sozialwissenschaften dominieren hingegen die USA und Großbritannien, durch die zahlreichen Aktivitäten der Franzosen wegen der schlecht überwindbaren Sprachbarriere kaum

beeindruckt. Wer denkt, dass man in den VAE als Professorin eine ruhige Kugel schieben könnte, irrt: Alle US-amerikanischen akademischen Standards werden auch an der UAEU unter schwierigen administrativen Bedingungen umgesetzt: Akkreditierung, Lehrevaluation der ProfessorInnen (alle vier Jahre), Forschungsevaluation (alle zwei Jahre!), Arbeit an der Platzierung in internationalen Hochschulrankings etc. Dabei sind die Professoren, die auf Arabisch veröffentlichen, aus systemischen Gründen im Hintertreffen, weil es kaum *peer reviewed journals* auf Arabisch gibt und auch wenig hochqualitative Fachverlage, durch die sich ein Buch über das Lektorat als hervorragend ausweisen lassen könnte. Allerdings kennt dort auch kaum jemand den Suhrkamp- oder Karl-Alber-Verlag.

Andererseits nehmen die arabisch-muslimisch geprägten Institutionen selbst immer wieder auf unsichtbare Weise Einfluss darauf, was in den Geistes- und Sozialwissenschaften gelernt werden soll und was nicht: so z. B. im Fach Soziologie „Beduinensoziologie“, aber nichts zur „reflexiven Moderne“ im Sinne Ulrich Becks oder Anthony Giddens'. Das mit Aufklärung verbundene Wort „Moderne“ wird abgelehnt und ist am Golf in „rapid social change“ übersetzt worden. „Modernisierung“ ist aber wiederum ein geflügeltes Wort. Welche Auswirkungen die durch ideelle Reduktionismen verfolgte „Semi-Moderne“ (Bassam Tibi) auf das Verständnis und den Umgang mit Technik und Wissenschaft hat, auch in philosophisch-ethischer Hinsicht, habe ich jüngst an anderer Stelle dargelegt.<sup>1</sup>

Was die Lage im Hochschulbereich weiter verkompliziert ist die nur schwer erträgliche Tatsache, dass in der Golfregion Angehörige mehrerer westlicher Geheimdienste als Professoren getarnt (man nehme sich die Zeit, einige CVs genauer zu studieren) gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften operieren und nach meiner Beobachtung eine andere Bildungspolitik betreiben als die, die ihr Heimatland nach außen bezüglich etwa der Konzepte „Demokratisierung“ und „Aufklärung“ vor sich her trägt. Die unter dortigen ProfessorInnen wohlbekannte Situation der Spionage wie Einflussnahme kann und darf am Golf nicht ausgesprochen werden, aber ein zynisches Lächeln des einheimischen Kollegen sagt oft mehr als tausend Worte. Man lernt schnell, sein Umfeld genau zu beobachten und bei der Wortwahl in E-Mails vorsichtig zu sein. Kollegen, die an Hochschulen im pazifischen Raum oder in ehemals sowjetischen Ländern Vorder- und Zentralasiens unterrichtet haben, berichteten Vergleichbares.

Aus meiner Sicht ist in dieser ideellen wie ideologischen Gemengelage das Unterlassen der Vermittlung „kontinentaleuropäischer“ Denk- und Forschungstraditionen ein Fehler, selbst wenn man sich vor einem Sendungsbewusstsein hüten sollte. Aber man kann selbstkritisch das nicht nur unter deutschen Geis-

---

<sup>1</sup> Karafyllis (2013); dies. (2015).

teswissenschaftlern, sondern gerade Politikern vorherrschende Desinteresse für den Nahen und Mittleren Osten zum Thema und sich ein eigenes Bild machen. Die arabischen Namen für Aristoteles (*áristou*) und Platon (*áflaton*) sind in der Golfregion aus der Schule durchaus bekannt und merkwürdigerweise positiver besetzt als Ibn Sina (Avicenna) oder Ibn Rushd (Averroes). Ignoriert von der europäischen Wissenschaftspolitik, die zahlreiche Projekte zum *mittelalterlichen* Austausch zwischen der lateinischen und arabischen Sphäre fördert, und bei gleichzeitig vehementer Kritik an den gegenwärtig zunehmenden Fundamentalismen im arabischen Raum, werden keine Angebote für die *Gegenwart* dazu gemacht, wie sich die Region jenseits von Kommerz, Ethnie, Religion und Sprache selbst als „Kultur“ definieren *könnte*. Es gibt auch keine Angebote für die Studierenden, wie man danach im Sinne einer kritischen Hermeneutik *fragen* könnte. Die Goethe-Institute *bewerben* deutsche Kultur und Sprache, sie erklären sie nicht; gleiches gilt für andere europäische Kulturinstitute, die national, nicht europäisch repräsentieren. Die Emirate selbst pflegen zwar museale Hinweise auf einerseits Beduinenkultur, andererseits Fischerei- und Perlentaucherkultur. Sie klingen aber alle nostalgisch und wie Ursprünge, mit denen ex post eine Turbo-Fortschrittsgeschichte der *technischen* Zivilisation gestiftet wird, in der das Erdöl und die Petrodollars nicht alles gewesen sein dürfen, was die Region in ihrer Identität zusammenhält.<sup>2</sup> Außerdem weiß man dort sehr gut, dass man sich auf eine Zeit „nach dem Öl“ vorbereiten muss – nicht zuletzt deshalb die zahlreichen Universitätsgründungen sowie Investitionen in Solarenergie.

Gesucht sind also Angebote für identitätsstiftende Narrative, unter denen auch für das Konzept „Europa“ (man mag sich dunkel an eine Zeit vor der „Eurozone“ erinnern) die Philosophie als Vertreterin einer *Geistesgeschichte* wirkmächtige Angebote gemacht hat. Dabei hat die ‚europäische‘ Philosophie im Sinne einer hegemonialen Erzählung, die von Wissenschaft bis Demokratie reichte, lange versucht, das antike Griechenland vom Vorderen Orient (sowie dem Zweistromland und Indien) und seinen Dichtern und Denkern zu reinigen, aber immer wieder Gegenbewegungen zugelassen, die Austausch und Öffnung ermöglichten. Entsprechende identitätsstiftende Narrative, die emanzipative Figuren und Argumentationen in sich bergen, sind für den arabischen Raum gesucht, in dem die meisten heutigen Intellektuellen auf einen Panarabismus ohne islamischen Fundamentalismus hoffen (einige hoffen sogar auf einen Pansemitismus mit einem Israel, das sich in Zukunft von der Idee eines „jüdischen

---

<sup>2</sup> Die emiratistische Tageszeitung *The National* hat deshalb in ihrer wöchentlichen Beilage eine eigene Rubrik mit dem Titel „Time Frame“: „Time Frame is a series that opens a window in the nation’s past.“ Gedruckt werden Bilder vorwiegend aus den 1960er und 1970er Jahren.

Staates“ verabschiedet haben könnte). Man mag es gut finden oder nicht, es bleibt eine Tatsache: Das dominante Thema unter Geistes-, Sozial-, LiteraturwissenschaftlerInnen etc. arabischer Herkunft ist: *Identität*. Seit dem „arabischen Frühling“ in den Mittelmeerländern hat sich diese Situation noch verstärkt und in den Golfstaaten, die seit 2010 allesamt in externe Militäreinheiten für das etwaige In-Schach-Halten der eigenen Bevölkerung und der eigenen Militärs investiert haben, mit einer Immunisierungsstrategie verbunden. Gerade als Europäerin ist es mir wichtig, immer auch die Bedingungen des Scheiterns von Identitätsdiskursen und die Erfahrungen damit zu vermitteln, in dem Wissen und in der Hoffnung, dass die arabische Welt und ihre Länder ihre eigenen Wege gehen müssen und gehen werden.

Für ein philosophiehistorisch inspiriertes Narrativ ist eines der großen Probleme der südlichen arabischen Halbinsel, dass sie, konträr etwa zu Damaskus oder Kairo, bis vor kurzem nicht nur keine Universitäten aufweisen konnte, sondern dass die ‚islamischen Denker‘, auf die man sich gemeinhin in der arabisch-islamischen Philosophie beruft, gar keine *Araber* waren. Ibn Rushd im andalusischen Cordoba war von der Ethnie her ein Berber, der in Ägypten wirkende Moses Maimonides (hebr.: Mosche ben Maimon/arab.: Musa bin Maimun) war Jude und der Muslim Ibn Sina mit seinen Wirkungsorten im heutigen Usbekistan und Afghanistan war Perser. Angesichts des zunehmenden Schia'tismus (Institutionalisierung des Schiitentums) und der Angst vor dem heutigen Iran eignet sich Ibn Sina trotz all seiner wegweisenden Gedanken zu Logik, Philosophie und Medizin nicht für ein geistes-, ideen- oder gar kulturgeschichtliches Narrativ in der arabischen Golfregion mit vorwiegend Sunniten. Das Gegenteil ist der Fall. So bleiben auch hier die „alten Griechen“ und ihre einstige Rezeption in der Region des heutigen Syrien ein ideeller Ausweg; wenn man, wie es schon in der klassischen Zeit der „arabisch-islamischen Philosophie“ (9. bis 12. Jahrhundert n. Chr.) der Fall war, nur deren Schriften zur theoretischen Philosophie berücksichtigt und etwa mit astronomischen und mathematischen Fortschritten in Verbindung bringt, die auch Indien und das heutige Pakistan mit berühren. Möglicherweise wäre in einer solchen Perspektive, wenn man sie in Ergänzung zur am Golf imperialistisch verfahrenen US-amerikanischen Bildungspolitik und ihrem curricularen Vorantreiben der enthistorisierten „analytischen Philosophie“ denn stärken *dürfte*, auch „der Westen“ kein Homogenisat und nicht nur kolonialisierender Aggressor, sondern auch intellektueller Austauschpartner.

Für derartige Vorschläge zur Erweiterung des Curriculums hatte ich meine arabischen Institutskollegen (ein palästinensischer, in den USA ausgebildeter *full professor*, und ein irakischer *full professor* mit Abschluss von der Universität in Bagdad) auf meiner Seite, nicht aber die Kollegen aus den angelsächsi-

schen Ländern, die damals wie heute die Leitung des Philosophischen Instituts stellen. Statt dessen wurden wir trotz aller Warnungen von der Leitung verpflichtet, Kurse zu „Ethik“, „Menschenrechten“ und „Feministischer Philosophie“ anzubieten, mit dem Effekt, dass einige emiratische Eltern den Studierenden untersagt haben, Philosophiekurse zu besuchen: weil „Ethik“ Sittlichkeit und Moral berührt, die dort durch die Institutionen von Recht und Religion geregelt werden, und „Feminismus“ und „Menschenrechte“ sofort mit der Sprache des Westens und dessen Imperialismen assoziiert wurden. Unser dreier recht erfolgreicher Ausweg war stattdessen eine Verstärkung der Gebiete der theoretischen Philosophie und der angewandten Ethik, die sich zumindest auf den ersten Blick mit begrenzten Problembereichen beschäftigt. Neben der Wirtschaftsethik erwies sich vor allem die Umweltethik bei Studierenden als sehr beliebt. Ich konnte, zusammen mit Vorlesungen zur Naturphilosophie und Lehrimporten anderer Fakultäten zu Wasser- und Artenschutz, ein eigenes Programm (sogeannter „Master Track“) zu *Philosophy of Nature and Environmental Protection* ins Leben rufen, das sich bis heute bewährt hat. Dabei konnte man über die Naturphilosophie quasi durch die Hintertür auch Metaphysik und Religionsphilosophie mit behandeln. Eine andere Linie, die das Institut bis heute verfolgt, ist die Verbindung mit Informatik und Psychologie unter dem Stichwort „Cognitive Science“, wobei hier aus meiner Sicht ein starkes Einfallstor für den religiösen Immanentismus gegeben ist.

Was wir nicht versucht haben zu unterrichten, aber womöglich für die Zukunft aussichtsreich wäre, ist eine an die Kunstformen der Region angepasste Ästhetik oder eher: Philosophie der Kunst. Dubai ist ein internationaler Ort der Kunst geworden und spielt mit seinen zahlreichen Festivals für die KünstlerInnen der muslimischen Welt (hier unter Einschluss iranischer KünstlerInnen) eine einheitsstiftende wie kulturvermittelnde Funktion. Allein im März 2014 findet zum achten Male dort die *Art Dubai* mit 200 000 erwarteten Gästen statt, flankiert vom im sechsten Jahr stehenden *Emirates Airline Festival of Literature* mit 200 Lesungen von vorwiegend, aber nicht ausschließlich, arabischen Autorinnen und Autoren. Hier liest auch der Vize-Premierminister und Herrscher von Dubai, Scheich Mohammed bin Rashid al Maktoum, seine Gedichte. Er sieht sich selbst als Dichter, der seine Imaginationskraft zur Gestaltung von Dubai nutzt und bedient damit in seiner Person ein kulturell wichtiges Führungsnarrativ der Region, weil ihr zahlreiche arabische Poeten und eine genuine Dichtung (die sogenannte *Nabati Poetry*) entstammen.<sup>3</sup> Es ist eine Poetenkultur, die über das

---

<sup>3</sup> Vgl. sein letztes Buch mit autobiographischem Charakter: Maktoum (2013). Vgl. auch ders. (2009). Der Verlag Motivate Publishing, in dem beide Werke erschienen sind, wurde 1979

gesprochene, nicht das geschriebene Wort seit wenigstens dem 16. Jahrhundert tradiert wird und ‚ritterliche‘ Tugenden der Nomaden sowie ihre Weisheitssprüche rezitierend weitergibt.

Auf der südlicheren arabischen Halbinsel gab es bislang nur zwei Universitäten, die überhaupt ein philosophisches Institut haben: die UAEU und die American University of Kuwait. Jüngst baut auch die University of Qatar in Doha (Katar) ein Philosophieinstitut auf. Sie hat meinen palästinensischen Kollegen von der UAEU gerade dorthin abgeworben und ihm in Aussicht gestellt, dass er dort auch Politische Philosophie, einer seiner Schwerpunkte, unterrichten dürfe, in Verbindung mit *zeitgenössischen* Denkern aus der arabischen Welt. Dazu gehört u. a. die mehrfach ins Deutsche übersetzte marokkanische Soziologin und Feministin Fatima Mernissi (\*1940).<sup>4</sup>

Um die an mich häufig gestellte Frage nach meinen Erfahrungen als „Frau“ und nicht als „Philosophin“ (diese interessante Frage wurde mir im Hinblick auf den Rollenaspekt im Fach leider noch gar nicht gestellt) auch noch zu beantworten: Nein, ich musste keinen Schleier tragen und ja, ich durfte Auto fahren und habe dies auch ausgiebig getan. Mein Auto durfte nicht, wie ansonsten wegen der Hitze dort üblich, getönte Scheiben haben, weil das Auto mit einem speziellen Sticker mit Scancode für die Einfahrt in den Frauencampus ausgestattet war – und so bei allen Professoren verhindert werden sollte, dass man hinter dem Schutz getönter Scheiben Studentinnen außerhalb des Campus befördert. Die Campusmauern waren oben mit Stacheldraht versehen. Die Universität mit geschlechtergetrennten Campi haftet gegenüber den Eltern für die Bewachung der Studentinnen, die erst dann Mobilitätsfreiheit genießen, wenn sie verheiratet sind und der Ehemann Alleingänge erlaubt. Entsprechendes war mir aus dem Ägypten der späten 1990er Jahre nicht bekannt.

Dem gegenüber ist die Einfahrt in den Männercampus, auf dem ich junge Emiratis der Betriebswirtschaftslehre in Wirtschaftsethik (mit Sektion „Islamic Banking“) unterrichtet habe, barrierefrei. Nur vor den männlichen Studierenden durfte ich auch jenseits des Hörsaals rauchen, was jene eher mit der Wertigkeit „cool“ denn „ungesund“ oder „unweiblich“ unterlegt haben. Dass ich gerne Hosen trage und – im Vergleich zu ihren Kindermädchen und Grundschullehrerinnen – strengere Unterrichtsmaßstäbe an den Tag lege, haben die jungen Herren sofort verständnisvoll in Allianz mit dem Erscheinungsbild von Angela Merkel gebracht, die sie aus den Medien kennen – und mir Merkel dabei als „Königin

---

gegründet und veröffentlicht englisch- und arabischsprachige Bücher und Zeitschriften zur Populärkultur.

<sup>4</sup> Siehe z. B. in jüngerer Zeit Mernissi (2001); deutsch dies. (2000).

von Deutschland“ erklärt. Andere Regierungsformen als die Monarchie sind für die dortige Jugend immer noch schwer vorstellbar, wenn auch angesichts des Arabischen Frühlings (außerhalb der Lehrveranstaltungen!) diskutierbar. Mehr beschäftigt die Jugend in dem noch jungen Land die genannte Identitätsfrage, der Klimawandel und das Gefühl, eine wirtschaftliche und militärische Kolonie der USA zu sein. Diese und folgende Bemerkungen sind mehr als nur „Eindrücke“. Sie sollen vielmehr eine Mentalität zeigen, die es zu beachten gilt, wenn man dort erfolgreich Philosophie unterrichten möchte und das heißt in erster Linie: im Rahmen einer *general education* die Fähigkeit zum kritischen Denken, die durchaus gewollt ist, aber bitte ohne Beispiele, die die politische oder religiöse Sphäre der dortigen Kultur angreifen. Handbücher dafür gibt es nicht, und bei genauerem Blick sind die angelsächsischen Lehrbücher voller Beispiele, die im arabischen Raum als unangemessen gelten würden. Die VAE produzieren aber auch keine eigenen Lehrmaterialien für die universitäre Ausbildung. Ich musste mir die Lehreinheiten zu der mir vorgegebenen Lehrveranstaltung „Introduction to Critical Thinking“ selbst erstellen.

Studentische Hilfskräfte, die z. B. Kopierarbeiten erledigen würden, gibt es im dortigen Universitätssystem nicht – viele von den weiblichen Studierenden helfen aber freiwillig und aus Bewunderung für die Professorin. Dazu gehört die Gefahr, dass man, weil man als Frau weit gereist ist und die Welt, anders als die dortigen Studentinnen, zu kennen scheint, schnell in die unangenehme Rolle der persönlichen Lebensratgeberin gedrängt wird. Dass man zu zahlreichen Hochzeiten erwartet wird, gilt es für das eigene Zeitbudget zu bedenken. Die Studierenden (90 % aus den VAE) sind mir sehr freundlich und wissbegierig begegnet, in zahlreichen Fällen auch politisch interessiert. Stipendien, die die VAE für junge Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien vergeben, führten ferner zu einer interkulturell anregenden Diskussionsatmosphäre zwischen Emiratis, Bosniern und Kosovo-Albanern. Allgemein ist das Verhältnis von Nähe und Distanz zwischen ProfessorInnen und StudentInnen anders geregelt als in Deutschland; StudentInnen finden es selbstverständlich, dass sie die ProfessorInnen auf dem Mobiltelefon anrufen dürfen. Insbesondere für meine männlichen Kollegen war und ist es nicht immer leicht, die Grenzen zu ermitteln: dass z. B. im Hörsaal das Gesicht einiger Frauen bis auf Sehschlitze verschleiert ist und sie manchmal nicht wissen, welche Studentin sie gerade befragen, die mobile Kommunikation aber vergleichsweise distanzlos läuft. Die Horrorvorstellung meiner Kollegen war immer die romantische Anbetung durch eine Studierende, gefühlsmäßig gesteigert durch die Unerreichbarkeit, weil man(n) aus einem westlichen Land kommt, denn dies konnte sich schnell als Gerücht verbreiten und wiederum als Kündigung manifestieren. Als Frau hatte ich hier einen eindeutigen Vorteil. Die Damen hatten vor mir die Kopfbedeckungen abzunehmen, z. B. wenn ich bei Klausuren

einen Spickzettel in Teilen des Schleiers vermutete, was dort eine recht beliebte List ist.

Viele junge männliche Emiratis haben einen Che Guevara-Aufkleber auf dem Auto, ohne dass sie auf meine Nachfrage genau wussten, wer Che Guevara war – aber er war auf jeden Fall gegen die USA. Außer dass ich als Deutsche, wie im arabischen Raum leider nicht selten, häufiger nach Hitler gefragt wurde, fand ich es bemerkenswert, dass die männlichen Studierenden mich mehrmals nach Martin Luther befragten und ob es stimmen würde, dass seine Texte dafür gesorgt haben, dass die Kirche in Europa an Einfluss verloren habe und dass alle nur noch arbeiteten und deshalb die Familien dort auseinanderbrächen. Als deutsche Philosophieprofessorin war ich ungeachtet meiner Konfession immer auch in der ungewohnten Rolle der Vertreterin einer Reformation, die in den Golfstaaten und vor dem Hintergrund der reduktionistischen Überlieferungen (Max Weber hatte kein Student gelesen) und politisierenden Interpretationen alles andere als positiv gesehen wird – während sich der damalige Papst Benedikt II. ungebrochener Beliebtheit in den arabischen Medien erfreute, weil er in jener Zeit unter anderem Syrien und Jordanien besucht hatte. Für die Golfaraber meint das Bekenntnis „Christ“ in erster Linie eines zum Katholizismus, wofür es wegen der Führungsfigur Papst einige Sympathie gibt. Überhaupt bewundert man in einer für die meisten Deutschen wohl beunruhigenden Weise Führerfiguren. Verheerend wäre die unter westlichen Philosophen gemeinhin nicht seltene Aussage, dass man Atheist sei, weil eine Person, die an keinen Gott glaubt, im besten Falle bemitleidet, im schlimmsten Falle als charakterlos gekennzeichnet wird. Christliche Kirchen sind in den Großstädten der VAE vorhanden. Christliche Feiertage aber sind Arbeitstage, vom Sonntag bis hin zu den Weihnachtstagen.

Den *Tatort* am Sonntagabend in der ARD kann man ohne Probleme über Satellit empfangen, wenn man wegen der Zeitverschiebung von im ‚Winter‘ drei Stunden so lange aufbleiben will. Zeitumstellung von Winter- auf Sommerzeit gibt es nicht, ist doch die Zeit selbst etwas Gottgegebenes, in das der Mensch nicht einzugreifen hat. Für alle verkauften Mobiltelefone gibt es Applets mit Mondkalender, für die Frauen auch diamantenbesetzte *gulf editions* der gängigen Handymarken, die über alle Funktionen verfügen, aber keine Kamera haben. Etwa vor zehn Jahren kam es an der UAUE zu zahlreichen Zwangsexmatrikulationen, weil Studentinnen ihr Gesicht fotografiert und auf Internetplattformen sozialer Netzwerke online gestellt hatten. Die Internetrepräsentanzen deutscher Fernsehzeitungen werden übrigens von den Zensurbehörden häufiger blockiert, wenn sich eine ‚halbnackte‘ Frau auf dem Cover befindet. Gleichwohl habe ich in keiner deutschen Stadt so viele Straßen- und Hotelprostituierte gesehen wie in Dubai. Praktiziert wird eine Art „lebensweltlicher Nominalismus“, der im Ver-



gleich zur westlich-subjektivistischen „Bekenntnis-Kultur“ eine andere Form von Liberalität ermöglicht: Was man nicht mit einem bestimmten Namen benennt, existiert in der öffentlichen Wahrnehmung auch nicht als solches (dies gilt auch für „Homosexualität“). Umgekehrt hat alles, was einen missverständlichen Namen trägt, die sittliche Aufmerksamkeit: So wurde etwa mein im Herbst 2008 bei MIT Press in Cambridge, Mass., erschienenes Buch mit dem Titel „Sexualized Brains“ nach der Auslieferung vom Zoll Abu Dhabi postwendend wieder in die USA zurückgeschickt, weil der Scanner das Wort „Sex“ im Titel gefunden hatte. Dass das Buch vom wissenschaftstheoretischen Konstrukt „Geschlechtsorgan Gehirn“ und den jüngeren neurowissenschaftlichen Zugängen hierzu handelte, war müßig zu erklären. Ich ließ mir meine Belegexemplare von den USA nach Deutschland schicken.

Das Land hat sich rapiden Wandel als Merkmal zu eigen gemacht und zeigt ihn vor allem in immer neuen Bauvorhaben und einer symbolischen Technologiepolitik. Zur Zeit werben die VAE mit dem Zusatz „Country of EXPO 2020“ in bewusster Konkurrenz zum Stolz der Kataris auf die Fußballweltmeisterschaft 2022. Immer geht es darum, bei den weltweit führenden Nationen *symbolisch* mitzumischen, so auch im Bildungsbereich. In den 2011 in Betrieb genommenen, neuen und futuristisch anmutenden Campus der UAEU in Form eines Halbmonds wurden über eine Milliarde US-Dollar investiert. Fast alle der älteren Gebäude aus den 1980er Jahren wurden abgerissen, obwohl sie hätten renoviert werden können. Renovierung passt aber nicht in das Narrativ einer Art Genesis der Hochtechnik aus dem Wüstensand. Der alte Campus war vor allem für die KollegInnen aus den Naturwissenschaften nur schwer nutzbar, hatten doch Labore, in denen steril gearbeitet werden sollte, etwa Teppichbodenbelag.

Der Wechsel von einer Universität mit internationaler Professorenschaft, noch dazu mit einem professoralen Frauenanteil von ca. 30 %, zurück an eine deutsche Universität fiel mir weniger leicht, als man denken könnte: Bei allen Schwierigkeiten, in einem rigiden politischen System Philosophie zu unterrichten, habe ich die Multikulturalität der Vereinigten Arabischen Emirate innerhalb und außerhalb der Universität genossen. Der Ausländeranteil liegt in den VAE bei fast 90 %, was jüngere europäische Antizuwanderungsbestrebungen für den Arbeitsmarkt auf Basis von Überfremdungsphantasien, wie sie etwa gerade die Schweiz zu haben scheint, merkwürdig wirken lässt. Natürlich hat die allgemeine Entwicklung in den Emiraten auch zahlreiche Schattenseiten, z. B. eine hohe Jugendarbeitslosigkeit. Dazu gehört, dass trotz der offiziellen Amtssprache Arabisch die eigentliche Verkehrssprache Englisch geworden ist – und so auch die akademische Unterrichtssprache. Die am zweithäufigsten auf der Straße gehörte Sprache ist Urdu, wegen des hohen indischen Bevölkerungsanteils. Überhaupt orientiert sich die Region zunehmend weg vom ‚Westen‘ und hin zu Indien und

Pakistan: wichtigen Allianzpartnern im Handel und in militärischer Hinsicht angesichts des Nachbarn Iran, der im arabischen bzw. persischen Golf seit Jahren mehrere Inseln für sich reklamiert, die zum Hoheitsgebiet der VAE gehören.

Viele jüngere Emiratis, erzogen von indischen oder philippinischen Nannys, haben keine ausreichende Sicherheit mehr in ihrer Muttersprache Arabisch, sind allerdings auch im Englischen nicht sattelfest, um in dieser Sprache komplexere akademische Sachverhalte ausdrücken zu können. Dieser Umstand unterlegt die nicht nur am Golf andauernden Debatten um Sinn und Zweck der Wahl einer Unterrichtssprache, vor allem in den Geisteswissenschaften, mit einer gewissen Verzweiflung. Hinzu kommt die im gesamten arabischen Raum immer drängender werdende Identitätsfrage, in der der Hinweis auf die arabische Spracheinheit der kleinste gemeinsame Nenner zu sein scheint (und den argwöhnisch beäugten Nachbarn Iran, aber auch die ungeliebte Türkei ausschließt) – etwa im Vergleich mit der Religion Islam oder der rassistisch unterlegten Frage nach den Wurzeln des Arabertums. Weil aber die Staaten auf der südlichen arabischen Halbinsel sich in den letzten beiden Punkten auf genealogische Orte berufen können, gepaart mit der durch das Erdöl ermöglichten ökonomischen Sonderstellung, kommt ihren Entscheidungen in Bildungs- und Erziehungsfragen für den gesamten ‚arabischen Raum‘ jüngst eine Signalfunktion zu. Akademische Vorreiter sind hier einerseits die VAE, andererseits die noch stärker US-amerikanisch beeinflussten Länder Kuwait und Katar, das heißt die kleineren ‚Geschwister‘ zum großen Bruder Saudi-Arabien, bei dem sich jegliche Reformen eher langsam vollziehen. Aber sie vollziehen sich auch dort.

Die Frage „Wie kann man dort Philosophie unterrichten?“ bedeutet auch, nach den Lehrmitteln zu fragen, vor allem nach Büchern. Ägypten und der Libanon, im 19. Jahrhundert und bis etwa Mitte des 20. Jahrhunderts im akademischen Bereich stark an Europa orientiert, verfügen im Gegensatz zu den Golfstaaten über eine arabische Buchkultur und vor allem Qualitätsverlage. Beides ist am arabischen oder persischen Golf abwesend, was Bildungsbestrebungen allgemein erschwert. In den großen Shopping-Malls finden sich Abteilungen mit Büchern, für das Gebiet Philosophie etwa zwei Meter Bestand. Manchmal sind die Bücher von den Angestellten auch unter „Psychologie“ eingeordnet, weil die Buchstabensyntax so ähnlich ist. Fachbuchläden gibt es nicht. Amazon liefert alles, was man als Professorin benötigt. In den landestypischen Einrichtungshäusern gibt es nur selten das Möbelstück Bücherregal, aber IKEA Dubai und IKEA Abu Dhabi bieten auch dort das Erfolgsprodukt BILLY an. Generell ist das Ideal der dortigen Lernkultur papierlos. Papier ist im arabischen Raum auch ein vergleichsweise teurer Rohstoff, da es kaum Wald ergo Holz gibt. Die Universitätsbibliothek der UAEU hat in etwa so viele Bücher wie die Braunschweiger Seminarbibliothek Philosophie, dafür eine beeindruckende Reihe an Lizenzen für elek-

tronisch zugängliche Texte. Auf dem Gebiet der Lerntechnologien wiederum sind die VAE im arabischen Raum führend, fast jeder Hörsaal der UAEU ist mit interaktiven Whiteboards ausgestattet, WLAN in jedem Bereich des Campus vorhanden. Es war für mich eine Erleichterung, dass ich Noten online vergeben konnte und keine Scheinformulare per Hand ausfüllen und unterschreiben musste wie in Deutschland. Die UAEU verwenden die Lehr- und Lernsoftware *Blackboard*<sup>TM</sup>. Am 7. März 2014 eröffnete der Vize-Premierminister Scheich Mohammed Ibn Rashid al Maktoum, Herrscher von Dubai, dort die *Gulf Educational Supplies and Solutions Exhibition*.<sup>5</sup> Geboten wurde eine Menge an elektronischen Lerntechnologien, aber wiederum: keine Bücher. Nicht zuletzt sichern elektronische Lehr- und Lernformen einen leichteren Zugriff für die Zensursoftware und ermöglichen auch das Lernen zuhause, was für die oft jung verheirateten Frauen mit Kindern eine Rolle für die Ausbildung spielt.

Mit einer expandierenden Medienlandschaft auf elektronischer Basis und auch einem gut etablierten Zeitungswesen lösen die Golfstaaten wegen ihrer ökonomischen Vormachtstellung im 21. Jahrhundert das Land Ägypten ab, das jahrzehntelang intellektueller Vorreiter für den arabischen Raum war. Die ersten auswärtigen Professoren, die in den 1970er und 80er Jahren an der UAEU unterrichteten, waren Ägypter, man spricht dort von der „ägyptischen Ära“ an der Hochschule; einige sind noch da, unter anderem in der mittleren Verwaltungsebene. Will man als ProfessorIn an der Universität ein unaufgeregtes Leben in Alltagsdingen haben (Krankenkassenzuschuss, Schulgeld für die Kinder, Zuteilung einer angemessenen Wohnung bzw. Villa), gilt es, sich vor allem mit den Ägyptern gut zu stellen, die von den Emiratis wiederum mit einem gewissen Neid wegen ihrer langen Kulturgeschichte, ihrer relativ stabilen nationalen Identität und ihrer *grosso modo* kommunikativen Lebenshaltung beäugt werden. Die Abwertung schlägt sich etwa darin nieder, dass die Ägypter wie auch die Iraker und Palästinenser, mehr noch die Sudanesen, in der Professorenschaft deutlich weniger verdienen als die Europäer oder die quantitativ dominierende Professorengruppe: die Nordamerikaner.

Ich schulde noch eine Antwort auf die Frage: „Wieviel verdient man?“ An der UAEU wird die Höhe des Gehalts im Verhältnis zum Lebensstandard aus dem Herkunftsland festgesetzt. Ein nach Gehaltsstufen auf Basis von Seniorität, Lebensalter oder akademischen Leistungen für gerecht befundenes Besoldungssystem gibt es theoretisch im *Grundgehalt*, aber auch davon kann ohne weitere Begründung abgewichen werden. Ich als Deutsche hatte deshalb in mehrerer Hinsicht Glück: z. B. dass ich nicht aus einem Land komme, in das ich wegen der politi-

---

5 Vgl. Shabandri (2014).

schen Situation nicht mehr ohne Weiteres zurück kann (wie meine irakischen oder palästinensischen Kollegen), was sich dort ebenfalls in der akademischen wie finanziellen Behandlung niederschlägt, und dass ich einen kanadischen Dekan hatte, der wusste, was eine „Habilitation“ ist – und mich daher als *full professor* einstufen ließ. Weniger verdient als meine männlichen ‚westlichen‘ Kollegen habe ich nicht; und wegen der nicht existierenden Einkommenssteuer in den VAE (brutto = netto), dem Verzicht auf Rentenabgaben (ein Rentensystem existiert nicht) und des Stellens von kostenlosem Wohnraum auch deutlich mehr als auf (brutto) Stufe W3 plus Zulagen in Deutschland.

Dies rechnet sich allerdings nur, wenn man jung und einigermaßen gesund ist. Sollte man eine größere medizinische Operation in den VAE nötig haben (angesichts der dort sehr häufigen Autounfälle ein bedenkenwertes Argument auch für Jüngere), wird man schnell merken, dass die von der Universität gestellte Krankenversicherung nur das Allernötigste deckt. Auch nur etwa zwei Wochen Verdienstausschlag bzw. Arbeitsunfähigkeit sind abgesichert, die *educational allowance* für maximal drei Kinder reicht nur für den Besuch durchschnittlicher Schulen, auf die man aber als ProfessorIn seine Kinder nicht schickt. Man bleibt also auf ein hohes Risiko und Maß an finanzieller Eigenverantwortung zurückgeworfen. Weitaus weniger sozial als in Deutschland sind auch die arbeitsrechtlichen Vorgaben zum Mutterschutz. Als unverheiratetes Paar zusammenzuwohnen oder als unverheiratete Frau ein Kind zu bekommen, verbietet sich dort von selbst. Es wäre ein Grund, innerhalb von einer Woche im Flugzeug nach Hause zu sitzen. Kündigungsschutz ist bei staatlichen Institutionen so gut wie nicht vorhanden, wohl aber bei privaten Arbeitgebern. Ich habe ‚westliche‘ Kollegen gekannt, denen nur wegen des in Umlauf gebrachten Gerüchts, dass ihr Atem während des Dienstes nach Alkohol gerochen habe, fristlos gekündigt wurde. Dabei wird der Konsum von Alkohol in jedem der umliegenden Hotels erlaubt und ist auch unter Einheimischen nicht selten. Ich habe auch den Vortrag eines US-amerikanischen Genetikers gehört, der angesichts der hohen Rate von Erbkrankheiten (u. a. Thalassämie) unter Emiratis vor der dort gängigen Cousin(en)-Heirat warnte. Es war sein letzter Vortrag dort. Wenig später wurde „Genetics Research“ zum profilbildenden Forschungsfeld der UAEU erklärt und humangenetische Diagnostik ist mittlerweile ein häufiges Medienthema. Umgekehrt kann man sich einiges erlauben, wenn man sich bei den Emiratis Respekt erworben hat, und das bedeutet: Verständnis für ihre politische Situation gezeigt hat.

Alle Ausländer verdienen deutlich weniger als die Emiratis selber, deren Gehalt etwa dreimal höher als das eines *full professor* in den USA liegt, weitere Gratifikationen kommen hinzu. Soeben wurde das Professorengehalt für Emiratis ab Sommersemester 2014 um 25 % erhöht, während es für den Rest der ProfessorInnen der UAEU seit sechs Jahren keine Gehaltserhöhung gab. Die

Lebenskosten sind aber in den letzten Jahren deutlich gestiegen. In den letzten vier Jahren ist die schon lange bestehende Politik der sogenannten *Emiratisierung* deutlich verschärft worden. Alle höheren Verwaltungspositionen (z. B. Rektor und Dekane) sind nun an der UAEU mit Emiratis besetzt, während ich bis 2010 einen australischen Rektor hatte. Der sehr engagierte Mann, der sich zahlreiche Verdienste in akademischen Führungspositionen in Kalifornien erworben hatte, machte es sich zur Aufgabe, ein Promotionsprogramm an der UAEU zu entwickeln. Vorerfahrungen in der arabischen Welt hatte er nicht. Deshalb konnte er nicht unterscheiden, was *gesagt* wurde („wissenschaftlicher Nachwuchs“, „Internationalisierung“ etc.) und was *gemeint* war: Ausstattung der einheimischen Bevölkerung mit Titeln und Verhinderung, dass männliche Emiratis, die zum Studieren und Promovieren in die USA und nach England geschickt werden, von dort nicht zurück kommen und nicht mehr ihrem Land dienen. Für die Emiratis ist dies ein großes Problem, weshalb sie zunehmend in Frauenbildung investieren, denn Frauen bleiben im Land. Zu jener Zeit der Entwicklung des PhD-Programms war ich *Vice Dean for Graduate Studies* und auch Teil des Beraterstabs. Wir holten einen weiteren Berater aus Harvard und erstellten lange Dokumente für das interdisziplinäre Ausbildungsprogramm, zu dem verpflichtend auch mehrere Philosophieurse gehörten. Das Promotionsprogramm wurde 2009/10 mit 30 Promotionsstipendien plus freier Unterkunft eingerichtet, aber es war für dortige Verhältnisse gnadenlos unterfinanziert. Männlichen Emiratis mussten Summen in Höhe eines deutschen W2-Gehalts (brutto) geboten werden, damit sie sich überhaupt für eine Promotion interessierten und diese einer ungleich beliebteren Karriere etwa im Polizeidienst vorzogen. Zusätzliche Professoren für die Lehre stellte man nicht ein, weshalb einige engagierte Dozenten freiwillig ein erhöhtes Lehrdeputat zusätzlich zu den im Schnitt 9 SWS auf sich nahmen, was allerdings auf Dauer nicht zu bewerkstelligen ist, weil Forschungsleistungen und Drittmittel ebenfalls zu erbringen sind. Zur Zeit sieht es so aus, als sei das Promotionsprogramm gescheitert: Bislang hat niemand promoviert. Wiederum eines der Hauptprobleme: die für die Anfertigung einer Promotion nicht ausreichenden Sprachkenntnisse sowohl im Arabischem wie im Englischen – selbst in den Ingenieurwissenschaften.

Die Emiratis habe ich im Wesentlichen als freundlich zurückhaltend und Fremden gegenüber aufgeschlossen erlebt. Unter ihnen gibt es wiederum ein krasses Gefälle in der gegenseitigen Anerkennung, je nachdem, ob man aus den Emiraten mit hohen Erdölvorkommen kommt (Abu Dhabi, Dubai) oder aus den deutlich ärmeren Emiraten wie Ras al Khaima oder Fujeirah. Innerhalb der Universität sind es meist die letzteren, die akademische Positionen bekleiden, gilt doch das Arbeitsfeld Universität an sich als mit weniger Reputation behaftet als etwa Wirtschaft und Handel. Der Bildungsminister und damit gleichzeitig Präsi-

dent der UAEU kam bislang immer aus dem reichen Emirat Abu Dhabi und der seit 1971 das Land regierenden Al Nahyan-Dynastie.

Die nationalen, kulturellen und ökonomischen Differenzen der verschiedenen arabischen Länder und Regionen nicht zu kennen und sich nicht entsprechend flexibel und empathisch verhalten zu können, führt nach meiner Beobachtung zu den größten Problemen, denen ProfessorInnen aus dem ‚Westen‘ dort gegenüberstehen. Dies gilt vor allem, wenn sie nicht an den Dependancen US-amerikanischer Universitäten wie der New York University Abu Dhabi (NYUAD) oder dem Rochester Institute of Technology arbeiten, die aber fast nur eigene Leute aus den USA für ein *guest lectureship* oder die Zeit nach dem Rentenalter herüberholen, sondern wenn sie an der traditionsreichen staatlichen Universität UAEU arbeiten wollen. „Traditionsreich“ bedeutet hier eben: gute vierzig Jahre. Über die UAEU halten der Bildungsminister des Landes und die ihm zugehörige Herrscherfamilie stets ihre schützende Land, wohingegen die Neugründungen der 2000er Jahre, neben der NYUAD auch die Sorbonne II in Abu Dhabi, mit politischer Absicht ein Schattendasein fristen. Sie dienen in erster Linie dem Prestige des Landes, weniger der Ausbildung seiner wissbegieriger Jugend. Wie an der UAEU, so gibt es auch an der NYUAD einen *Philosophy Minor*. Trotz allem gilt: Beliebt ist das Fach bei Studierenden nicht, weil ihm gesellschaftliche Anerkennung fehlt. Vor allem aber fehlt das Rollenbild vom geisteswissenschaftlichen Professor, der ein *hakim*, ein *Weiser* sein könnte und nicht nur ein Kritiker oder ein Sophist.

## Literatur

- Karafyllis, N. C. (2013), Zum Verhältnis von Ethik und Technik in internationaler Perspektive – das Beispiel arabische Golfstaaten, in: Bogner, A. (Hg.), Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik, Baden-Baden, 115–141.
- Karafyllis, N. C. (2015), Tertiary education in the GCC-countries (UAE, Qatar, Saudi Arabia): How economy, gender and culture affect the field of STEM, in: Renn, O. et al. (Hg.), Science and Technology Education in the light of Culture, Economy and Globalisation: An International Comparison, Reihe: Science in Society, Oxford (im Erscheinen).
- Maktoum, M. b. R. al (2009), Poems from the Desert, Dubai.
- Maktoum, M. b. R. al (2013), Flashes of Thought, Dubai.
- Mernissi, F. (2000), Harem. Westliche Phantasien, östliche Wirklichkeit, Freiburg i.Br.
- Mernissi, F. (2001), Scheherazade Goes West, New York.
- Shabandri, M. (2014), Global education supplies show takes off in Dubai, in: Khaleej Times, 5.3.2014.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Philosophie, in Geschichten verstrickt

DOI 10.1515/dzph-2014-0076

Es war Wilhelm Schapp, ein Schüler von Husserl, der uns mit seiner Arbeit *In Geschichten verstrickt* darauf aufmerksam machte, dass der Zugang zu Menschen, Dingen und zur Welt nur durch Geschichten möglich ist. Schapp zufolge sind die Menschen immer in Geschichten verstrickt.<sup>1</sup> Wir sind in unsere eigene Geschichte, in die Geschichten der anderen, mit denen wir vernetzt sind, und die Geschichten der Epochen, Gesellschaften und Kulturen, die unser Leben einrahmen, verwickelt. Die philosophiehistorischen Konsequenzen dieser These sind zahlreich. In dieser Einleitung zu Eduardo Fermandois' Brief aus Chile wollen wir nur auf einen Aspekt aufmerksam machen, der die Relevanz des Projektes „Briefe über Philosophie weltweit“ für ein besseres Verständnis unserer intellektuellen Geschichten hervorhebt. Es handelt sich um die Idee, dass die Philosophie als menschliche Lebenspraxis und akademische Disziplin auch in Geschichten verstrickt ist: DenkerInnen haben eine eigene Geschichte, sind in eine Tradition eingebettet und treten mit anderen Menschen und Traditionen in Kontakt, die wiederum in Geschichten verwoben sind. Nur durch die Bekanntschaft mit diesen Geschichten kommen wir in Berührung mit den anderen und uns selbst; und nur, wenn uns diese Geschichten klar werden, können wir uns selbst und die anderen mit selbstkritischer Distanz besser verstehen.

Um das philosophische Denken in einem sprachlichen Raum, einer kulturellen Region, einer Epoche usw. zu verstehen und einen Zugang dazu zu haben, müssen wir auf diese Vernetzungen von Geschichten achten, in die das Denken eingebettet ist. Die Kenntnis dieses Horizonts von Geschichten wird uns einen nuancierteren Zugang zu verschiedenen Formen des Denkens ermöglichen und ein Bewusstsein von der Vielschichtigkeit der Philosophie geben. Mit dieser Idee ist ein bestimmtes Bild der Philosophie verbunden. Diese kann nicht als ein Korpus von Erkenntnissen und zeitlosen Problemstellungen verstanden werden,

---

<sup>1</sup> Schapp, W., *In Geschichten verstrickt* [1953], Frankfurt am Main 2004, 1.

die die Menschen sich immer wieder stellen und zu beantworten versuchen, sondern als eine Praxis, die räumlich, zeitlich, kulturell, sozial und historisch eingebettet ist. Wie Rorty bemerkt hat, ist die Philosophie keine „natürliche Art“ („natural kind“), die zeitlose Fragen behandelt, auf die sich die Menschen immer wieder mit der Suche nach einer Antwort richten, sondern eine kontextbezogene Praxis, in der neue Fragen entstehen und andere sich auflösen.<sup>2</sup> Angesichts dieses Bildes ist es eine der Aufgaben der Philosophie – so unsere Meinung –, sich der vielen Geschichten, in die unsere Disziplin verstrickt war und noch verstrickt ist, bewusst zu werden und sie zu reflektieren.

Nur durch Erzählungen werden wir der vielen Vernetzungen der intellektuellen Geschichte (der eigenen, der fremden und der Verbindungen zwischen beiden) bewusst. Der Brief aus Chile von Eduardo Fernandois ist eine dieser Erzählungen, die uns zu einer besseren Kenntnis dieser Verwobenheit in Geschichten führt. Zwei Aspekte des Briefes wollen wir hier hervorheben: Zum einen skizziert der Autor darin einige Prozesse, die für die geschichtliche Entwicklung der akademischen Philosophie in Chile von Bedeutung sind. Die Bekanntschaft mit diesen Prozessen macht uns auf die verschiedenen Kontexte und Einflüsse aufmerksam, die das Philosophieren beeinflussen. Mit der Lektüre des Briefes erfahren wir auch, inwiefern die historische Vergangenheit und die sozialen und kulturellen Ereignisse den Horizont unseres Denkens teilweise bedingen, und wie neue historische Kontexte neue Fragestellungen mit sich bringen. Illustrativ für eine dieser neuen Fragestellungen ist die neu erworbene Bedeutung des Themas der Bildung als soziales Recht in Chile.

Zum anderen macht die Lektüre des Briefes auf eine Tendenz aufmerksam, die sich in den vergangenen Jahrzehnten mit Wucht und Kraft über die ganze Welt ausgebreitet hat. Es handelt sich um eine – so könnten wir hier sagen – gewisse „Unidimensionalisierung“ des Denkens. Die philosophischen Formen und Traditionen werden ignoriert oder einer einzigen Tradition untergeordnet, PhilosophInnen werden nach dem Muster einer dieser Traditionen ausgebildet und trainiert, während die Vielfalt philosophischer Gattungen, Sprachen und Traditionen in den Hintergrund rückt. Gegen diese Tendenz können Briefe aus anderen Ländern uns helfen, uns der Eigenartigkeit jeder unserer Geschichten bewusst zu werden.

---

<sup>2</sup> Rorty, R., „The historiography of philosophy: four genres“, in: ders., Schneewind, J. B., u. Skinner, Q. (Hg.), *Philosophy in History*, Cambridge 1989, 63.



## Eduardo Fernandois

# Ein Brief aus Chile

**Abstract:** In this “Letter from Chile” I describe and comment the main features of philosophical activity in Chile. My perspective is related to my own academic experience: that of a Chilean academic, who earned his doctorate at the Free University of Berlin, worked in that same university for six years as an Assistant Professor (*wissenschaftlicher Assistent*), and has been an Associate Professor at the Department of Philosophy at the *Pontificia Universidad Católica de Chile* in Santiago for the last eleven years. The first part of the text offers a review of the historical development of philosophy in Chile. Afterwards, I refer to the current situation of our academic philosophy, analyzing various aspects: issues, currents, institutions, publications, research system, among others. Finally, I outline, from the above, some assessments and a general diagnosis of the present situation of philosophy in my country.

**Keywords:** Philosophy in Chile, Latin American Philosophy, universities in Chile, research system in Chile

DOI 10.1515/dzph-2014-0077

Liebe Leser und Leserinnen der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*,

ich schreibe Ihnen diese Zeilen aus Santiago, der Hauptstadt Chiles, zu der ich Anfang 2004 nach einem sich über 12 Jahre hinstreckenden Aufenthalt in Berlin zurückkehrte. Ende 1991 war ich dank eines DAAD-Stipendiums an die Freie Universität gekommen, an der ich in den darauf folgenden Jahren zuerst promovieren und später als wissenschaftlicher Assistent arbeiten konnte. Neben einem früheren, dreijährigen Deutschland-Aufenthalt dient meine Zeit in Berlin als wichtigste Kontrastfolie zu all dem, was ich Ihnen über die Situation der Philosophie in meinem Land erzählen möchte. Nachdem ich 2004 die Professorenstelle an der *Universidad Católica de Chile* antrat, die ich bis heute inne habe, besuchte ich Deutschland eher selten. Und ob ich in Berlin oder Frankfurt weilte, ich bevorzugte – aus welchen Gründen auch immer – Bücher und Bibliotheken vor Kollegen und Veranstaltungen. Mit anderen Worten, mein Kenntnisstand des *gegenwärtigen* Hochschul- und Philosophiebetriebs in Deutschland ist sicher-

lich defizitär; meine Kontrastfolie nicht die aktuellste. Trotzdem hoffe ich, dass Ihre Lektüre dieses Briefes Anlass dafür sein mag, dass Ihnen vielleicht sogar der ein oder andere Aspekt über die akademische Gegenwart in Deutschland in einem neuen Licht erscheinen mag, ob Sie diesen Brief in Deutschland lesen oder anderswo.

Chile ist – so sagen wir Chilenen jedenfalls – ein Land der Historiker, Poeten und Juristen. Dass dieses Diktum über eine wertvolle essayistische Soziologie des letzten Jahrhunderts hinwegsieht, mag ungerecht erscheinen. Doch niemanden wird es wundern – am wenigsten vielleicht diejenigen, die hierzulande dem philosophischen Beruf nachgehen –, dass Chile zu keiner Zeit als Land der Philosophen gefeiert wurde. In der einschlägigen Literatur hat man nach Erklärungen gesucht, Erklärungen also dafür, dass es bei uns, wie der chilenische Philosoph Jorge Millas (1919–1982) einmal behauptete, philosophische Erfahrung nicht gerade im Überfluss gegeben hat. So werden etwa traditionelle Studienpläne, die eine philosophiegeschichtliche und autorenbezogene Ausbildung begünstigen, mit als Grund dafür angesehen, dass ein selbstständiges und an Themen orientiertes Nachdenken sich eher wenig entfalten konnte.<sup>3</sup> Oder man versucht die nicht uninteressante These einer „Verschiebung“ zu untermauern, nach der unsere philosophische Reflexion nicht da zu finden ist, wo man sie erwarten würde: nicht in der Philosophie selbst, sondern in der Poesie<sup>4</sup> oder in der politischen Theorie<sup>5</sup>. Schließlich wird eine übermäßige Professionalisierung dafür schuldig gesprochen, dass wir in den letzten Jahrzehnten bei einem stumpfen und langweiligen Akademismus angelangt sind: PhilosophInnen, die unfähig sind, über ihre geschichtliche, politische und soziale Realität nachzudenken oder die dazu gar nicht bereit sind, um dieser Realität bloß nicht unbequem zu werden.<sup>6</sup> Solche Erklärungsversuche schließen einander nicht aus, jeder von ihnen verdient auch Beachtung. Doch erschöpfend können sie, so glaube ich, das Thema nicht behandeln. Zumindest *eine* weitere Begründung für die manchmal vermisste Vitalität der chilenischen Philosophie sehe ich in Humberto Gianninis (1927–) wiederholter Äußerung, es habe bei uns Philosophen gegeben, doch keine Philosophie. Mit seiner rätselhaften Bemerkung will der namhafte Professor auf Folgendes hinaus: Zwar haben hier einzelne AutorInnen wertvolle Texte geschrieben, es hat aber auch in der Regel an Gespräch und Diskussion gemangelt. Eine philosophische Gemeinschaft oder so etwas wie eine philosophische Kultur, das ist es, was wir oft

---

3 Vgl. Sánchez (1992).

4 Vgl. Marchant (1984).

5 Vgl. Ruiz (1976).

6 Vgl. Jaksić (1989).

nicht imstande waren aufzubauen. Allerdings erklärte mir Giannini vor einiger Zeit, er sähe das inzwischen gar nicht mehr so pessimistisch. Meiner Meinung nach hat er dafür gute Gründe, auf die ich später noch kommen werde.

Lassen Sie mich nun ein wenig auf die geschichtliche Entwicklung der akademischen Philosophie in Chile eingehen. Viele Autorennamen und Buchtitel aufzulisten, welche die meisten von Ihnen wahrscheinlich nie ein zweites Mal hören würden, wäre keine sonderlich gute Idee. Dass ich stattdessen kurz ein paar ausgewählte *Prozesse* skizziere, könnte hingegen von Nutzen sein.<sup>7</sup> Worin auch immer Philosophie in Chile oder auch anderswo bestehen mag, es handelt sich nicht zuletzt um Ergebnisse oder Folgeerscheinungen vergangener Begebenheiten.

Während der Kolonialzeit, d. h. zwischen Ende des 17. und Anfang des 19. Jahrhunderts, wurde Philosophie – in der Hauptsache scholastische Philosophie – fast ausschließlich von und für Kleriker betrieben. Vor allem Dominikaner und Jesuiten studierten Aristoteles, Thomas von Aquin, Franz Suarez und Johannes Duns Scotus.<sup>8</sup> Mit der Erlangung der politischen Unabhängigkeit von der spanischen Kolonialmacht im Jahre 1810 bahnte sich dann auch für die Philosophie neues Leben an. Allgemein fand eine „Säkularisierung des Denkens“ (Jaksić) statt und ab etwa 1865 betrat die Szene eine neue philosophische Strömung, die bis 1920 maßgeblich bleiben sollte: der Positivismus vor allem comtescher Prägung, wenn auch von hiesigen Autoren in unterschiedlichen Versionen rezipiert. Allmählich entstand auch ein neuer, für diese Periode charakteristischer Philosophen-Typus, der sich durch ein dezidiertes Interesse für alles Öffentliche auszeichnete. Ob man an Andrés Bello (1781–1865), Francisco Bilbao (1823–1865) oder Valentín Letelier (1852–1919) denkt, die philosophische Arbeit wurde stets von dem Impuls getrieben, einen Beitrag zum Aufbau eines neuen Gesellschaftstypus zu liefern, oftmals in der Grundüberzeugung, die Wissenschaft biete das bestgeeignete Modell für soziale Ordnung und Fortschritt. Der Philosoph dieser Periode war also nicht so sehr der Autor theoretischer Traktate bzw. der über abstrakte Materien sinnierende Professor, sondern eher das, was wir heute einen Intellektuellen mit politischem Blick nennen würden. „Politiker“ und „Intellektueller“ waren zu diesen Zeiten – guten Zeiten – bis zu einem gewissen Grad sogar austauschbare Bezeichnungen.<sup>9</sup> Dieser Sinn für das Öffentliche kam hauptsächlich im Engagement für ein Erziehungsprojekt zum Ausdruck: Aufgabe

---

<sup>7</sup> Für ausführlichere Darstellungen vgl. ebd.; Sánchez (1992); Escobar (2008); Santos (2010).

<sup>8</sup> Vgl. Hanisch Espíndola (1963).

<sup>9</sup> Vgl. Sánchez (1992), 30–31.

der damaligen Philosophie war es, die Idee einer weltoffenen, wissenschaftsorientierten, kostenlosen und pflichtmäßigen Erziehung zu entwerfen, in der ein „Dozent-Staat“ (*estado docente*) nicht abwesend sein durfte. Dies erklärt auch, dass Positivismus und Katholizismus ständig um einen stärkeren Einfluss hinsichtlich Bildungsfragen wettkämpften.

Die Zeitspanne zwischen 1920 und 1950 bildet eine weitere Periode, in der die Beschäftigung mit neuen, oft dezidiert antipositivistischen Autoren und Denkrichtungen (Bergson, Hartmann, Maritain, Ortega y Gasset, Phänomenologie, Existentialismus) sowie ein intensiver Institutionalisierungsprozess ausschlaggebend sind. An den zwei ältesten und renommiertesten Hochschulen unseres Landes – der *Universidad de Chile* und der *Universidad Católica de Chile* – entstanden Zentren philosophischer Ausbildung, die bis heute eine bedeutsame Rolle spielen. 1948 wurde die *Sociedad Chilena de Filosofía* gegründet, die irgendwann in den 90er Jahren aufhörte zu existieren, und 1949 erschien die erste Nummer der *Revista de Filosofía*, unserer ältesten Fachzeitschrift, die bis dato von der *Universidad de Chile* herausgegeben wird.

Von einer eigentlichen Professionalisierung der Philosophie kann allerdings erst ab der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die Rede sein. Wie andere bin ich der Meinung, dass die 1950er Jahre eine sehr erfreuliche Etappe der Philosophie in Chile bilden. In ihnen fanden die ersten Kongresse statt, wie der IV. Interamerikanische Philosophie-Kongress von 1956, an dem namhafte Philosophen aus Lateinamerika, Europa und den Vereinigten Staaten teilnahmen. Professoren aus verschiedenen europäischen Ländern ließen sich in Chile nieder und trugen zu einer Erweiterung der Inhalte und einer Erneuerung der Lernmethoden bei. Chilenen begannen ihrerseits ins Ausland zu reisen, sei es zum Zwecke eines postgraduierten Studiums oder um internationale Kongresse zu besuchen. 1964 wurde das *Centro de Estudios Humanísticos* gegründet, in dem bekannte Philosophen, Schriftsteller und Künstler eine sehr kreative Lehr- und Forschungsarbeit verrichteten. Erst in den späten 60er Jahren und im Zuge heftiger Auseinandersetzungen um die so genannte „Universitätsreform“ machte sich eine durchgreifende und sich im Endeffekt als schädlich erweisende Politisierung der philosophischen Tätigkeit breit. Diese Auseinandersetzungen verkamen nach und nach zu Streitereien, in denen niemand niemandem mehr zuhörte, und sie wurden 1973 mit einem brutalen Militärputsch von heute auf morgen zum Schweigen gebracht. Von jener politischen Polarisierung der chilenischen Philosophie – und überhaupt des Landes – in den Jahren vor dem Putsch blieb ein trauriges Schriftzeugnis: die 1969 erschienene und aufgrund der Farbe ihrer Titelseite so genannte „schwarze Nummer“ der *Revista de Filosofía*. Die darin enthaltenen Texte, so lässt sich aus heutiger Sicht durchaus behaupten, waren größtenteils Ausdruck eines „extremen Politizismus“ und einer „Wer nicht mit mir ist, der

ist gegen mich“-Haltung.<sup>10</sup> Parteipolitische Parolen und Feindseligkeiten ließen kaum etwas erkennen, was man noch als *philosophische* Praxis hätte beschreiben können.

Das Schicksal unserer Philosophie in den 17 Jahren Militärdiktatur (1973–1989) bildet natürlich ein Kapitel für sich; mehr noch: ein Kapitel, das noch weitgehend zu schreiben ist<sup>11</sup>. Viele Fakten sprechen allerdings eine klare Sprache. Ab 1973 wurden die Hochschulen von Rektoren geleitet, die von der Militärjunta designiert waren – oftmals Offiziere im Dienst –, an der Spitze von Fakultäten und Instituten standen durchweg Regimeanhänger. Aus dem *Departamento de Filosofía* der *Universidad de Chile* wurden 30 der 33 dort Lehrenden entlassen und in der *Universidad Católica* waren es 7 von insgesamt 25. Der einzige Grund dafür war, dass es sich um Dozenten handelte, die politisch links orientiert waren, sei es gemäßigt oder radikaler. Hunderte von Studenten wurden zwangsläufig exmatrikuliert. Um nur ein Beispiel zu nennen: Anfang 1973 waren an der wichtigen *Universidad de Concepción* im Süden Chiles 346 StudentInnen im Fach Philosophie immatrikuliert; am Ende dieses Jahres gab es nur noch 106. Philosophieprofessoren und -studenten wurden festgenommen oder aus dem Land vertrieben oder beides. Es wurden Bücher verbrannt, in deren Titeln Wörter wie „rot“, „sozialistisch“ oder „links“ vorkamen, und Studienpläne eingeführt, die ihr ideologisches Profil nicht verheimlichten. In jedem nur erdenkbaren Sinn wurde die Philosophie bewacht, und zwar im Rahmen einer bewusst geplanten und konsequent durchgeführten ideologischen Reinigung der Hochschullandschaft insgesamt. Gab es vor 1973 hauptsächlich zwei entgegengesetzte Philosophengruppen – die *profesionalistas*, die für eine spezialisierte, apolitische und nur innerhalb der Universitätsmauern ausgeübte Philosophie plädierten, und die *críticos*, die soziale und politische Fragestellungen ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit rückten –, so entstand schon zu Beginn der Diktaturzeit eine dritte Gruppe: die *oficialistas*, getreue Anhänger der offiziellen Doktrin des Militärregimes. Woher kamen diese *oficialistas*? Teilweise aus der Fraktion der *profesionalistas*, aber zu einem größeren Teil aus dem Nichts: ohne akademische Zeugnisse, die ihre Aufnahme in Universitäten hätten rechtfertigen können. Jene *críticos*, die nicht schnell ins Exil emigrieren mussten, blieben in Chile außerhalb der Universitäten. Sogar einige der *profesionalistas* wurden entlassen oder unter Arbeitsbedingungen gesetzt, die sie dazu zwangen, ihre Universitäten zu verlassen. Wer weiß, wie viele Forschungsprojekte für immer ohne Umsetzung blieben.

---

10 Carrasco (2002), 126.

11 Vgl. dennoch Devés/Salas (1999); Santos (2013).

Als Philosophiestudent erlebte ich einen kurzen Vorfall, der von der Realität der Diktaturjahre spricht. Damals wohnte ich allein und eines Samstagmorgens klingelte es an meiner Tür. Ich machte die Tür auf und bevor ich irgendetwas sagen oder tun konnte, stürmten zwei große Typen in meine Wohnung herein. Wie sich gleich herausstellte, handelte es sich um Geheimpolizisten auf der Suche nach einem jungen Linksterroristen. Gewiss, ich war eindeutig gegen das Pinochet-Regime; aber ich beteiligte mich politisch eher wenig, geschweige denn an irgendwelchen Gewaltaktionen. Ich würde also, so dachte ich sofort, einer stupiden Verwechslung zum Opfer fallen. Ich zitterte vor Angst. Die Typen durchsuchten meine ganze Wohnung, schauten sich Hefte und Bücher an, stellten viele Fragen. Und trotz einiger Marx-Texte auf meinem Bücherregal wurde ihnen irgendwann klar, dass ich der Falsche war. Bemerkenswert ist es, wie sie überhaupt zu mir gekommen waren, nämlich dank eines Hinweises, den sie vom Zeitungshändler an der Ecke bekommen hatten. „Da wohnt einer, der Philosophie studiert“, hatte er ihnen gesagt. Philosophie, eine damals verdächtige Angelegenheit ... Ich kam bei der Geschichte mit dem Schrecken davon, doch selbst heute durchzieht mich ein eiskalter Schauer, wenn ich an sie zurückdenke.

Fern jedes Zynismus lässt sich aber andererseits behaupten, dass ab etwa 1981, d. h. nach den Jahren der ärgsten Repression, der Autoritarismus zugleich Anregung für die Reflexion bot.<sup>12</sup> Gerade die prekären Bedingungen, unter denen Philosophie zu jener Zeit allein möglich war, führten unter anderem zu der Frage, was es heißen kann, unter eben solchen Bedingungen zu philosophieren (oder philosophieren zu können oder philosophieren zu müssen). Vor diesem Hintergrund ergaben sich neue Problemstellungen in Bereichen wie Demokratietheorie, Menschenrechte, Neoliberalismus, aber auch zeitgenössische Kunst, lateinamerikanische Philosophie und Ideengeschichte Chiles.

So weit eine grobe Skizze ausgewählter Momente in der Entwicklung unserer Philosophie. Übrigens halte ich es für überaus wichtig, dass wir uns heutzutage etwas intensiver mit chilenischen Texten und Autoren beschäftigen. Im letzten Jahrzehnt entstand eine Reihe von Initiativen – unter anderen die Zeitschrift *La Cañada*, ein paar Arbeitsgruppen, ein jährlicher Kongress und die Neuausgabe wichtiger Texte –, deren gemeinsamer Nenner die Erhaltung und Förderung einer eigenen philosophischen Tradition ist. Im Vergleich etwa zu meiner Studienzeit werden heute Autoren wie die bereits genannten Millas und Giannini viel mehr gelesen, ebenso wie Felix Schwartzmann (1913–2014), Carla Cordua (1925–) oder Roberto Torretti (1930–). Ähnliches gilt übrigens bezüglich der Philosophie Lateinamerikas, der man schon seit Jahren stärkere Aufmerksamkeit schenkt.

---

<sup>12</sup> Vgl. Devés/Salas (1999); Santos Herceg (2013).

Damit bin ich bereits in der Gegenwart angelangt, deren Schilderung ich mit einigen Zahlen und Fakten anfangen möchte. Heute, mehr als 24 Jahre nach dem Ende der Militärdiktatur, kann das Studium der Philosophie an 17 Universitäten in Santiago, Valparaíso, Concepción und anderen Städten aufgenommen werden. PhilosophiestudentInnen können dabei die *Licenciatura en filosofía* (vergleichbar in etwa mit dem deutschen Magisterstudium zu meiner Zeit in Berlin), die *Pedagogía en filosofía* (Lehramt Philosophie) und an manchen Universitäten auch beide Studienabschlüsse erlangen. Dies alles bedeutet eine deutliche und sicherlich begrüßenswerte Ausbreitung des Studienangebots im Vergleich etwa zu den 80er Jahren. In der Hauptstadt Santiago beispielsweise, wo der philosophische Betrieb damals hauptsächlich in den Instituten der *Universidad de Chile* und der *Universidad Católica* verankert war, lässt sich heute eine ebenbürtige *Licenciatura* auch an vier weiteren Hochschulen erreichen, unter denen ich persönlich die jesuitische *Universidad Alberto Hurtado* mit ihrem jungen und dynamischen Philosophieinstitut hervorheben würde. Diejenigen Absolventen, die anschließend ein Aufbaustudium aufnehmen wollen, können zwischen neun *Magíster en Filosofía* und sechs *Doctorados en Filosofía* auf Landesebene wählen.<sup>13</sup> Nur zum Vergleich: Als ich 1991 das Philosophiestudium abschloss, konnte man in Chile noch keinen Dokortitel erwerben; der erste Promotionsstudiengang im Fach Philosophie (*Doctorado en filosofía*) wurde 1992 eröffnet.

Heutzutage sind so gut wie alle Themenbereiche und Strömungen der Philosophie vertreten, die man auch in europäischen Ländern findet. Antike und mittelalterliche Philosophie hat es hier immer viel gegeben, sie lässt sich auch in ihrer Qualität durchaus sehen. Gute Spezialisten in moderner Philosophie hatten wir früher nicht allzu viele, doch eine klare positive Wende ist schon seit mehreren Jahren feststellbar. Phänomenologie und Hermeneutik sind in großer Breite repräsentiert und eine andauernde Präsenz hat speziell die Philosophie Heideggers, seitdem sie von Francisco Soler (Spanien) und Ernesto Grassi (Italien) in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts eingeführt worden ist. Die analytische Philosophie etablierte sich zwar etwas spät aber mit viel Elan.

Aktiv sind diverse Gesellschaften oder Zirkel, die sich ausdrücklich der Arbeit an einem Autor oder einer bestimmten philosophischen Schule widmen, oft auch

---

<sup>13</sup> Zur Klärung der verschiedenen Bezeichnungen: Der erste mögliche Studienabschluss ist die *Licenciatura en Filosofía*. Als postgraduale Studiengänge, welche eine vorhergehende erfolgreich abgeschlossene *Licenciatura* voraussetzen, werden das *Magíster en Filosofía* und der *Doctorado en Filosofía* angeboten. Die Dauer eines *Magíster* beträgt in der Regel zwei Jahre, während ein *Doctorado*, bei dem man normalerweise auch Seminare absolvieren muss, in circa vier Jahren zu erlangen ist.

auf lateinamerikanischer Ebene. An nationalen und internationalen Kongressen, Kolloquien und Tagungen fehlt es keineswegs; zwischen September und Dezember hat man vielmehr den etwas erdrückenden Eindruck, dass jede Woche etwas los ist, und nicht selten steht man vor der Wahl zwischen gleichzeitig stattfindenden Veranstaltungen. Die offizielle Internetseite (<http://www.achif.cl/>) und die Rundschreiben der *Asociación Chilena de Filosofía*, auf die ich gleich noch zu sprechen komme, sowie die Facebook-Seite *Filosofía en Chile* sorgen für eine effektive Bekanntgabe und Verbreitung der entsprechenden Information.

Wenn man ausschließlich Fachpublikationen zählt, so findet man heute etwa 13 regelmäßig erscheinende Zeitschriften. Und wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass auch renommierte Kulturzeitschriften philosophische Texte veröffentlichen, so entsteht der Verdacht, dass die Zeitschriftenanzahl die Möglichkeit einer vernünftigen Publikationspraxis etwas übersteigt<sup>14</sup>.

Die Auskunft über die Fachzeitschriften bringt mich geradewegs auf die Frage nach der philosophischen Forschung. Wie steht es damit? In Chile wird die Forschung insgesamt zwar von vielen Hochschulen anhand besonderer Programme intern gefördert, doch eine viel gewichtigere Rolle in Hinblick sowohl auf die Höhe der Förderungsgelder wie auf das einhergehende Prestige spielt der 1982 gegründete und mit öffentlichen Mitteln finanzierte Forschungsfond FONDECYT (*Fondo Nacional de Desarrollo de las Ciencias y la Tecnología*). Alljährlich findet eine öffentliche Ausschreibung statt, an der jeder teilnehmen kann, der einen festen Wohnsitz in Chile besitzt. In dem uns interessierenden Fall der Philosophie wurden in den letzten acht Jahren durchschnittlich 34 Projekte pro Jahr präsentiert, von denen – wieder durchschnittlich pro Jahr – 14 angenommen wurden (also 41,2 %).

Besondere Erwähnung verdient die Situation der so genannten Taxi-Dozenten (*profesores-taxi*). Ein Taxi-Dozent ist jener Dozent, der an keiner bestimmten Hochschule fest angestellt ist, sondern an mehreren Hochschulen – und oft auch an Schulen – Kurse erteilt und demzufolge von einem Arbeitsplatz zum anderen pendeln muss. Letzteres erklärt die Bezeichnung, die jedoch etwas Euphemistisches an sich hat, benutzt doch ein *profesor-taxi* eher den Bus oder die U-Bahn. Aufgrund eines Arbeitsvertrags auf Honorarbasis (*part-time*) zahlen Arbeitgeber – vor allem private Hochschulen – keine Beiträge zur Sozialversicherung. Für den nötigen Lebensunterhalt muss ein Taxi-Dozent in Hülle und Fülle unterrichten – da bleibt nur wenig Zeit für Lektüre, geschweige denn für die Arbeit an eigenen Texten. Und natürlich sieht er in der vorlesungsfreien Zeit kein Geld, da unterrichtet er ja auch nicht ... Vor einiger Zeit las ich, dass etwa 62 % Prozent

---

<sup>14</sup> Vgl. auch Santos (2010), 335.



aller Universitätsdozenten – das sind circa 33 000 Menschen – sich in dieser alles andere als angenehmen Berufslage befinden. Die Realität unserer Taxi-Dozenten könnte Sie an die auch nicht gerade bequeme Berufs- und Finanzsituation von PrivatdozentInnen in Deutschland denken lassen. Der Vergleich hinkt jedoch in mehreren Punkten. Unser Hochschulsystem kennt die Institution der Habilitation nicht; während der Privatdozent eher wenig unterrichtet, tut der Taxi-Dozent nichts anderes; und so etwas wie die – wenn auch nur vorübergehende – Freude über eine Professurvertretung gibt es hier so gut wie gar nicht.

Ich möchte den Rest dieses Briefes dazu benutzen, Ihnen einige eher persönliche Eindrücke und Überlegungen zu vermitteln. Zunächst einmal wage ich eine, wenn man so will, bedingt optimistische Allgemeindiagnose. An die Bemerkung von Humberto Giannini wieder anknüpfend – Sie erinnern sich: Er meinte, bei uns habe es zwar Philosophen gegeben, doch keine Philosophie –, würde ich behaupten, dass es heute durchaus mehr Philosophie gibt. Dies hängt vor allem damit zusammen – und Giannini sieht das nicht anders –, dass wir in den letzten Jahren eine stärkere Integration erzielen konnten. Hierbei spielen wiederum zwei Faktoren eine wichtige Rolle: die Gründung im Jahre 2009 der *Asociación Chilena de Filosofía* (ACHIF) und die seit demselben Jahr wieder stattfindenden Nationalkongresse. Wie oben schon erwähnt, war die alte *Sociedad Chilena de Filosofía* spätestens seit den 90er Jahren nicht mehr aktiv. Nationalkongresse hatte es auch lange nicht mehr gegeben und an den letzten hatten nur wenige teilgenommen. 2009 markiert insofern eine Wende. Dass wir die neugegründete Organisation – die ACHIF – eine *Asociación* nannten, geht darauf zurück, dass wir bewusst jede Verbindung mit der alten *Sociedad* vermeiden wollten, die am Ende ihres Bestehens unter ihren wenigen Mitgliedern dezidierte Anhänger der *dictadura* gezählt hatte. Inzwischen haben sich die Nationalkongresse als vier-tägige Treffen in zweijährigem Turnus bereits etabliert. 2011 trafen wir uns in Concepción, 2013 in Valparaíso und der nächste Kongress findet nächstes Jahr wieder in Santiago statt. Seit 2011 operiert unser Nationalkongress mit der für Buchmessen typischen Figur des „Gastlandes“, was sich als produktive Form des internationalen Austausches in spanischer bzw. portugiesischer Sprache erwiesen hat. Kolumbien (2011) und Brasilien (2013) waren unsere Gastländer. Dafür war Chile Gastland im kolumbianischen Nationalkongress von 2012 und wird es wieder im laufenden Jahr im Gastgeberland Brasilien sein. In den Nationalkongressen dürfen übrigens auch PhilosophielehrerInnen Vorträge halten, ebenso wie PhilosophiestudentInnen, die ihren eigenen Tag im Laufe der Kongresswoche haben. In Valparaíso gab es zum ersten Mal sogar Vorträge von Schülern – ein überaus interessantes Experiment. Insgesamt habe ich den Eindruck, dass es bei uns mehr Formen der Zusammenarbeit zwischen Philosophielehrern und -professoren gibt als in Deutschland. So nehmen erstere an der ACHIF und den Nati-

onalkongressen teil, während letztere beispielsweise die Initiative „Philosophie in den Schulen“ unterstützen, bei der es um Folgendes geht: Fast einen ganzen Vormittag lang wird an einer bestimmten Schule über ein Thema diskutiert. An dem Treffen nehmen auch Schüler aus anderen Schulen teil. Ein eingeladener Professor hält einen kurzen Vortrag, es tragen aber ebenso der Philosophielehrer der Gastschule vor, ein Philosophiestudent, der früher diese Schule besucht hat, und ein Schüler. Ich war bei zwei solcher Treffen dabei und habe sie als sehr bereichernde Erfahrungen in Erinnerung. Es war einfach toll, einmal zum Beispiel über den Sinn des Lebens vor etwa 300 Schülern zu sprechen, mir die anderen Vorträge zu diesem Thema anzuhören und anschließend in eine lange und anregende Diskussion überzugehen. Dutzende von Jugendlichen im Alter von etwa 14 bis 18 Jahren stellten einschlägige Fragen und zeigten eine erstaunliche Offenheit für philosophisch relevante Themen. Mir wurde auf einmal klar: Wenn Philosophie einen gesellschaftlichen Beitrag leisten kann, dann hat das in entscheidender Hinsicht mit ihrer Präsenz in den Schulen zu tun, nicht so sehr an den Universitäten.

Weshalb nun meine allgemeine Diagnose der heutigen Situation trotz der stärker gewordenen Integration unserer philosophischen Gemeinschaft nicht einfach – sondern nur bedingt – optimistisch ist, hat mit zwei Faktoren zu tun: mit der eher marginalen Rolle von PhilosophInnen in öffentlichen Debatten und mit einem zu sehr an Leistungen und Wettbewerb orientierten akademischen System. In beiden Fällen ist es nicht so, dass alles einfach verkehrt gemacht wird; vieles könnte jedoch in meinen Augen besser gemacht werden.

Wenn ich Ihnen diesen Brief schreibe, wird in Chile – und zwar mit ziemlich offener Prognose – über eine radikale Bildungsreform diskutiert, die Primarschule, Sekundarschule und Hochschule umfasst. Seit der 2006 ausgebrochenen „Revolution der Pinguine“ (sie hieß so, weil die demonstrierenden Schüler in ihren dunkelblau-weißen Schuluniformen ein wenig an die besagte Vogelart erinnern) ist Bildung das alles dominierende Thema. In einem Land, in dem die Qualität der Schul- und Hochschulausbildung in höchstem Maße von den finanziellen Möglichkeiten jeder einzelnen Familie abhängt, haben die Schüler- und Studentenbewegungen von 2006 und 2011 endgültig gezeigt, dass dies nicht weiter toleriert werden kann. (Übrigens ist der enorme politische Einfluss der Jugend in Chile eine der mir am meisten auffallenden Unterschiede im öffentlichen Leben unserer beiden Länder.) Im Zentrum der heutigen Debatte steht also inzwischen nicht mehr die Frage, ob Bildung ein Konsumgut darstellt (wie Ex-Präsident Piñera 2011 behauptet hat), sondern die Frage, was es konkret bedeuten kann, dass man sie als soziales Recht versteht. Nun dürften PhilosophInnen in fast allen heute debattierten Aspekten etwas zu sagen haben. Nicht selten geht es nämlich um grundlegende Fragestellungen: Wozu erziehen wir überhaupt unsere

Kinder? Was sollte eine Schule bezwecken? Was ist eine Universität? Eine Teilnahme akademischer PhilosophInnen an dieser öffentlichen Diskussion hat es zwar gegeben, doch nur wenige – ob selber PhilosophInnen oder nicht – würden sich nicht eine viel intensivere Einmischung wünschen. Wir sollten uns, so denke ich, auf jene Philosophen besinnen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts gerade in Bildungsfragen eine entscheidende Rolle gespielt haben. Mit ähnlichem Impuls sollten wir nach alten und neuen Formen öffentlichen Wirkens jenseits der Universitätslehrräume suchen.

Was nun den zweiten Faktor betrifft: Es sind vielleicht noch relativ wenige, doch es mehren sich die kritischen Stimmen gegenüber einem akademischen System, das alles auf ständige Bewertung, Bemessung und Kontrolle setzt, das auf Wettbewerb statt auf Kooperation basiert. Dies alles macht sich vor allem in der Forschungstätigkeit bemerkbar und trifft die Philosophie sowie andere Geisteswissenschaften ganz besonders. Eine übermäßige Professionalisierung beeinträchtigt heutzutage, wie ich finde, den ureigenen philosophischen Impuls. Uns allen wurde zu Beginn des Studiums erzählt, dass Philosophie mit Muße und Staunen wesentlich zu tun hat. Schaut man sich jedoch die heutige Praxis der Philosophie in Chile an, so registriert man vor allem eine rastlose Betriebsamkeit, die mit Muße (*otium*) kaum etwas zu tun hat, die viel mehr an ihr krasses Gegenteil denken lässt: an Geschäft (*nec-otium*). Unter dem Druck eines Systems, das uns eine pausenlose Publikationstätigkeit aufnötigt, wird heute viel mehr geschrieben, als es wünschbar wäre. Als Student kritisierte ich zusammen mit meinen Kommilitonen, dass unsere Professoren viel zu wenig veröffentlichten. Wäre ich heute Student, so würde ich dafür plädieren, dass Professoren etwas weniger – und dabei Besseres – veröffentlichten, dafür aber mehr Zeit in die Vorbereitung der Lehre und in die Studierendenbetreuung investierten. Außerdem werden wir von demselben System dazu „formatiert“, in einer bestimmten Art und Weise zu schreiben – und möglichst in englischer Sprache. Wie überall hat sich auch hier der Aufsatz – mehr noch: das *paper* – als kanonisches Format philosophischer Texte etabliert, was viele von uns durchaus kritisch sehen, unter anderem deshalb, weil es ganz einfach Themen gibt, für die das *paper* nicht den geeigneten Texttypus darstellt.

Meine beiden letzten Punkte hängen natürlich miteinander zusammen. Eine übermäßige Professionalisierung der Philosophie geht nicht bloß mit der eher seltenen und leisen Stimme der Philosophen in öffentlichen Debatten einher: Beide Faktoren nähren auch einander. Auch kann ich mir sehr gut vorstellen, dass es in all diesen Dingen durchaus mehr als eine Parallele zwischen Deutschland und Chile gibt.

Abschließen möchte ich mit einer Beobachtung, die eher ins Soziopsychologische geht. Nicht nur das Verhältnis zwischen StudentInnen und ProfessorIn-

nen ist bei uns ein im allgemeinen sehr gutes. Dazu ein Sprachdetail: Studenten reden uns Professoren mit dem Kurzwort „*profe*“ an, das eine zugleich nahe und respektvolle Anredeform darstellt, die ich persönlich unheimlich gern habe. Auch herrscht zwischen ProfessorInnen eine ziemlich angenehme Atmosphäre. Selbstredend gibt es Ausnahmen, aber ich muss sagen, dass mir unter diesem spezifischen Aspekt das chilenische Universitätsklima lieber ist als das deutsche. Hierzu eine kleine Anekdote: Vor drei oder vier Jahren hielt ich einen Vortrag an einer norddeutschen Universität. Wie ja allgemein üblich, gingen wir danach essen: einige einheimische Professoren, einige einheimische Jungdozenten und ich. Nach einer guten Stunde fiel mir auf, dass man in der Runde über nichts anderes geredet hatte als über dumme, verschlagene, machtbesessene und natürlich nicht anwesende Kollegen. Oft habe ich mich gefragt, woran es liegen kann, dass bei uns etwas weniger Bitterkeit und Neid zwischen Kollegen zu bestehen scheint. Ob dies zum Teil mit dem Ansehen und der Besoldung eines deutschen Professors zu tun hat? Die Besoldung eines Professors in Chile variiert um einiges von Universität zu Universität, ist aber durchschnittlich – und prozentual zu den Lebenskosten – geringer als die eines deutschen Professors. Und sein Ansehen ist sicher hoch, doch nicht so hoch wie in Deutschland.

Wissen Sie, was ich seit meiner Rückkehr nach Chile in akademischer Hinsicht am meisten vermisse? Das sind die deutschen StudentInnen und das ist das Seminar als meist verwendete Lehrform. Deutsche StudentInnen habe ich vor allem als fleißige, aktive und engagierte SeminarteilnehmerInnen in Erinnerung. Leider ist es bei uns keine Selbstverständlichkeit, dass StudentInnen den in einer Seminarsitzung zu besprechenden Text vorher bearbeitet, ja überhaupt gelesen haben. Und es finden hier weniger Seminare statt als damals in Deutschland; ein eher frontaler Unterricht ist leider noch sehr verbreitet. Die engagierten und überaus produktiven Diskussionen mit jungen Köpfen – das ist es, was ich vielleicht am meisten aus meinen Berliner Jahren vermisse.

Ich schließe trotzdem mit einem eher optimistischen Ton bezüglich der Situation der Philosophie in Chile. Mein allgemeiner Eindruck ist, dass die Dinge, wenn man so will, sich heutzutage bewegen. Vermutlich hängt dieser Eindruck irgendwie mit den umfassenden und noch offenen Diskussionen um das Thema Bildung zusammen. Meiner Meinung nach sollten wir uns vor allem um eine stärkere Präsenz gerade in diesen Diskussionen bemühen und den Gefahren einer Überprofessionalisierung in die Augen sehen. Doch alles in allem – und dabei immer dankbar für meine vielen Jahre in Deutschland – arbeite ich hier unheimlich gerne.

Seien Sie alle aus Santiago de Chile freundlichst begrüßt.

Eduardo Fernandois

## Literatur

- Carrasco, E. (2002), Reflexiones en torno al número negro de la *Revista de Filosofía* (año 1969), in: Palabra de hombre. Tractatus philosophiae chilensis, Santiago, 121–145.
- Devés, E., u. Salas, R. (1999), La filosofía en Chile (1973–1990), in: Devés, E., Pinedo, J., u. Sagredo, R. (Hg.), El pensamiento chileno en el siglo XX, Mexico, 199–211.
- Escobar, R. (2008), El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010, Santiago.
- Hanisch Espíndola, W. (1963), En Torno a la Filosofía en Chile (1594–1810), Santiago.
- Jaksić, I. (1989), Academic Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics, New York.
- Marchant, P. (1984), Sobre árboles y madres, Santiago.
- Ruiz, C. (1976), Política de la moderación (Notas de investigación sobre las ideas filosóficas y políticas de Andrés Bello), in: Escritos de Teoría 1, 9–26.
- Sánchez, C. (1992), Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile, Santiago.
- Santos Herceg, J. (2013), Dictadura militar y Filosofía en Chile. Cartografía de un campo de relaciones discursivas, in: La Cañada 4, S. 9–52.
- Santos Herceg, J. (2010), 200 años: apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile, in: Revista Mapocho 67, 323–352.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Das Spiel der Erwartungen

### Nachdenken über afrikanische Philosophie

DOI 10.1515/dzph-2015-0008

Vermutlich haben die wenigsten von uns Erfahrung mit der Welt, von der uns der Brief aus Äthiopien berichtet. Die Bezeichnungen für die akademischen Strukturen sind ja inzwischen fast weltweit einheitlich, und so kann sich beim Lesen der eigentümliche Eindruck einstellen, dass in bekannten Worten über einen Gegenstand gesprochen wird, der sehr verschieden ist von dem, über den wir hier in Deutschland mit den gleichen Worten sprechen. Dieser „Gegenstand“, die akademische Philosophie in Äthiopien, ist erst in den 1950er Jahren entstanden und ist, wie die akademische Bildung Äthiopiens insgesamt, zunächst ein reines Produkt von Einwanderern, viele von ihnen aus Kanada. Diese Spannung zwischen der weitgehenden Universalität der akademischen Verwaltungssprache und den sehr verschiedenen regionalen Bedingungen führt uns mitten hinein in die Fragestellungen, denen sich die interkulturelle Philosophie widmet. Das Projekt „Briefe über Philosophie weltweit“, das harmlos aus purer Neugier auf Eindrücke über das akademische Philosophieren in anderen Ländern begann, ist mittlerweile selbst zu einem Beitrag zur interkulturellen Philosophie geworden. Deshalb ist es zunehmend eine der Aufgaben der Einleitungen, über diese Begegnung zwischen philosophischen Kulturen nachzudenken. Dazu gehört zum Beispiel die Frage, durch welche impliziten und expliziten Erwartungen und Urteile über die Philosophie und das Philosophieren in anderen Ländern wir geleitet werden.

Viele von uns werden einen Brief aus Äthiopien mit Bildern im Hinterkopf lesen, die uns die Medien über Afrika vermitteln. Wir hören und sehen, und dabei vermischen sich in der Erinnerung oft die Berichte aus mehreren afrikanischen Ländern, denen zufolge das Leben dort ständig von großen Gefahren bedroht ist, von Hunger, von politischen Unruhen. Da kann es fast verwundern, dass und wie Universitäten überhaupt funktionieren können. All dies mag die Erwartung auf dramatische Schilderungen von existentiellen Kämpfen um Infrastruktur und Existenzrecht wecken. Der Verfasser des Briefes enttäuscht diese Art von Erwar-

---

**Dr. Ingrid Vendrell Ferran:** [vendrell@staff.uni-marburg.de](mailto:vendrell@staff.uni-marburg.de)

**Dr. Katrin Wille:** [katrin.wille@staff.uni-marburg.de](mailto:katrin.wille@staff.uni-marburg.de)

tungen. Der Brief zeichnet kein wildes, exotisches Afrika, sondern schildert im ersten Teil detailliert und sachlich die Entwicklung der philosophischen Studiengänge und derer, an denen die Philosophie beteiligt ist. Und der Brief stellt genau so ruhig und sachlich die zunehmend lauter werdenden Stimmen dar, die eigenen weit in die Geschichte Äthiopiens zurück reichenden Traditionen des Nachsinnens und Nachdenkens ernst zu nehmen und in die philosophische Ausbildung zu integrieren. Kämpferisch im Ton wird der Brief da, wo der Verfasser sich mit denen auseinandersetzt, die die Berechtigung afrikanischer Philosophie als Philosophie zurückweisen. Welch einen Philosophiebegriff haben diejenigen, die so argumentieren? Welche praktischen Konsequenzen haben solche Philosophiebegriffe?

Mögliche Erwartungen nach exotischen Leseerlebnissen werden nicht erfüllt. Stattdessen sind wir aufgefordert, unseren Philosophiebegriff auf die Probe stellen zu lassen.

Der Brief ist ursprünglich in der Arbeitssprache des Verfassers, auf Englisch, geschrieben worden. Wir danken Hannah Söffing und Christian Gleitze (beide Marburg) für die Übersetzung ins Deutsche.

## Bekele Gutema

# Brief aus Äthiopien

**Abstract:** The letter deals with the establishing and development of philosophical education in the Department of Philosophy of Addis Ababa University. It explores the focus of philosophical education since its inception, unravelling a trajectory that began with a few courses and has now reached a level where a PhD in teaching is offered and important research undertaken. It explains how certain philosophical issues have influenced the evolution of philosophical education in Ethiopia. The dynamics of philosophical education in Ethiopia is constituted by the debate on the nature and task of philosophy. This highlights a healthy and fruitful debate by students of philosophy pointing out that philosophy can be contextualised to enlighten us on social and moral questions without, of course, forgetting the traditional and main branches of philosophy.

**Key words:** Addis Ababa University, African philosophy, philosophy, philosophical enlightenment, Zara Yacob

DOI 10.1515/dzph-2015-0009

Sehr geehrte Leserinnen und Leser,

ich schreibe Ihnen diesen Brief mit großem Vergnügen. Ich habe mein Studium der Philosophie sehr früh begonnen, habe mein *Bachelor-of-Arts*-Studium an der Universität Addis Ababa, das *Master-of-Arts*-Studium an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena absolviert und an der Universität Wien promoviert. Das Studium und meine Lehr- und Forschungstätigkeiten an der Universität Addis Ababa haben meinen Wunsch, mich immer mehr in die Philosophie einzubringen, noch verstärkt.

Ich denke an zwei Dinge, während ich Ihnen diesen Brief schreibe. Er gibt mir erstens die Möglichkeit, über einen Bereich zu reflektieren, in dem ich die meiste Zeit meines Lebens verbracht habe – studierend, lehrend und forschend. Ich denke, wir können die Philosophie für einen guten Zweck in der Gesellschaft nutzen. Zweitens bin ich Zeuge der Probleme und Sorgen der philosophischen Ausbildung in meinem Land. Die ersten philosophischen Studienmöglichkei-



ten gab es in der Form sogenannter *service courses*<sup>1</sup> für Studierende der geisteswissenschaftlichen Fakultäten. Nach einem langen Entwicklungsprozess werden inzwischen *Master-of-Arts*-Studiengänge in Philosophie und in nicht allzu ferner Zukunft sogar Promotionsstudiengänge angeboten. Ich habe mit großem Vergnügen dem Angebot, diesen Brief zu schreiben, zugestimmt, da er mir die Möglichkeit gibt, über den von mir erlebten Prozess zu reflektieren. Im Folgenden will ich beschreiben, wie die philosophische Ausbildung im Philosophie-Department der Haile Selassie I University (HSIU), seit 1974 Addis Ababa University (AAU), mit verschiedenen Programmen für Studierende im philosophischen Bereich begonnen hat. Im Fokus meines Briefes stehen die philosophische Forschung, Debatten und Diskussionen über die Natur und den Zweck der Philosophie.

Wie in vielen Ländern der Welt beginnt die philosophische Ausbildung auch in Äthiopien erst auf dem tertiären Bildungslevel. Eines der Kennzeichen der philosophischen Ausbildung in Äthiopien ist der Umstand, dass die Schulabsolventen kaum etwas von Philosophie in ihrer schulischen Ausbildung gehört haben. Die meisten jungen Frauen und Männer begegnen der Philosophie erst im universitären Kontext. Während manche deswegen erfreut sind, sind andere eher verängstigt. Das allgemeine Verständnis in der Bevölkerung ist jedoch, dass viele Menschen – junge und alte gleichermaßen – denken, dass Philosophie zu abstrakt ist. Die Redeweise, dass „Philosophie kein Brot backt“, kann in jeder Kultur gefunden werden. Wenn junge Menschen, die Philosophie studieren wollen, ihren Freunden und Eltern von ihrer Wahl erzählen, werden sie gefragt, was man später beruflich damit anfangen kann, und ihnen wird empfohlen, Rechnungswesen, Finanzwirtschaft, Marketing, Ingenieurwissenschaft, Medizin oder irgendeine andere Fachrichtung zu studieren, aber nicht Philosophie. Eine derartige Auffassung von Philosophie teilen sogar hohe Vertreter der Universitäten, die zumeist von der Regierung aus den Bereichen und Fakultäten der Naturwissenschaften, Ingenieurwissenschaften oder Landwirtschaft ausgewählt werden. Solche Personen unterminieren wissentlich oder unwissentlich die Rolle der Philosophie in der Gesellschaft. Ein Universitätspräsident wurde vor kurzer Zeit mit der Phrase „philosophy does not grow corn“ zitiert. Dieses Verhalten erschwert die Entwicklung der Philosophie in Äthiopien.

Im tertiären Bildungsbereich wird in Äthiopien auf Englisch kommuniziert. Das hängt mit den Umständen zusammen, wie die Hochschulbildung in den 1950er Jahren begann. Die erste Universität des Landes, die *Addis Ababa Univer-*

---

1 Sogenannte *service courses* sind Kurse, die Studierende der Geisteswissenschaften im Rahmen ihres Wahlfachangebots in Philosophie belegen können.

sity, begann mit einer Fakultät, bestehend aus Einwanderern, die aus Kanada und anderen Ländern stammten. Es gab zu diesem Zeitpunkt keine Äthiopier, die für diese Stellen geeignet gewesen wären. Als sich zum ersten Mal Studierende in die Universität einschrieben, gab es nicht genug Äthiopier, die das Bildungsniveau vorweisen konnten, das den Lehrenden an der Universität abverlangt wird. Es hat viele Jahre gedauert, bis es genug Äthiopier gab, die dieser Aufgabe gewachsen waren. Die tertiäre Bildung begann mit ausländischen Mitarbeitern, ausländischen Curricula und einer ausländischen Sprache. Das Sprachproblem ist bis heute eine der Achillesfersen des Landes, da es keine sichtbaren Versuche gibt, die Hochschulbildung in den äthiopischen Sprachen abzuhalten. Das Faktum also, dass Philosophie in einer Sprache gelehrt wird, die für viele Äthiopier nicht einfach zu beherrschen ist, hat Auswirkungen auf das Verständnis der Philosophie und die generelle Qualität der Bildung im Land.

Äthiopien blickt auf eine lange geschichtliche Vergangenheit zurück, die jene anderer Länder zeitlich übertrifft. Dennoch ist die moderne Bildung Äthiopiens lediglich ein Jahrhundert und der tertiäre Bildungsbereich fast sechzig Jahre alt. Es gab freilich auch zuvor bereits Bildung, die in religiösen Einrichtungen wie Klöstern und religiösen Schulen stattfand, in denen die Interpretation alter Schriften, Grammatik, Gedichte und Ähnliches gelehrt wurde. Ein paar Hochschulen, wie das *Ambo Institute of Agriculture*, später *Ambo College of Agriculture* und nun *Ambo University*, und das *Jimma College of Agriculture*, nun ein *College der Jimma University*, sind nur etwas älter als 75 Jahre. Die *Addis Ababa University* ließ zum ersten Mal in den 1950er Jahren Studierende zu. Mit der Entstehung des tertiären Bildungssektors wurde Philosophie ein Teil der Bildung junger Äthiopier, die ihren Weg an die Universität gefunden haben.

Der Beginn der philosophischen Bildung in Äthiopien kann nicht ohne die Nennung des Namens von Claude Sumner beschrieben werden, der über fast fünfzig Jahre (1953–2001) im Philosophie-Department der Universität Addis Ababa lehrte und forschte. Sumner beschrieb sich selbst als geborenen Kanadier und Wahläthiopier. Nach dem Abschluss seines Philosophiestudiums in Kanada trat er 1953 der neuen Universität als Lehrender bei. Er begann seine Lehrtätigkeit also an der HSIU bereits mit ihrer Gründung und verband seine Lehre der westlichen Philosophie mit dem Erforschen der äthiopischen Quellen der Philosophie.

Was in Form von *service courses* für Studierende der Geisteswissenschaften begann, entwickelte sich zu einem Angebot von Philosophie als Nebenfach für Studierende der Literatur und verwandter Studiengänge im Jahr 1961. Die Jahre zwischen 1961 und 1977 waren deshalb eine Zeit, in der Studierende die Philosophie durch Einführungskurse in Logik, philosophische Anthropologie, etc. kennenlernten, die entweder als *service courses* oder als Teil des Nebenfachprogramms angeboten wurden.

Das Jahr 1977 war ein Meilenstein in der Geschichte der philosophischen Bildung an der Universität Addis Ababa. Wie sich sicherlich viele noch erinnern, brach im Jahr 1974 die Revolution in Äthiopien aus. Damit einher gingen die Entthronung des Kaisers Haile Selassie und viele andere Veränderungen. Eine davon war die Namensänderung von HSIU zur *Addis Ababa University* und ihre Neugestaltung, unter anderem die Einrichtung eines *Department of Philosophy*, das einen *Bachelor of Arts* in Philosophie anbietet. Getreu dem damaligen Zeitgeist waren marxistische Ideen beliebt und durchdrangen entsprechend eine ganze Reihe von akademischen Aktivitäten und verschiedene Diskurse. Der B.A.-Studiengang, der 1977 eingeführt wurde und bis 1989 lief, umfasste entsprechend eine Vielzahl von Seminaren in marxistischer Philosophie. Der Kernbestandteil des B.A.-Studiengangs war die Geschichte der westlichen Philosophie. Ein Großteil des Studiums umfasste Vorlesungen über den Marxismus, in denen die Studierenden Dialektischen und Historischen Materialismus, die politische Ökonomie von Karl Marx und die Geschichte der sozialistischen Ideen lernten. Diese Studiengangsrichtung endete 1989 aufgrund von Veränderungen, die in Äthiopien und überhaupt der ganzen Welt vorgingen, denn zu dieser Zeit endete der Kalte Krieg. Als Resultat davon bewegte sich Äthiopien vom sogenannten sozialistisch orientierten Entwicklungsweg hin zu etwas, das damals *mixed economy* genannt wurde. Das verursachte das Ende des B.A. in Philosophie und die Limitierung auf lediglich zwei *service courses*, nämlich Logik und eine Einführung in die Philosophie, die den Erstsemestern angeboten wurden. Dies dauerte zwölf Jahre an, bis Philosophie wieder als Hauptfach konzipiert und 2002 eingerichtet wurde.

Nachdem der Studiengang einstweilen ausgesetzt war, war es nicht einfach, ihn wieder einzuführen. Was man üblicherweise als Grund dafür angab, war der Umstand, dass keine Unternehmen und Organisationen Philosophieabsolventen übernahmen. Dies könnte der Grund gewesen sein; ich denke jedoch, dass die Universitätsführungen kaum die Relevanz der Philosophie einschätzen konnten. Sie versuchten, die Philosophie als zu abstrakt und als nicht hilfreich für ein Land darzustellen, das nicht im Stande war, grundlegende Probleme wie Armut, Obdachlosigkeit und ähnliches zu beseitigen. Es bestand schon lange der Wunsch, die Ausrichtung der Universität auf technisch orientierte Studiengänge zu lenken, mittels derer unsere materielle Armut überwunden werden sollte. Die derzeitige Politik der äthiopischen Regierung sieht vor, dass 70 % der frisch zur Universität zugelassenen Studierenden in den Ingenieurwissenschaften (und angrenzenden Studiengängen) unterkommen, während die Sozial- und Geisteswissenschaften, wie die Bereiche Wirtschafts- und Rechtswissenschaften, mit den verbleibenden 30 % rechnen müssen.

Der B.A.-Studiengang Philosophie, wie er seit 2002 besteht, soll im Grunde auf zwei Punkte abzielen. Die Seminare über marxistische Themen wurden wei-

testgehend eingestellt, es bleiben lediglich zwei Seminare über Sozialtheorie. Das zweite wichtige Anliegen war der Versuch, die eurozentrische curriculare Ausrichtung zu korrigieren oder zu verringern. Einige auch aus interkultureller Perspektive geführte Diskussionen unterstrichen die Wichtigkeit der Ausweitung des Horizonts der Philosophie. In diesem Zusammenhang begannen auch verstärkt Debatten über die Existenz und die Natur der afrikanischen Philosophie. Die Veränderungen nach dem Ende des Kalten Kriegs bezogen sich zwar hauptsächlich auf die Diversität der Philosophie in globaler Perspektive, jedoch konnte das Primat der eurozentrischen Ausrichtung des B.A.-Studiengangs nicht angezweifelt werden. Um dem philosophischen Facettenreichtum zumindest ein Stück weit gerecht zu werden, wurde eine Reihe von Vorlesungen über äthiopische, afrikanische, asiatische, feministische, ökologische und interkulturelle Philosophie angeboten.

Der B. A.-Studiengang umfasst zum einen die genannten Vorlesungen und zum anderen Nebenfachveranstaltungen aus dem juristischen, literatur- und politikwissenschaftlichen und soziologischen Bereich. Diese curriculare Ausrichtung hatte den Vorteil, dass durch den Vorweis der Nebenfächer eine Reihe von Jobangeboten möglich wurde. So befähigte beispielsweise die Kombination aus Philosophie im Hauptfach und Literaturwissenschaften mit ein paar Veranstaltungen über Journalismus im Nebenfach die Absolventen dazu, gute Arbeit in einem journalistischen Beruf zu vollbringen.

2009 wurde dann neben einigen anderen Veränderungen der *Master of Arts* in Philosophie eingeführt. Andere Departments der Universität Addis Ababa hatten ihre *Master-of-Arts-* bzw. *Master-of-Science-*Studiengänge vor langer Zeit ins Leben gerufen, teilweise sogar schon 1978. Als Resultat konnten in anderen Departments bereits Ph. D.-Studiengänge angeboten werden. Die Philosophie in Äthiopien war in dieser Hinsicht nicht von Glück gesegnet. Wie der bildungspolitische Kurswechsel der Regierung die Studiengänge beeinflusste, so hatte auch die negative Einstellung – um nicht zu sagen: die Ignoranz – des Universitätspräsidiums gegenüber der Philosophie entsprechende Auswirkungen auf die Studiengänge in Philosophie. Die mangelnde Unterstützung der Universitätsleitung war verantwortlich für den verspäteten Beginn des M.A.-Studiengangs in Philosophie.

Wie bereits bemerkt, ist der tertiäre Bildungssektor lediglich 65 Jahre jung. Bis in die 1990er Jahre hatte das Land nicht mehr als drei Universitäten, wenn wir Colleges, die Diplome für Lehrer, Steuerberater, Landwirte und Beamte anbieten, nicht mitzählen. Dann jedoch wuchs die Anzahl der Universitäten aufgrund von Regierungsmaßnahmen auf ungefähr zwanzig an und schließlich wurden es in den letzten vier Jahren mehr als dreißig. Bis jetzt hat jedoch keine dieser Universitäten ein Department für Philosophie, außer der Universität von Addis Ababa. Freilich

gab es, beginnend in den 1980er Jahren, Philosophievorlesungen auf Einführungsniveau in allen Colleges und Universitäten im ersten Studienjahr. Philosophische Bildung ist in Äthiopien auf den tertiären Bildungsbereich limitiert. Den Administratoren der äthiopischen Hochschulbildung sollte dies ein großes Anliegen sein. In einem Land mit einer derart langen Geschichte und großer kultureller Diversität sollte es die Aufgabe der Philosophie sein, die grundlegenden Fragen unserer enigmatischen Gegenwart zu behandeln und unser Leben auf dem individuellen und dem gemeinschaftlichen Level zu hinterfragen. Es ist sehr wichtig, dass die führenden Gestalter der Hochschulbildung die Relevanz der Philosophie erkennen.

Das Department für Philosophie der Universität Addis Ababa zählt nur wenige Angehörige – diese aber haben ihre Ausbildung in den verschiedensten Ländern dieser Erde erworben. Wir hatten und haben Institutsangehörige, die in Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Indien, Kanada, den Niederlanden, Österreich und den USA studiert haben. Ein Großteil von ihnen erwarb im Ausland höhere akademische Grade, nachdem sie ihr Studium in Addis Ababa abgeschlossen hatten. Einige verbrachten auch ihre gesamte Studienzeit in Ländern wie den USA oder Frankreich. Die Ausbildung der Institutsmitglieder beeinflusst die Struktur der philosophischen Bildung an einem Institut und die philosophischen Diskussionen. Man kann gut die Prägung erkennen, die Institutsangehörige von den philosophischen Traditionen ihrer jeweiligen Länder und Universitäten, in und an denen sie studiert haben, erfahren haben.

Einige unserer Institutsmitglieder haben ausschließlich westliche Philosophie studiert. Es gab Versuche, westliche Philosophie hin auf ihre Vorurteile gegenüber anderen Kulturen und Philosophien zu reflektieren. Die Struktur des Curriculums und die Publikationslisten der Institutsmitglieder spiegeln diese Versuche wieder. Dies führt uns zur Frage, worum es in der Philosophie geht. Ist Philosophie nur westliche Philosophie? Gibt es nicht Philosophien, die sich zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten entwickelt haben? Kann nicht auch in China oder Indien, in Bereichen der Welt, die eine ganz eigene Schreibkultur haben, die Existenz philosophischen Denkens erkannt werden? Ist Philosophie nicht Weisheit, in der eine ganze Reihe von fundamentalen Fragen über unsere eigene Existenz und unser Schicksal gestellt wird, auch wenn keine Kultur des Niederschreibens vorhanden ist? Haben Menschen diese Fragen nicht unabhängig davon gestellt, ob sie Teil einer Schreibtradition waren, und unabhängig davon, ob sie sich im Osten oder Westen befanden? Mit derartigen Fragestellungen beschäftigen sich die akademischen Mitglieder an unserem Department.

Die Einstellung der Fakultätsmitglieder gegenüber Zara Yacob kann als beispielhaft für unser Philosophieverständnis gelten. Er wird von manchen als Philosoph angesehen, von anderen wiederum nicht als Philosoph anerkannt, da er die

Kriterien der westlichen Philosophie nicht erfülle. Ich stelle Ihnen einige seiner Ideen vor und will Ihnen dadurch einen Eindruck davon vermitteln, worüber Philosophen in Äthiopien diskutieren.

Das Beispiel Zara Yacobs (1599–1692) hilft uns, über die angesprochenen Probleme zu reflektieren. Er war ein Mann, der in der Tradition der äthiopisch-orthodoxen Kirche in Aksum ausgebildet wurde. Nach vielen Jahren der Ausbildung, die auch die Grammatik der Heiligen Schriften umfasste, begann er mit der Interpretation der Heiligen Schriften zu einer einzigartigen Zeit in der Geschichte von Abessinien, wie das Land damals hieß. Der Katholizismus wurde damals durch die Portugiesen eingeführt und begann, den etablierten koptischen Glauben zu ersetzen. Die Akzeptanz des Katholizismus und die Ausrufung des Katholizismus als offizielle Religion, zu der alle Menschen konvertieren mussten, hatten zwei unmittelbare Effekte. Erstens löste dies eine Debatte über die Distinktion zwischen Religionen aus. Zwei Fragen dieser Debatten lauteten: Welcher ist der wahre Glaube? Und: Worin liegt der Unterschied zwischen verschiedenen Religionen? Auf diese Fragen versuchte Zara Yacob, Antworten zu geben, die als philosophische betrachtet werden können. Wir werden in Kürze darauf zurückkommen. Der zweite aus der Verkündung des Katholizismus als offizieller Religion resultierende Effekt bestand in der Verfolgung derer, die sich weigerten, zum Katholizismus zu konvertieren.

Im Folgenden möchte ich einige von Yacobs Gedankengängen darstellen, zuvorderst seine Überlegungen zur Glaubhaftigkeit religiöser Ideen. Wenn es so viele Unterschiede zwischen verschiedenen Religionen, ja sogar innerhalb einer Religion (wie beispielsweise zwischen dem koptischen Christentum und dem Katholizismus) gibt, so seine Überlegungen, wie kann man dann davon ausgehen, dass diese glaubwürdig sein können? Die Idee, zur Beantwortung dieser Frage einen Geistlichen der jeweiligen Religion zu konsultieren, verwarf Yacob schnell wieder. Zu groß war seine Befürchtung, von diesem keine Begründung erwarten zu können, sondern lediglich eine Aussage darüber zu hören, dass seine Religion eben die richtige und andere Religionen falsch seien. Einen unabhängigen Richter in dieser Angelegenheit zu finden, erschien ihm letztlich so unwahrscheinlich, dass er sich auf das besann, was ihm an Reflektionsfähigkeiten von Gott selbst mitgegeben worden waren: Vernunft und Intelligenz. Wer einfach die Überzeugungen seiner Eltern annimmt – egal ob diese der muslimischen, dem christlichen oder welcher Religion auch immer verbunden sind –, hinterfragt nicht wirklich seinen Glauben. Wer seinen Glauben jedoch nicht hinterfragt, hat keine Gründe zu glauben – aber genau dies ist notwendig, so Yacob.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. Sumner (1976).

Yacob ging von der Existenz einer von Gott bestimmten natürlichen Ordnung aus, die nicht einfach dadurch erkannt werden kann, dass man religiösen oder kulturellen Ideen folgt. Nur durch eine anhaltende, alles umfassende kritische Reflexion mit den Mitteln der Vernunft und der Intelligenz und insbesondere die Infragestellung der Existenz Gottes kann es gelingen, sich der Frage nach der Glaubhaftigkeit von Standpunkten anzunähern – die Vernunft alleine muss Prüfstein der Glaubwürdigkeit werden.

Zara Yacobs Ideen sind in autobiographischer Form in Altäthiopisch (Ge'ez<sup>3</sup>) verfasst und wurde später in andere Sprachen übersetzt, darunter Italienisch, Deutsch, Englisch, Amharisch und andere.<sup>4</sup> Ich beziehe mich auf Zara Yacob im Hinblick auf die Debatte, die seine Ideen unter äthiopischen Philosophiestudierenden ausgelöst haben – zum Beispiel die Frage, ob er als Philosoph anerkannt werden sollte oder nicht. Wie bereits oben angemerkt, gibt es einige, die ihn nicht als Philosoph in einer Reihe mit beispielsweise Descartes nennen würden, da er die Kriterien nicht erfüllt, die die europäische Philosophie an einen Philosophen stellt. Claude Sumner war es schließlich, der die Abhandlungen Zara Yacobs und Wolde Hyewots – Zara Yacobs Student und Nachfolger – ins Englische übersetzte und sich mit seinen Gedankengängen befasste.

Die Ideen Zara Yacobs wurden in der Form, wie sie von Claude Sumner ausgearbeitet wurden, von einigen äthiopischen Philosophen nicht akzeptiert. Meiner Meinung nach ist der Grund hierfür hauptsächlich eine eurozentristische Sicht auf die Philosophie, die sich in den Köpfen einiger äthiopischer Philosophen festgesetzt zu haben scheint: Danach sei die *genuine*, also die *einzig wahre* Philosophie nur europäische Philosophie. Dabei tut es noch nicht einmal etwas zu Sache, ob sie im Ausland oder in ihrem Heimatland studiert haben, denn wo auch immer das gewesen sein mag: Die Lehrpläne gleichen sich überall. Sie beginnen mit Thales und arbeiten sich zu Heidegger und kritischer Sozialtheorie voran. Auch wenn sich Philosophie dadurch auszeichnet, dass sie kritisch und rational ist, war unser Umgang mit westlicher Philosophie bis heute nie kritisch – um nicht zu sagen: Er war und ist irrational. Es gibt keine Zweifel daran, dass die Schlussfolgerungen, die die westliche Philosophie aus ihren kritischen und systematischen Überlegungen zu philosophischen Fragestellungen bezieht, die die Menschheit jetzt schon über zwei Jahrtausende lang begleiten, unterschiedlich sind. Auf der anderen Seite aber werden ihre eigenen Vorurteile und Grundannahmen sichtbar, wenn sie

---

<sup>3</sup> Die Übersetzung verwendet im Folgenden durchweg den gängigeren Ausdruck „Altäthiopisch“ (Anm. d. Red.).

<sup>4</sup> Ebd.

andere Kulturen, Gedankensysteme, Überzeugungen und Philosophien betrachtet. Es gibt Absichten, Philosophie so darzustellen, als gründe sie im Allgemeinen nur auf westlicher Philosophie, wobei verneint wird, dass in anderen Kulturen Gedankensysteme entstanden sein könnten, die mit dem westlichen Modell vergleichbar sind. An diesem Punkt muss erst einmal klar werden, was Philosophie überhaupt auszeichnet, also wann etwas als „Philosophie“ bezeichnet werden kann. Einige würden sicher Heidegger in seiner Behauptung zustimmen, dass „ursprüngliche Philosophie westliche Philosophie“ sei, während andere dagegen halten würden, dass Philosophie in ihrer ganzen Pluralität gesehen werden muss, was auch die Anerkennung vielfältiger Arten der Überlieferung mit einschliesse, wie zum Beispiel mündliche Quellen. Sumner lässt sich zur zweiten Gruppe zählen. Seine Arbeiten über Oromo-Weisheitsliteratur beruhen auf mündlichen Quellen, wie Sprichwörtern, Gedichten, Rätseln und Ähnlichem.

Manche der Äthiopier, die in westlicher Tradition ausgebildet werden, werden Opfer solcher Vorurteile und stimmen in den verurteilenden Chor der westlichen Philosophie gegenüber Philosophien anderer Kulturen mit ein. An dieser Stelle ist es wichtig, die Schwierigkeiten afrikanischer Philosophie näher in Augenschein zu nehmen, denn es gibt Behauptungen, dass afrikanische Philosophie mit den Texten alter ägyptischer Philosophie ihren Ursprung genommen hat. Auch die Zentren islamischen Lernens in Timbuktu, Goa und Songhai können zu dem gezählt werden, was man als das Repertoire afrikanischer Philosophie bezeichnen kann.

In der Neuzeit, genauer in den späten 1720er Jahren, studierte der Ghanaer Anton Wilhelm Amo Philosophie in Halle, beendete sein Studium mit dem höchsten Abschluss, den man zur dieser Zeit in Deutschland erlangen konnte, und unterrichtete an den Universitäten Halle-Wittenberg und Jena, bis er Deutschland 1747 verließ. Neben seiner Dissertation, in der er sich damit beschäftigt hatte, wie man gewissenhaft und methodisch einwandfrei philosophiert, schrieb er ebenfalls über Themen wie die Rechte Schwarzer in Europa. So gibt es einige, die Amo zu Recht als afrikanischen Philosophen ansehen und darauf hinweisen, dass der Vorwurf gegenüber afrikanischer Philosophie, sie habe sich erst mit Verspätung entwickelt, nicht länger Bestand hat.<sup>5</sup>

Abgesehen davon ist klar, dass afrikanische Philosophie sich ab der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts verstärkt mit sozialen, politischen und moralischen Diskursen auseinandersetzt. Es ist nur verständlich, dass sie damit begonnen hat, westliche Vorurteile gegenüber der afrikanischen Kultur und afrikanischer Völker zu kritisieren und gegen sie zu kämpfen. Ethnologen, Anthropologen und

---

<sup>5</sup> Die Arbeiten Anton Wilhelm Amos wurden 1968 von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg veröffentlicht (Amo 1968a–c).



Philosophen, die von der Aufklärung beeinflusst wurden, wählten die Aufgabe, andere zu zivilisieren, und übernahmen konsequenterweise negative Einstellungen gegenüber Afrikanern. Diejenigen, die Rassentheorien und Geschichtsphilosophie entwickelten, wiesen den Afrikanern die unterste Sprosse auf der Leiter der Hierarchie zu und verleugneten die Geschichte Afrikas. Während die Akteure afrikanischer Philosophie versuchen, diese Probleme anzupacken, und um Anerkennung kämpfen, gibt es immer noch Vertreter der westlichen philosophischen Tradition, die eine Existenz afrikanischer Philosophie nicht anerkennen. Andererseits gibt es Philosophen, die der Meinung sind, dass afrikanische Philosophie die westliche Tradition in ihren Werten dekonstruieren sollte. Es ist sicherlich eine der Aufgaben der afrikanischen Philosophie, die Vorurteile und falschen Annahmen der westlichen Tradition aufzudecken – jedoch muss sie gleichzeitig an philosophischen Dialogen und Diskursen teilnehmen und diese um ihre afrikanische Perspektive erweitern, und zwar in konstruktiver Form. Diejenigen, die einen zu kurz greifenden und einseitigen Begriff von Philosophie haben, kritisieren afrikanische Philosophie als lediglich ideologisches politisches Projekt. Es muss endlich eingesehen werden, dass ein solch engstirniges Verständnis von Philosophie diese Wissenschaft eher verkümmern lässt statt zu ihrer Entwicklung beizutragen.

Die Forschung ist einer der wichtigen Bereiche des Philosophie-Departments der Universität Addis Ababa. Auch dazu hat der oben schon erwähnte Claude Sumner einen erheblichen Teil beigetragen, indem er sehr bald nach Beginn seiner Lehrtätigkeit mit seinen Forschungen begann. Ein Blick auf die Liste seiner Publikationen zeigt, wie produktiv er war: Sie umfasst über ein Dutzend Bücher und unzählige Artikel, zu denen Lexikoneinträge und Beiträge zu verschiedenen philosophischen Tagungen gehören. Zu den Büchern sind nicht nur Skripte für seine Studierenden, sondern auch andere Werke zu zählen, wie zum Beispiel fünf Bände über äthiopische Philosophie. In den Bänden I, IV und V beschäftigte er sich mit philosophischem Material, das entweder aus dem Griechischen oder aus dem Arabischen in Altäthiopisch übersetzt worden war. Er behandelte die übersetzten Texte als Werke äthiopischer Philosophie und begründete dies damit, dass die Texte neben ihrer Übersetzung ins Altäthiopische auch dem äthiopischen Kontext angepasst worden seien und so eine spezifisch äthiopische Perspektive für ihre Leser bereitstellten.<sup>6</sup>

Sumner hat seine Spuren in der afrikanischen Philosophie nicht nur durch seine umfassenden Werke hinterlassen, sondern auch durch seine Beiträge zu den Diskussionen über die Frage, wodurch sich afrikanische Philosophie auszeichnet und welche Arten von Texten ihren Ursprung prägen. Er schlägt vor,

---

<sup>6</sup> Sumner (1974a–b, 1976a–b, 1978).

dazu zwischen „Philosophie im strengeren“ und „im weiteren Sinne“ zu unterscheiden. Philosophie im strengeren Sinne verfährt systematisch und analysiert Themen mit eigenen bestimmten Methoden. Dazu würde dann auch Zara Jacobs Philosophie gehören, da sie in schriftlicher Form verfasst wurde und sich in systematischer Weise mit bestimmten Fragestellungen auseinandersetzt. Philosophie im weiteren Sinne dagegen ist Weisheit. Weise Menschen sind immer in Gemeinschaften eingebettet, in denen sie eine wichtige Rolle spielen. Wenn sich Philosophie unter anderem damit beschäftigt, auf die Frage zu antworten, wie wir unser Leben leben sollten, ist das Wissen dieser Weisen ein wichtiger Teil der Philosophie. Was die Philosophie im weiteren Sinne in Abgrenzung zur Philosophie im engeren Sinne auszeichnet ist, dass ihre Vertreter Philosophie aktiv leben. Sie erlegen es sich selbst auf, sich in ihrem eigenen Handeln nach den Idealen zu richten, die für sie das gute Leben ausmachen. Akademische Philosophen, die Philosophie im strengeren Sinne praktizieren, verpflichten sich der Wahrheit hingegen nur auf abstrakte Art.

Sumners Werk *Oromo Wisdom Literature*<sup>7</sup> beruht eben genau auf diesen Überlegungen. Seiner Ansicht nach müssen für Philosophie nicht nur schriftliche, sondern auch mündliche Quellen berücksichtigt werden, da sich in ihnen ein großer Reichtum an philosophischem Gedankengut offenbaren kann. Er machte sich daran, Sprichwörter, Rätsel, Spiele, Lieder, Gedichte und Ähnliches zu sammeln und sich näher mit ihnen zu beschäftigen. Ein Sprichwort kann beispielsweise eine profunde philosophische Bedeutung aufweisen, wenn es genauer analysiert wird – Selbiges gilt natürlich auch für die übrigen eben erwähnten Formen. Sumners Überzeugung nach sind diese Formen der Überlieferung nicht nur Basis für Diskussionen, die von akademisch qualifizierten Fachkräften geführt werden, sondern konstituieren selbst Philosophie in einem weiter gefassten Rahmen.

Abgesehen davon ist das Philosophie-Department der Universität Addis Ababa – auch wenn es eher zu den kleineren Instituten gezählt werden muss – in viele Forschungsprojekte involviert. Es wird sowohl in Themenbereichen der theoretischen als auch der praktischen Philosophie gearbeitet. Abhängig vom Interesse der einzelnen Mitglieder und den Plänen des Instituts entstehen Projekte über eine große Anzahl von Themen europäischer Philosophen und philosophischer Ideen, an denen auch Studierende des Masterstudiengangs beteiligt sind. Neben Forschungsthemen, welche die Philosophie der Erziehung, politische Philosophie, Umweltethik, afrikanische und äthiopische Philosophie, ursprüngliche Wissens- und Überzeugungssysteme und deren moralische Manifestation in

---

7 Ders. (1995–1997).

Form von Institutionen umfassen, stellen auch Ideen wie das Gadaa-System der Oromo<sup>8</sup> wichtige Forschungsbereiche für Mitglieder des Instituts dar, zu denen sie arbeiten und publizieren.

Die Institutsmitglieder nehmen zudem an verschiedenen regionalen, nationalen und internationalen Tagungen teil und präsentieren ihre Texte. So sind sie zum Beispiel auf dem bekannten Philosophiekongress der FISP, der alle fünf Jahre stattfindet, vertreten, aber auch auf den jährlichen Tagungen der International Society for African Philosophy and Society (ISAPS) oder auf der European Conference on African Studies (ECAS) und auf einigen anderen.

Das Department hat auch selbst einige große Philosophiekonferenzen organisiert: In den vergangenen vierzig Jahren war dies eine pro Jahrzehnt. Die erste dieser Tagungen fand im Jahre 1976 statt, als das Department noch kein Major Department war. Es war wiederum Claude Sumner, der die Tagung alleine organisierte und es schaffte, namhafte Denker afrikanischer Philosophie an die Addis Ababa Universität zu holen, darunter Cheikh Anta Diop, Paulin J. Hountondji, Barry Hallen und viele mehr. Zu dieser Zeit wurde die Existenz afrikanischer Philosophie besonders kontrovers diskutiert, und es war ein wichtiger Verdienst dieser Tagung, verschiedene Philosophen zusammenzubringen, die in diesem Raum ihre unterschiedlichen Ansichten über afrikanische Philosophie artikulieren konnten. Die Entwicklungen der Tagungen wurden veröffentlicht und sind wichtige und nützliche Bezugspunkte für Lehrende afrikanischer Philosophie geworden.

Die zweite Tagung wurde zwanzig Jahre später im Jahre 1996 unter dem Titel „Die Problematik einer afrikanischen Philosophie zwanzig Jahre nach 1976–1996“<sup>9</sup> organisiert.

Die dritte Tagung war die siebte Jahrestagung der ISAPS, die 2001 in Addis Ababa abgehalten wurde. Die ISAPS ist ein Verband Lehrender, die sich mit afrikanischer Philosophie und anderen Aspekten afrikanischer Kultur auseinandersetzen, und die jedes Jahr eine Tagung in einem anderen Land veranstalten.

Die letzte und vierte Konferenz fand im November 2012 und damit wenige Monate nach dem Tod Claude Sumners statt. Das Institut für Philosophie hat es sich seit 2002 zur Tradition gemacht, den Welttag der Philosophie zu feiern. Er ist ursprünglich von der UNESCO ins Leben gerufen worden und wird jedes Jahr Mitte November mit Symposien, Konferenzen, Workshops oder Essaywettbewerben für Studierende begangen.

---

<sup>8</sup> Ein einflussreiches traditionales soziales Rangsystem mit elf Stufen (Anm. d. Red.).

<sup>9</sup> Vgl. Sumner/Wolde Yohannes (2002).

Wenn ich betrachte, mit welchen Problematiken und Themen sich Philosophen des hiesigen Departments befassen und in welcher Form sie diese publizieren – ob sie ihre Überlegungen nun in akademischen Zeitschriften veröffentlichen, für ihre Studierenden aufarbeiten oder für die allgemeine Öffentlichkeit bereitstellen – kann ich eines mit gutem Gewissen behaupten: Die Philosophie, wie sie am Department der Addis Ababa Universität betrieben wird, gewinnt immer mehr an Reife. Die Öffentlichkeit erkennt die Relevanz von Philosophie immer mehr an, und diejenigen, die sich akademisch mit ihr beschäftigen, versuchen, dieser Nachfrage und dieser Herausforderung gerecht zu werden. Es gibt einige Philosophen, die Philosophie in und über Äthiopien betreiben, und unser Department spielt an vorderster Front mit. Es gibt aber auch jene, die sich früher einmal zu den Mitgliedern des Departments gezählt haben, aber versuchten, Philosophie aus einer Perspektive zu betreiben, die sich die Herausforderungen zu eigen macht, denen sich die afrikanische und äthiopische Philosophie gegenübergestellt sieht. Denn wir müssen auch diejenigen in unsere Überlegungen miteinbeziehen, die zwar keine Akademiker sind, sich jedoch trotzdem an philosophischen Debatten beteiligen. Äthiopische Philosophen publizieren – unabhängig davon, ob sie sich im In- oder Ausland aufhalten – meist in den Feldern sozialer und politischer Philosophie, afrikanischer Philosophie, Moralphilosophie und in anderen Zweigen sowohl theoretischer als auch praktischer Philosophie. Fragen sozialer Gerechtigkeit, moralischer Urteile, Umweltproblematiken, die Rolle der Philosophie in der schulischen und universitären Ausbildung, die moralische Verantwortung der Universitäten gegenüber den Gemeinschaften, die sie unterstützen, und viele Fragen politischer Philosophie werden häufig in verschiedenen Foren der *Ethiopian Philosophical Association* sowie in den monatlich stattfindenden Seminaren des *College of Social Sciences* und bei anderen internationalen Konferenzen diskutiert. Dies zeigt deutlich, inwiefern Philosophie uns dazu anhalten kann, über die Weise nachzudenken, wie wir unser Leben gestalten. Philosophen mögen zwar keinen Idealentwurf eines perfekten Lebens zeichnen können – doch sie können uns dabei an die Hand nehmen, Fragen aufzuwerfen, die uns schließlich dabei helfen, genauer zu artikulieren, was der Fokus eines guten und erstrebenswerten Lebens sein kann.

Die Ethiopian Philosophical Association (EPA) wurde 2010 gegründet. Ihre Mitglieder sind entweder Angehörige oder Absolventen des philosophischen Instituts. Die EPA verfolgt das Ziel, philosophische Bildung und Forschung in Äthiopien durch Konferenzen, Workshops, Podiumsdiskussionen sowie durch die Veröffentlichung der Arbeiten von Mitgliedern des philosophischen Instituts zu fördern. Das Institut und die EPA streben an, in Zukunft auch eigenständig Arbeiten zu publizieren. Wenn das Institut und die EPA Hand in Hand arbeiten, rückt die Gründung eines unabhängigen *Ethiopian Journal of Philosophy* bald in greifbare Nähe.

Bis es soweit ist, werden die meisten der philosophischen Artikel im *Ethiopian Journal of The Social Sciences and Humanities* (EJOSSAH) veröffentlicht, das vom *College of Social Sciences* der Universität Addis Ababa herausgegeben wird, wozu das Philosophie-Department wiederum gehört. Einige der Fakultätsmitglieder veröffentlichen ihre Texte auch in Zeitschriften in Übersee.

Philosophie mag sich immer und überall mit denselben Fragen beschäftigen. Doch eben genau weil diese gleichen Fragen in sehr unterschiedlichen kulturellen Kontexten gestellt werden, ist es einleuchtend, dass auch die Antworten, die darauf gefunden werden, mitunter sehr unterschiedlich ausfallen. Wahrscheinlich ist das Phänomen, das als einziges alle diese Philosophien umfasst, der Versuch, sich solchen Fragen mit Hilfe unserer Vernunft anzunähern. Mit anderen Worten: Philosophie ist eine kritische Aufklärung, die versucht, unser Leben und die Welt als Ganzes mit den Mitteln der Vernunft zu betrachten. Wir mögen philosophische Fragestellungen aus dem Blickwinkel verschiedener Methoden und Prägungen, Strömungen oder Schulen sehen. Doch unabhängig davon, welchem Einfluss wir unterliegen, sollten wir nicht vergessen, dass unser gesamtes Bestreben darin besteht, kritische Aufklärung zu erlangen. Kritische Aufklärung kann voranschreiten, wenn wir interkulturelle Ansätze in unseren Überlegungen berücksichtigen, da nur auf diesem Wege eine Art der Aufklärung stattfinden kann, die alle Beteiligten gleichermaßen und einvernehmlich miteinbezieht.

Hochachtungsvoll

Bekele Gutema

## Literatur

- Amo, A. W. (1968a), *On the Apatheia of the Human Mind: Inaugural Philosophical Disputation*, hg. v. Siegmund-Schultze, D., übers. v. Jones, L. A., Halle (Saale), 1968.
- Amo, A. W. (1968b), *A Philosophical Disputation Containing the Distinct Idea of those things which belong to the Mind and to our Organic and Living Body*, hg. v. Siegmund-Schultze, D., übers. v. Jones, L. A., Halle (Saale), 1968.
- Amo, A. W. (1968c), *Treatise on the Art of Philosophizing soberly and accurately*, hg. v. Siegmund-Schultze, D., übers. v. Jones, L. A., Halle (Saale), 1968.
- Sumner, C. (1974a), *Ethiopian philosophy I: The Book of the Wise Philosophers*, Addis Ababa.
- Sumner, C. (1974b), *Ethiopian philosophy IV: The Life and Maxims of Skendes*, Addis Ababa.
- Sumner, C. (1976a), *Ethiopian philosophy II: The Treatise of Zara Yacob and of Wolde Heywot: Text and Authorship*, Addis Ababa.
- Sumner, C. (1976b), *Ethiopian philosophy V: The Fisalgwos*, Addis Ababa.

- Sumner, C. (1978), *Ethiopian philosophy III: The Treatise of Zara Yacob and of Wolde Heywot: An Analysis*, Addis Ababa.
- Sumner, C. (1995–1997), *Oromo Wisdom Literature*, 3 Bde., Addis Ababa.
- Sumner, C., u. Wolde Yohannes, S. (Hg.) (2002), *Perspectives in African Philosophy: An Anthology on the Problematics of African Philosophy, Twenty Years After (1976–1996)*, Addis Ababa.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte

DOI 10.1515/dzph-2015-0032

Im zweiten Zyklus der Rubrik „Briefe über Philosophie weltweit“, in dem Briefe aus Ländern außerhalb Europas erscheinen, waren bisher Briefe aus Japan, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Chile und Äthiopien zu lesen. Hiermit folgt der fünfte Brief in diesem zweiten Zyklus. Wir erfahren etwas über die Situation in Brasilien. Und wieder: Wir erfahren etwas über uns in Europa.

Dieser doppelte Blick auf andere Länder *und* auf uns selbst wird für die Briefe, die dem zweiten außereuropäischen Zyklus angehören, nun besonders virulent – denn die Geschichte der Philosophie in vielen Ländern außerhalb Europas ist eine Geschichte des Exports von europäischer Philosophie, die sich in Abhängigkeit von den kulturellen Bedingungen des Landes natürlich sehr verschieden vollzogen und teilweise mit den jeweiligen philosophischen oder philosophieähnlichen Traditionen verbunden hat. Im Falle der Geschichte der Philosophie in Brasilien lesen wir aber nicht nur eine Geschichte des Exports, sondern wir erfahren, wie die Beschäftigung mit Philosophie tief eingelassen ist in die Kolonialgeschichte des Landes. Im folgenden Brief lesen wir von wichtigen Wegmarken dieser Geschichte. Der Rückgriff auf neuere Literatur zu diesem Thema zeigt das langsam aufkeimende Interesse an der eigenen Geschichte. Darauf liegt der Schwerpunkt des Briefes und insofern ist er als weiterer Beitrag zu einer Art *Selbstbesinnung* auf die eigene Geschichte zu werten. In welchen Formen und mit welcher inhaltlichen Ausrichtung wurde Philosophie in Brasilien produziert und gelehrt? Wie erklären sich Besonderheiten der gegenwärtigen Situation vor diesem geschichtlichen Hintergrund?

Da nun aber die Kolonialgeschichte in allen ihren Dimensionen ebenso eine Sache des kolonisierten Landes wie des kolonisierenden Europa ist, lesen wir in dem Brief auch ein Stück Philosophiegeschichte Europas. Wir müssen unser Verständnis von europäischer Philosophiegeschichtsschreibung erweitern und uns möglicherweise sogar auf so manche Umgewichtung oder gar Revision gefasst machen, wenn die europäische Philosophiegeschichte um die globale Perspektive erweitert wird. In der Geschichtswissenschaft scheint es an der Zeit zu sein, Historiographie mit dieser veränderten Blickrichtung zu schreiben: „Weltge-

---

**Kontakt: Dr. Katrin Wille:** [katrin.wille@staff.uni-marburg.de](mailto:katrin.wille@staff.uni-marburg.de)

**Dr. Ingrid Vendrell Ferran:** [vendrell@staff.uni-marburg.de](mailto:vendrell@staff.uni-marburg.de)

schichte bleibt eine Minderheitenperspektive, aber eine, die sich nicht länger als abseitig oder unseriös beiseite schieben lässt. [...] Die wichtigsten Eigenschaften des Weltgeschichtsschreibers sind zwei andere: Auf der einen Seite braucht er ein Gespür für Proportionen, für Größenverhältnisse, für Kraftfelder und Beeinflussungen, einen Sinn auch für das Typische und Repräsentative. Auf der anderen Seite muss er sich ein demütiges Abhängigkeitsverhältnis zur Forschung bewahren.“<sup>1</sup> Für die Philosophiegeschichte könnten dadurch Fragen aufgeworfen werden wie: Welche philosophischen Inhalte und Methoden wurden warum als „koloniegeeignet“ eingeschätzt? Welche Rückwirkungen hatte dies möglicherweise auf das innereuropäische Machtgefüge philosophischer Schulbildungen? Welcher Veränderungsbedarf ergab sich eventuell durch die Erfahrungen in den anderen Gegenden der Welt?

Diese Selbstbesinnung auf unsere eigene europäische Geschichte ist nun nicht die Sache der Briefe. Aber die Briefe versorgen uns neben Informationen über ein anderes Land mit dem Anstoß, unser eigenes Tun im Horizont der Weltgeschichte zu betrachten. Dies gilt offensichtlich für die Verwicklungen der Vergangenheit und deren Fortwirkung in die Gegenwart. Gerade Letzteres zu erkennen ist keine leichte Aufgabe und diese ist wahrscheinlich ohne den Blick der Späteren schlichtweg nicht zu erfüllen. Uns bleibt nur, die Entwicklungen der Gegenwart zum Beispiel in Brasilien mit der kritischen Frage zu konfrontieren: Handelt es sich bei der Internationalisierung und dem Anschluss der philosophischen Forschung wie der institutionellen Organisation des Fachs an vor allem die englischsprachige Welt um eine Befreiung von der alten kolonialen Abhängigkeit oder um eine Neuauflage intellektueller Kolonialgeschichte?

---

1 Vgl. Osterhammel, J., Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, 5. Aufl., München 2010, 14–15.



Christian Klotz\*

## Brief aus Brasilien

DOI 10.1515/dzph-2015-0033

**Abstract:** This letter from Brazil gives a brief introduction to the history of philosophy in Brazil and an overview of the present situation of philosophy at Brazilian universities. It puts the development of Brazilian academic philosophy into the context of the political changes Brazil has undergone since the foundation of its first universities. Finally, the letter points out some difficulties which Brazilian academic philosophers face today.

**Keywords:** Brazilian philosophy, Brazilian universities, positivism, School of Recife

Liebe LeserInnen!

Nicht wenige von Ihnen haben bereits einen eigenen Eindruck von dem Land gewonnen, aus dem ich hier berichten will: Brasilien hat sich in den letzten Jahren durch die Organisation internationaler philosophischer Kolloquien und Kongresse hervorgetan, die sehr oft unter deutscher Beteiligung stattfinden (ich erwähne beispielhaft den Kongress der Internationalen Kantgesellschaft 2005 in São Paulo). Als gastfreundlicher Organisator ist Brasilien also durchaus Teil der internationalen philosophischen Szene geworden. Dies heißt aber nicht unbedingt, dass die Situation der Philosophie in Brasilien von außen interessiert wahrgenommen würde. Das Portugiesische ist im internationalen akademischen Betrieb wenig verbreitet, so dass Beiträgen brasilianischer PhilosophInnen, die in ihrer Landessprache schreiben, international nur geringe Aufmerksamkeit zukommt. Was lässt sich also über die Lage der Philosophie in diesem aufstrebenden Schwellenland sagen, das sich in einer konfliktreichen Phase der Suche nach politischer und kultureller Selbstdefinition befindet?

Bleiben wir einmal beim Thema „Selbstdefinition“. Die Reflexion über die eigene kulturelle Identität und deren historische Entstehungsbedingungen hat in der Soziologie und Geschichtswissenschaft Brasiliens einen hohen Stellenwert (als schon klassische Beiträge kann man Gilberto Freyres *Herrenhaus und Sklavenhütte* sowie Sergio Buarque da Holandas *Die Wurzeln Brasiliens* erwähnen). Dies hängt sicher mit dem Interesse des als Kolonie entstandenen Landes zusam-

---

\*Kontakt: Prof. Dr. Christian Klotz: Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, Sétima Avenida, 531, Goiânia, GO, 74603-030, Brasilien; klotz.chr@gmail.com

men, sich einer schon früh erreichten kulturellen Eigenständigkeit im Verhältnis zur einstigen Kolonialmacht Portugal und zu Europa im Allgemeinen zu vergewissern. Es kann daher nicht ausbleiben, dass auch in Bezug auf die Geschichte der Philosophie in Brasilien die Frage diskutiert wird, ob es denn eine eigenständige brasilianische Philosophie gibt und worin diese gegebenenfalls besteht. Die Meinungen hierüber sind unter den brasilianischen FachkollegInnen jedoch sehr geteilt. Während an manchen – wenigen – Instituten das Studium der „brasilianischen Philosophie“ zum Pflichtprogramm gehört, gelten an anderen die Beiträge brasilianischer Philosophen nicht als für die philosophische Ausbildung relevanter Studieninhalt. Seit den 50er-Jahren sind verschiedene Arbeiten zur Geschichte der Philosophie in Brasilien erschienen, die eine Antwort auf die Frage geben wollen, ob es eine signifikante und eigenständige brasilianische Philosophie gibt, oder ob diese im wesentlichen immer nur ein Echo europäischer (und in neuerer Zeit auch nordamerikanischer) Diskussionen gewesen sei. Ohne mich in dieser Frage dezidiert festzulegen, will ich versuchen, einige Aspekte der Geschichte der Philosophie in Brasilien herauszustellen, die mir für das Verständnis der heutigen Situation der brasilianischen Philosophie wichtig erscheinen.<sup>1</sup>

Die Geschichte der Philosophie in Brasilien ist untrennbar mit dem spanisch-portugiesischen Sonderweg in der neuzeitlichen Philosophie verbunden, den man als „Zweite Scholastik“ charakterisieren kann, und der mit Namen wie Pedro da Fonseca, Luis de Molina und Francisco Suárez verbunden ist. Auch wenn man den genannten Autoren nicht absprechen kann, eigenständige Beiträge zu Diskussionen der neuzeitlichen Philosophie geliefert zu haben (so etwa Suárez auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie), haben sie doch zumindest in Portugal vor allem dahingehend gewirkt, dass die Kommentierung der Werke von Aristoteles bis ins 18. Jahrhundert hinein im Mittelpunkt stand. Die zweite Scholastik ist im Wesentlichen von jesuitischen Autoren geprägt, und so erlangt der Aristoteles-Kommentar eine zentrale Stellung auf allen Ebenen des Philosophieunterrichts, als die Jesuiten im 16. Jahrhundert die Kontrolle über das portugiesische Bildungswesen erlangen. Der die Philosophie in den Dienst der Theologie stellende

---

<sup>1</sup> Die folgenden Arbeiten sind für mich dabei hilfreiche Quellen gewesen: Paim, A. (1991), *A Filosofia Brasileira*, Lissabon; Margutti, P. (2013), *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500–1822)*, São Paulo; Cerqueira, L. A. (2011), *A Ideia de Filosofia no Brasil*, in: *Revista Filosófica de Coimbra* 39, 163–192; Fávero, M. (2006), *A Universidade no Brasil: das origens à Reforma Universitária de 1968*, in: *Educar* 28 (2006), 17–36; Neto, P. L. d. C. (2004), *Sobre A Institucionalização do Ensino de Filosofia no Brasil: Dois Exemplos*, in: *III Congresso Brasileiro de História da Educação: A Educação Escolar em Perspectiva Histórica*, Curitiba, Bd. 1, 1–8; Nobre, M. (1999), *A Filosofia da USP sob a Ditadura Militar*, in: *Novos Estudos CEBRAP* 53, 137–150. Ich bedanke mich bei Ithana Graciela Barbosa für ihre Hilfe bei der Literatursuche.

Lehrplan der Jesuiten, die *Ratio Studiorum*, wird auch in der Kolonie Brasilien eingeführt und bleibt dort für zweihundert Jahre in Geltung. Jedoch lässt sich die Philosophie Portugals zu Beginn der Kolonisierung Brasiliens nicht auf die zweite Scholastik reduzieren: Ihr steht eine von Francisco Sanches vertretene, eher anti-systematische und sokratisch-skeptische Haltung gegenüber, so dass man von „Fonsecismus“ und „Sanchismus“ als entgegengesetzten Tendenzen der portugiesischen Philosophie der Neuzeit sprechen kann.

Obwohl das Aristoteles-Studium den Philosophieunterricht an den jesuitischen Bildungseinrichtungen im kolonialen Brasilien beherrscht, entstehen hier kaum eigene Beiträge zur Kommentierung und Systematisierung der aristotelischen Philosophie. Der Grund hierfür ist in dem für die Entwicklung der Philosophie in Brasilien höchst folgenreichen Umstand zu sehen, dass die Gründung von Universitäten in der neuen Kolonie von Seiten der Kolonialmacht Portugal nicht vorgesehen war (während es in einigen spanischen Kolonien schon im 16. Jahrhundert zu Universitätsgründungen gekommen ist). Der Philosophieunterricht beschränkt sich also auf die Sekundarstufe der Schulen, die bis ins 18. Jahrhundert fast ausschließlich von den Jesuiten unterhalten werden. In Ermangelung einer akademisch-professionalisierten Beschäftigung mit der Philosophie werden philosophische Fragen daher nicht in wissenschaftlich-akademischen Abhandlungen, sondern eher in unsystematischen und an praktisch-ethischen Problemen interessierten Schriften thematisiert (wodurch der erwähnte „Sanchismus“ stärker zur Geltung kommen konnte als in Portugal). Man mag darüber streiten, ob die Schriften der hier zuerst zu nennenden Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts, des Jesuitenpaters Manuel da Nobrega und António Vieira, philosophischen oder theologischen Charakters sind. Es ist nicht zu übersehen, dass sie letztlich der Legitimierung des jesuitischen Projekts einer durch Missionierung der indianischen Bevölkerung in Brasilien zu errichtenden theokratischen Gemeinschaft dienen. Nicht absprechen kann man ihnen aber, dass sie sich mit den ethischen Fragen auseinandergesetzt haben, die Kolonialismus und Sklaverei – die dunkle Seite der Moderne – aufgeworfen haben.

Die jesuitische Vorherrschaft im Bildungswesen Portugals gerät seit etwa der Mitte des 17. Jahrhunderts ins Wanken. „Estrangeirados“, d. h. portugiesische Gelehrte, die im Ausland – insbesondere in Frankreich – studiert haben, bringen das Gedankengut der Aufklärung in das bisher von den wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen der Zentren Europas isolierte Land. Zunehmend wird das jesuitisch geprägte Bildungswesen als Hauptgrund des Rückschritts des Landes gesehen. Die Öffnung für das aufklärerische Denken kommt in der als „Eklektizismus“ bezeichneten Bewegung zum Ausdruck. Dieser Ausdruck hat hier keine pejorative Bedeutung, sondern meint das positive Programm der

Verbindung von überzeugungskräftig erscheinenden Elementen ansonsten sehr verschiedener Grundpositionen. So verbinden sich Gedanken von Aristoteles, Descartes, Locke und der christlichen Theodizee zu einer versöhnlichen und partiell konservativen Modernität. Luís Ant3nio Verney und Antonio Genovesi, dessen Kompendium schließlich verbindliche Grundlage des neuen Philosophieunterrichts wird, sind wichtige Autoren dieser Bewegung. In Brasilien wird die eklektizistische Moderne vor allem durch den portugiesischen Philosophen Silvestre Pinheiro Ferreira bekannt, der von 1810 bis 1821 in Brasilien lehrt und dort auch publiziert. Seit 1808 wird Brasilien durch die Präsenz des portugiesischen Hofes aufgewertet, der sich vor Napoleon in die Kolonie geflucht hatte. Die Gegenwart franz3sischer K3nstler am Hof hat einen starken Einfluss auf die brasilianische Elite der Zeit. 1822 wird Brasilien schliesslich unabhängig, zunächst als eigenständiges Kaiserreich. Doch auch wenn es nun schon vereinzelt zur Gr3ndung von Fakultäten, insbesondere der Medizin und der Rechtswissenschaft, kommt: Immer noch besitzt das Land keine Universität und keine philosophische Fakultät.

Zunehmend erreichen nun aber Ideen vor allem der franz3sischen Philosophie das Land. Gonçalves de Magalhes, der an der Sorbonne Philosophie und Naturwissenschaften studiert hatte, ver3ffentlicht Schriften 3ber *Philosophie der Religion* (1836), *Tatsachen des menschlichen Geistes* (1858) und *Die Seele und das Gehirn* (1876). Beeinflusst von der Psychologie Mayne de Birans konzipiert Magalhes Natur und Geist als irreduzibel verschiedene Sphären, wobei kausale Erklärungen nur in ersterer Anwendung finden. Doch trotz der modernisierten Perspektive des Denkens und eines gewissen Einflusses Rousseaus auf seine Konzeption von Staat und Nation versucht auch Magalhes noch, die Sklaverei zu legitimieren – das Denken f3gt sich der 3konomischen Tatsache, dass die Wirtschaft des Landes nach wie vor existenziell von der Sklavenarbeit abhängig ist.

F3r das weitere Geschick der Philosophie in Brasilien ist der starke Einfluss des von Auguste Comte vertretenen Positivismus von Bedeutung gewesen, der vor allem in der Phase der ersten Republik (1889–1930) die Politik und das Bildungswesen prägte. Dem comteschen Positivismus zufolge kommt der Philosophie ausschlie3lich die Aufgabe zu, die Wissenschaften als Ganzes zu systematisieren und zu synthetisieren. 3ber diese metawissenschaftliche Aufgabe hinausgehende philosophische Fragen – und damit auch jegliches metaphysisches Denken – werden als illegitim abgetan. Der Positivismus f3hrte dazu, dass der Philosophieunterricht an der Sekundarstufe der Schulen ganz auf diese Konzeption von Philosophie und Comtes Projekt der Soziologie als „sozialer Physik“ eingeschworen wurde. Zugleich wirkte er dahingehend, dass die Elite des Landes sich weiterhin mit der Nichtexistenz von Universitäten und von eigener Forschung abfand, da

nach Comte die höhere Bildung ausschließlich berufsausbildenden Charakter besitzen sollte, der durch die isolierten Fakultäten und polytechnischen Schulen des Landes bereits wahrgenommen wurde.

Dem positivistischen Denken widersetzt sich die von der dortigen rechtswissenschaftlichen Fakultät ausgehende sogenannte Schule von Recife, die einen wichtigen Schritt in der Entwicklung der philosophischen Reflexion in Brasilien bedeutet. Tobias Barreto, der als Begründer dieser Bewegung gelten kann, beklagt die Rückständigkeit der brasilianischen Philosophie und sieht es zu ihrer Überwindung als unumgänglich an, sich an „außernationalen“, insbesondere europäischen Denkern zu orientieren. Er macht sich Grundgedanken der Erkenntnistheorie Kants zu eigen und überführt den kantischen Gegensatz von Natur und Freiheit in den von Natur und Kultur. So entwickelt Barreto eine Kulturphilosophie, die auf eine Modernisierung der Kultur Brasiliens abzielt und die Abschaffung der Sklaverei als zentrale Forderung enthält. Raimundo de Farias Brito, ein kritischer Schüler Barretos, führt den von Kant inspirierten Gedanken einer von naturwissenschaftlichem Denken wesensverschiedenen Reflexion über die freie Subjektivität in einer Weise weiter, die zwischen einer metaphysischen Konzeption der Subjektivität und einer phänomenologischen Reflexion schwankt, die der Phänomenologie Husserls nahesteht.

Erst in den 30er-Jahren des 20. Jahrhundert schwindet der Einfluss des Positivismus auf Politik und Bildungswesen. Nun kommt es endlich – zuerst 1920 in der damaligen Hauptstadt Rio de Janeiro – zur Gründung von Universitäten, oft durch Zusammenfassung zuvor existierender isolierter Fakultäten. Für die Entwicklung der Philosophie als eigenständiger akademischer Disziplin in Brasilien ist die Gründung der Fakultät für Philosophie, Wissenschaft und Literatur von São Paulo (FFCL-USP, 1934) und der Schule für Philosophie und Literatur der Universität des Bundesdistrikts in Rio de Janeiro (UDF, 1935) wichtig gewesen. In der Gründung der philosophischen Fakultät von São Paulo, mit der die Oligarchie der Stadt sich als nationaler Vorreiter im Bildungswesen zu profilieren sucht, kommt zugleich die enge kulturelle Beziehung der brasilianischen Elite zu Frankreich zum Ausdruck: Eine Delegation junger französischer Gelehrter spielt eine wichtige Rolle in den Gründungsjahren der Universität, unter ihnen Claude Lévi-Strauss und Georges Gurvitch (Lévi-Strauss hat im dritten Teil seines Buchs *Tristes Tropiques* humorvoll über seine Erfahrungen in den Gündungsjahren der USP berichtet). Unter den an der USP tätigen Philosophen sind Martial Gueroult, später Michel Foucault und Gérard Lebrun zu erwähnen.

Die Entwicklung der Philosophie in den ersten Jahrzehnten ihrer Existenz als eigenständige akademische Disziplin wird nicht unerheblich durch die politische Entwicklung Brasiliens in den 30er-Jahren beeinträchtigt: Die Revolution

von 1930 bringt Getúlio Vargas an die Macht, dessen Herrschaft ab 1937 diktatorischen Charakter annimmt. Das Ende der klar laizistisch verfassten ersten Republik bedeutet zugleich eine erneute Annäherung von katholischer Kirche und Staat, was sich dann auch in einer stark neothomistischen Prägung der überwiegend an den öffentlichen Universitäten gelehrten Philosophie niederschlägt. Seit den 50er-Jahren öffnet sich der Neothomismus freilich auch anderen Richtungen, so der Philosophie Hegels, Heideggers und Maurice Blondels. Zugleich kommt innerhalb des Katholizismus eine marxistische Strömung auf, die mit der Befreiungstheologie verbunden ist, aber auch an den philosophischen Fakultäten wirksam wird. Manches philosophische Verlagsprogramm ändert schlagartig seine Ausrichtung, je nachdem, welche Seite die Übermacht gewinnt.

Die Auswirkung der politischen Konstellation auf die universitäre Philosophie erreicht eine neue Qualität mit dem Jahr 1964 – dem Beginn der Militärdiktatur, die bis 1985 dauern sollte. Insbesondere ab dem Jahr 1968, in dem sich die Verfolgung der Opposition erheblich verschärfte, wurden zahlreiche Professoren aus der Lehre entfernt, viele entgingen der drohenden Verhaftung nur durch den Weg ins Exil. Das Schulwesen wird im Sinne eines rein technokratischen Bildungsverständnisses umgestaltet, was 1971 dazu führt, dass das Schulfach Philosophie, das in Brasilien eine lange Tradition hat, abgeschafft wird. In verschiedenen Weisen versuchen nicht angepasste Vertreter des Fachs, die Philosophie in Eigenständigkeit und mit akademischem Anspruch in den „bleiern Jahren“ der Diktatur weiterzuentwickeln – etwa als strukturalistisch ausgerichtete Kommentierung klassischer Texte, oder als der Soziologie nahestehende Kulturtheorie (Tendenzen, die an der USP in den Jahren der Diktatur wirksam sind). 1975 wird in Campinas das Zentrum für Logik und Epistemologie gegründet, das eine wichtige Rolle bei der Einführung der analytischen Philosophie in Brasilien spielt (schon zuvor hatte Newton C. da Costa an der Universität von Campinas wichtige Beiträge zur Entwicklung parakonsistenter Logiken entwickelt).

Das Ende der Militärdiktatur 1985 war somit für die Entwicklung der Philosophie in Brasilien in zweierlei Hinsichten ein bedeutsames Datum: zum einen, weil die philosophische Forschung und Lehre von der Überwachung und Reglementierung durch die Diktatur befreit wurde – und zum anderen, weil die Rolle der Philosophie in Gesellschaft und Bildungspolitik nun neu zu definieren war. Letzteres zeigt sich vor allem daran, dass schon bald der Ruf nach der Rückkehr der Philosophie in den Schulunterricht laut wurde. 2001 scheitert ein entsprechender Gesetzesvorschlag noch am Veto des damaligen Präsidenten Cardoso. Doch 2008, in der Regierungszeit Lula da Silvas, ist es endlich soweit: 47 Jahre, nachdem sie durch die Militärdiktatur von den Schulen verbannt worden war, kehrt die Philosophie wieder als reguläres Fach in den weiterführenden Schul-

unterricht zurück – wobei jetzt die Erwartung auf sie gerichtet ist, dass sie durch Anregung zu freier Reflexion und Debatte zum Prozess der Redemokratisierung des Landes beitragen kann.

Die Entwicklung der Philosophie an den Hochschulen seit Ende der Militärdiktatur ist durch rasantes Wachstum und durch inhaltliche Pluralisierung gekennzeichnet. Die Philosophie hatte in Brasilien seit der ersten Republik in unterschiedlichen Weisen, aber fast durchgängig, eine stark politische Funktion, und sicher kommt auch heute noch – vor allem in der studentischen Interessenslage – der politischen Philosophie eine wichtige Rolle zu (wobei Arendt, Foucault und Agamben gegenwärtig viel gelesene Autoren sind). Doch sind in der philosophischen Forschung Brasiliens heute alle systematischen Gebiete und historischen Epochen der Philosophie präsent, ebenso unterschiedliche philosophische Ausrichtungen wie Phänomenologie und analytische Philosophie. Auch die Institute sind in sich plural und suchen die Philosophie in ihrer Breite zu repräsentieren. Die vorherrschende Art des Studiums wie der Forschung ist dabei die immanente Interpretation bzw. Kommentierung von Autoren – vielleicht untergründig immer noch ein Einfluss der jesuitisch-neuscholastischen Aristoteleskommentierung, sicher aber der französischen Schule des Autorenkommentars. Insbesondere zu Descartes, Spinoza, Kant, Rousseau, Nietzsche, Husserl, Heidegger und Wittgenstein findet man unter brasilianischen Kollegen höchst kompetente Interpreten. Nur sehr selten werden dabei Bezüge zur eigenen philosophischen Tradition hergestellt. Das Vorherrschen einer immanent kommentierend-interpretativen Forschungsweise wird von manchen brasilianischen Kollegen als Hemmnis auf dem Weg zu einer eigenständigeren philosophischen Diskussion kritisiert. Dass die bereits erreichte philosophische Kompetenz sich in höherem Mass in kreative Debatten umsetzen möge, ist sicher ein wichtiges Desiderat in der gegenwärtigen Situation der Philosophie in Brasilien.

Das Wachstum und die inhaltliche Pluralisierung der philosophischen Institute seit den 80er-Jahren betrifft sowohl die Ebene der Graduierten- als auch der Postgraduiertenstudiengänge. Beide sind hinsichtlich ihrer Struktur und der Mittelzuweisung klar voneinander getrennt. Eine wesentliche Aufgabe der Graduiertenstudiengänge ist die Lehrerausbildung, die von den als „licenciatura“ bezeichneten Studiengängen wahrgenommen werden, während die als „bacharelado“ bezeichneten Studiengänge eher den Charakter des zweckfreien Bildungsstudiums haben. An den Bundesuniversitäten, die neben den Landes- und Privatuniversitäten einen wichtigen Teil der brasilianischen Hochschullandschaft darstellen, hat sich auf Graduiertenbene dank des 2007 in Kraft getretenen Regierungsprogramms „REUNI“ die Zahl der Professoren und der Studiengänge in den letzten fünf Jahren nahezu verdoppelt. Bei derart explosionsartigem Wachstum

hatte der wissenschaftliche Nachwuchs auch in der Philosophie hervorragende Aussichten, und manchmal war es für die Berufungskommissionen schwer, überhaupt geeignete Bewerber zu finden. Nicht wenige philosophische Institute haben heute etwa zwanzig festangestellte Professoren, einige sind sogar deutlich größer (wobei hinzuzufügen ist, dass Lehre und Betreuung von Studenten ausschliesslich durch Professoren wahrgenommen werden – es fehlt also das Heer der Assistenten, Privatdozenten und Lehrbeauftragten, ohne das die deutschen philosophischen Institute bei ihrer relativ geringen Zahl von Professorenstellen wohl kaum funktionsfähig wären).

Ziel des forcierten Wachstums der Studiengänge ist es, den in Brasilien immer noch sehr niedrigen Akademikeranteil zu steigern. Dies wird freilich nur möglich sein, wenn zukünftig auch der Anteil der studierfähigen Schulabgänger in einer Generation zunimmt – was leider nicht in ausreichendem Maße der Fall ist. Insbesondere Absolventen öffentlicher Schulen haben immer noch geringe Chancen, die Aufnahmeprüfung einer Universität zu bestehen. Um für bisher ausgeschlossene Schichten die Universitäten zugänglich zu machen, geht Brasilien den Weg der Quotenpolitik – schon bald sollen an den Bundesuniversitäten 50 % der Studienplätze an Abgänger öffentlicher Schulen, Afrikanisch- und Indianerstämmige vergeben werden. Für die Professoren ergibt sich hieraus in noch höherem Maße als bisher die Herausforderung, Studenten zu unterrichten, die höchst unterschiedliche Bildungsvoraussetzungen mitbringen.

Während jedes philosophische Institut Graduiertenstudiengänge bietet, muss man sich einen Postgraduiertenstudiengang (Magister oder Promotion) sozusagen „verdienen“. Für die Anerkennung und periodisch alle drei Jahre durch schlichte Benotung erfolgende Evaluierung der Studiengänge ist die Bundesinstitution „CAPES“ zuständig. Die wissenschaftliche Produktion der Professoren und Studenten ist entscheidend für das Evaluierungsergebnis, wobei ein für jeden Fachbereich erstellter Zeitschriftenqualis ein wichtiges Instrument der Bewertung der Publikationen darstellt. Die Professoren eines Instituts gehören nicht automatisch zu dessen Postgraduiertenprogramm, sondern werden nach an den Anforderungen der Evaluierung orientierten Kriterien akkreditiert. Auch für die Magister- und Promotionsprüfungen gelten bundesweit festgelegte Standards. Die Abschlussarbeit muss öffentlich und unter Beteiligung externer Kommissionsmitglieder verteidigt werden. Bei der Ausdehnung des Landes bedeutet dies, dass Professoren, die auf Postgraduiertenebene tätig sind, nicht selten hunderte von Kilometern zurücklegen, um an der Verteidigung einer Magisterarbeit teilzunehmen.

Magister- und Promotionsstudiengänge in Philosophie gibt es in Brasilien seit den 70er-Jahren. Heute sind es landesweit 42, wobei sich die grosse Mehrheit (73 %) auf den Süden und Südosten des Landes konzentriert. Hier zeigt sich die große regionale Ungleichheit, die neben der sozialen Ungleichheit das Land cha-



rakterisiert. Die zentralisierte Regulierung und Evaluierung der Postgraduiertenstudiengänge hat sicher zu dem in den letzten Jahren in Brasilien zu beobachtenden quantitativen und qualitativen Wachstum der Publikationen auf dem Gebiet der Philosophie wesentlich beigetragen. Man mag aber auch fragen, ob sie nicht ihrerseits zu Fehlentwicklungen führt. So gibt es inzwischen ca. 220 im erwähnten Qualis erfasste brasilianische Fachzeitschriften auf dem Gebiet der Philosophie, die meisten davon online zugänglich. Der evaluierungsbedingten Überflutung mit periodisch erscheinenden Fachzeitschriften steht auf der anderen Seite eine Entwertung der Buchveröffentlichung gegenüber – bis heute gibt es keine klaren Kriterien für deren Evaluierung, ein Folge des Umstands, dass die Bewertungskriterien primär im Blick auf die Naturwissenschaften formuliert wurden. Die Probleme der Evaluierung kritisch zu diskutieren, und allgemein als Repräsentant der Professoren der Postgraduiertenstudiengänge in Philosophie aufzutreten, obliegt deren Assoziation, der „ANPOF“. Sie organisiert jedes zweite Jahr einen Kongress, der als Forum der Diskussion über die Lage der Philosophie in Brasilien fungiert und zugleich Professoren und Studenten aller Magister- und Promotionsstudiengänge die Gelegenheit gibt, Ergebnisse ihrer aktuellen Forschung vorzutragen und in Arbeitsgruppen zu diskutieren. Über 2000 Vorträge sind es zuletzt gewesen, Tendenz steigend.

Betrachtet man sie in ihrem historischen Kontext, so muss man die gegenwärtige Situation der Philosophie in Brasilien als einmalig günstig und aussichtsreich ansehen. In einem noch in der Neuzeit lange anhaltenden Prozess musste sie sich von einer der Theologie dienenden Rolle befreien. Im 20. Jahrhundert und bis in dessen 80er-Jahre hat sie unter der Befangenheit durch diktatorische politische Verhältnisse gelitten. Sie hat eine lange und sehr spät überwundene voruniversitäre Phase durchlaufen, an die brasilianische Fachkollegen nur selten anknüpfen, ja, die oft geradezu verschämt beiseite geschoben wird. Heute ist die Philosophie in Brasilien als fester Bestandteil der öffentlichen und privaten Universitäten des Landes in einem Prozess der Pluralisierung und qualitativen Konsolidierung begriffen, der ihr bisher nicht möglich war. Zugleich steht sie vor großen Herausforderungen, sofern sie zugleich in die Spannungen und Veränderungsprozesse einbezogen ist, die Brasilien derzeit charakterisieren. Sie ist gleichsam blinder Passagier einer vor allem auf die Naturwissenschaften abzielenden, zentralisierten Wissenschaftspolitik und soll hier eine Forschungstätigkeit entwickeln, die sich nach internationalen Standards der wissenschaftlichen Produktion bewerten lässt; zugleich soll sie die ihr zuge dachte Aufgabe in einem Schul- und Hochschulwesen erfüllen, das zunehmend gesellschaftlichen Aufgaben wie der Demokratisierung des Landes und der Überwindung der immer noch sehr großen sozialen (und damit auch bildungsmäßigen) Ungleichheit dient. Auch andere relevante kulturelle Faktoren ändern sich: Die Beziehung der Philo-

sophie zur Religion etwa hat sich im Zuge der starken, aus den USA kommenden „Protestantisierung“ des einst so katholischen Landes deutlich gewandelt. Die Philosophie hat in Brasilien also nicht nur akademisch noch aufzuholen, sie hat sich auch zu behaupten und weiterzuentwickeln im Zusammenhang der eigentümlichen Dynamik des Landes, die durch Bezeichnungen wie „Schwellen-“ oder „BRIC-Land“ letztlich nur sehr unzureichend beschrieben ist.

Als ich – zunächst als Gastprofessor – vor zehn Jahren nach Brasilien kam, wusste ich noch sehr wenig von der beschriebenen Situation der Philosophie an den brasilianischen Universitäten. So abenteuerlich wie erwartet (oder befürchtet) wurde der Neuanfang in Brasilien für mich nicht. Dass ich mich schon bald auf eine Stelle für „Kant und Deutschen Idealismus“ erfolgreich bewerben und damit auf meinem Forschungsgebiet weiterarbeiten konnte, war eine positive Überraschung. Die größte Hürde für deutsche PhilosophInnen, die sich in Brasilien bewerben wollen, dürfte die Sprachbarriere sein, da die Bewerbung ausschließlich in portugiesischer Sprache erfolgen kann. Andere Sprachen wie das international üblich gewordene Englisch haben in den Lehrbetrieb bis heute auch kaum Eingang gefunden. Wer die Hürden überwindet, wird aber auch sehr schnell umstandslos akzeptiert und unterstützt – hier zeigt sich die in dieser Hinsicht unkomplizierte Mentalität eines Landes mit langer Einwanderungstradition.

Hinsichtlich der Arbeitsbedingungen sei aber auch ein negativer Aspekt erwähnt: Die Universitätsbibliotheken sind für Forschungszwecke in der Regel sehr unzulänglich ausgestattet, woran sich auch gegenwärtig nichts zu ändern scheint – ein Handicap für die Geisteswissenschaftler der brasilianischen Universitäten. Wenn dieses Defizit auch durch die Möglichkeiten der Literaturbeschaffung über das Internet inzwischen wenigstens gemildert wird, ist es für brasilianische Philosophen oft immer noch unerlässlich, für „bibliographische Forschung“ ins Ausland zu reisen. Sicher ist in dieser Hinsicht manches besser geworden, doch ist bisweilen zu bemerken, dass der Gedanke des Forschungsauftrags der Universitäten selbst unter Professoren noch nicht allseits anerkannt ist (worin sicher die Tatsache nachwirkt, dass bis in die 20er-Jahre die höheren Bildungseinrichtungen ausschließlich berufsausbildenden Charakter hatten). Während meiner Amtszeit als Leiter des Postgraduierten-Studiengangs für Philosophie an meiner Universität konnte ich die Auseinandersetzungen um das Universitätsverständnis sozusagen von innen kennenlernen. Die Philosophie ist hierbei nicht nur eine Randfigur (was sicher kein brasilianisches Spezifikum darstellt), sondern muss auch ihr internationalisiertes, auf Diskussion und Forschung angelegtes Profil gegen mitunter ziemlich schulmäßige oder technokratische Vorstellungen der Universität verteidigen.

Damit schließe ich meinen Brief. Ich hoffe, es ist mir gelungen, Ihnen einen Einblick in die Geschichte und gegenwärtige Situation der Philosophie in Brasilien zu geben und vielleicht auch Interesse für deren weitere Entwicklung zu wecken.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr Christian Klotz

## Briefe über Philosophie weltweit

# Ein anderer Blick auf das Ganze: China, Indien und der Westen

DOI 10.1515/dzph-2015-0078

Der Brief aus China führt uns als erster Brief offensiv in ein grundlegend anderes Bild von der gegenwärtigen philosophischen Gesamtlage ein, als wir dies im Horizont der westlichen Philosophie und deren Export über den Globus gewohnt sind. Wir erfahren von einer wichtigen und hochgradig kreativen Achse des philosophischen Dialogs, nämlich jener von Indien nach China. Philosophie in China zu betreiben heißt, chinesische *und* indische *und* natürlich auch europäisch-nordamerikanische Philosophie zu betreiben. Im Unterschied zu vielen anderen Ländern der Welt scheint die gegenwärtige Philosophie in China also auf drei Säulen zu ruhen. Dem muss im institutionellen Alltag der akademischen Philosophie auch Rechnung getragen werden, sodass zu einem „richtigen“ philosophischen Hochschulinstitut Professuren zur chinesischen, zur indischen und zur westlichen Philosophie gehören.

Der Verfasser unseres Briefes thematisiert die Situation in China sehr stark von seiner eigenen philosophischen Expertise her, nämlich der für indische Logik. Für europäische Ohren erscheint dies ein derartig spezialisiertes, böseartig gesagt abseitiges Gebiet zu sein, dass sich die Frage erheben mag: Kann uns das einen repräsentativen Einblick in das Philosophieren in China geben? Unser Eindruck ist: ja; und zwar aus folgenden Gründen: Einige Vertreter der philosophischen Disziplin der Logik scheinen schon seit längerem eine bemerkenswerte Offenheit vor allem für indische Traditionen im allgemeinen und für buddhistische Traditionen im besonderen zu haben. Dies hat sich z. B. am Münchner Institut für Logik und Wissenschaftstheorie in den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts gezeigt,<sup>1</sup> bei einigen Vertretern der Erlanger „dialogischen Logik“, die Studien zur indischen Philosophie und Logik vorgelegt haben<sup>2</sup> und gegenwärtig insbesondere bei

---

<sup>1</sup> Vgl. Blau (1992) u. Varga von Kibéd (1990).

<sup>2</sup> Vgl. Lorenz (1998).

dem mittlerweile intensiv diskutierten Logiker Graham Priest, der den Bezügen zur asiatischen Philosophie und Logik aus sachlichen Gründen ausführlich nachgeht<sup>3</sup>. Gemessen an diesen Arbeiten scheint die Logik geradezu eine Brücke zwischen den philosophischen Kulturen zu sein. Wir können uns also getrost vom Verfasser unseres Briefs, Eberhard Guhe, an die Hand nehmen lassen.

Das philosophische Klima in China wird uns als lebendiger Ort für jemanden präsentiert, der sich für indische Philosophie interessiert. Die Situation in Deutschland wird dagegen als eine dargestellt, die fast zur Migration zwingt, denn in der akademischen Philosophie in Deutschland wird die indische Philosophie nur von wenigen Ausnahmepersonlichkeiten rezipiert, und die Indologie ist mehrheitlich rein philologisch an indischer Philosophie interessiert, nicht an deren sachlichem Beitrag zu Feldern der Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes oder, wie im Falle des Verfassers unseres Briefes, zur Logik. Wir erfahren also hier von einer intellektuellen Migration, deren Grund eine Lücke im deutschen Philosophieverständnis ist. Dabei handelt es sich zudem nicht um eine Forschungslücke, die sich leicht schließen ließe, sondern um eine Lücke, die uns systematisch und mit viel historischer Mühe geradezu erzeugt worden zu sein scheint.

Dieses historische Erbe Europas, das unsere Einstellungen zu anderen philosophischen Traditionen immer noch in hohem Maße prägt, wird in einigen neueren Forschungen kritisch rekonstruiert. Wir wollen an dieser Stelle darauf verweisen, weil uns hierdurch die historischen Konstellationen deutlich werden können, durch die einige intellektuelle Migrationen erzwungen werden. Einige von uns wissen von dem Interesse, das zum Beispiel Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff der chinesischen Philosophie gegenüber entwickelt hatten. Die intensive Übersetzungstätigkeit des Jesuiten François Noël, der chinesische Klassiker wie Menzius und Konfuzius ins Lateinische übertrug (erschieden 1711 in Prag), ermöglichte dem gebildeten Publikum einen Zugang zu Kerntexten des chinesischen Denkens. Einer der Anziehungspunkte, wie in Wolffs berühmter Rede von der praktischen Philosophie der Chinesen deutlich wird, ist die Möglichkeit, eine Ethik zu entwerfen, die keinen Gottesbegriff braucht. An der Übersetzung Noëls zeigt sich, wie eine Rezeptionsbewegung ins Rollen gerät, die sich die praktische Philosophie Chinas mit Hilfe aristotelisierender Mittel zu erschließen versucht.<sup>4</sup> Diese beginnende Intensivierung der Verflechtung chinesischen und europäischen Denkens rief erhebliche Gegenkräfte hervor. Die Vertreibung

<sup>3</sup> Vgl. Priest (2014) u. ders. (2008).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Jäger (2012), insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Himmels bei Noël (ebd., 181–184).

Wolffs aus Halle aus religiösen und politischen Gründen ist bekannt. Weniger bekannt sind die Gründe für die systematische Ausgrenzung der chinesischen Philosophie (wie auch anderer außereuropäischer Philosophien wie der indischen, die zuerst in den *Acta Philosophorum* durch Christoph August Heumann in den Jahren 1715–1720 thematisiert wurden). In der von Heumann beeinflussten und hochgradig wirksam gewordenen Philosophiegeschichte von Jacob Brucker wird ab den 1730er-Jahren geradezu ein intellektueller Feldzug gegen die Rezeption chinesischer (wie auch hermetischer) Philosophie geführt – mit dem Ziel, durch den Nachweis von deren Minderwertigkeit eine „Philosophiegeschichte“ zu konstruieren, die die „Philosophie“ ausschließlich als Errungenschaft der europäischen Tradition erscheinen lässt.<sup>5</sup> Ein Brief wie der von Eberhard Guhe ist eines der vielen Dokumente dafür, dass dies nachhaltig gelungen ist. Es ist Zeit, dieses historische Erbe kritisch zu reflektieren und uns auf einen anderen Blick auf das Ganze einzulassen.

## Literatur

- Blau, U. (1992), Cantor und Nāgārjuna, in: *Dialectica* 46, 297–311.
- Jäger, H. (2012), Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der Aufklärung, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 37.2, 165–189.
- Lorenz, K. (1998), *Indische Denker*, München.
- Priest, G. (2008), *Jaina Logic: a Contemporary Perspective*, in: *History and Philosophy of Logic* 29.3, 263–278.
- Priest, G. (2014), *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford.
- Varga von Kibéd, M. (1990), *Negation in der modernen und buddhistischen Logik*, in: *Synthesis Philosophica* 10.2, 581–592.
- Wimmer, F. W. (1990), *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* 1, Wien.

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu Wimmer (1990). Mit den Mechanismen des Ausschlusses außereuropäischer Philosophie aus der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung beschäftigt sich derzeit Axel Rüdiger im Rahmen des Forschungsprojektes „Die Darstellung und Beurteilung der chinesischen Philosophie in der Philosophiegeschichtsschreibung der Frühaufklärung“ (Universität Hildesheim/Thyssen-Stiftung).

## Eberhard Guhe\*

# Brief aus Shanghai

DOI 10.1515/dzph-2015-0079

**Abstract:** In the present letter from Shanghai the German indologist and logician Eberhard Guhe writes about his situation as an associate professor at Fudan University/Shanghai. The School of Philosophy, where he teaches Sanskrit, modern logic and Indian philosophy, appears to be an ideal place for him to pursue his interdisciplinary interests in the realm of Indian and modern logic. He is particularly impressed by the students' commitment to his Sanskrit classes, something which one hardly experiences in Germany anymore. Moreover, he enjoys the international atmosphere at the university, the moderate teaching obligations and the advantage of being largely exempted from administrative agenda.

**Keywords:** Indology, logic, Indian philosophy, teaching in China

Liebe Leserin, lieber Leser!

Kennen Sie Ji Xianlin? Vermutlich eher nicht. Er ist vor fünf Jahren in hohem Alter verstorben und in China noch immer allseits bekannt. Wenn Sie in Shanghai einen beliebigen Passanten oder Restaurantbesucher nach Ji Xianlin fragen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, daß der betreffenden Person der Name geläufig ist. Aber Ji Xianlin war nicht etwa ein Popstar oder Politiker, sondern ein sehr angesehener Professor. Viele hier wissen überdies, daß er in der Zeit des zweiten Weltkriegs in Deutschland in Indologie promoviert hat. Nicht zuletzt durch seine Popularität ist das Fach Indologie (chinesisch: „Indu Xue“) vielen Leuten in China durchaus ein Begriff und man weiß auch, daß Indologen sich mit dem Sanskrit (chinesisch: „Fan“) beschäftigen, der Sprache, deren Erforschung sich Professor Ji gewidmet hatte. Der Grund für Jis Berühmtheit liegt natürlich nicht in seinen wissenschaftlichen Arbeiten, die lediglich einem Fachpublikum zugänglich sind. Große Resonanz fanden und finden in China seine autobiographischen Werke über seine Zeit in Deutschland und über die Zeit der Kulturrevolution, als er unter schwierigen Bedingungen versuchte, seine indologischen Forschungen in China fortzusetzen. Jis kritischer Umgang mit den politischen Umwälzungen der damaligen Zeit haben ihm den Ruf einer moralischen Autorität eingetragen.

---

\*Kontakt: Eberhard Guhe, Fudan University, School of Philosophy, 220 Handan Road, Yangpu District, Shanghai 200433, China, guhe@fudan.edu.cn

Der frühere chinesische Premierminister Wen Jiabao betrachtet ihn sogar als seinen Mentor.

Während Ji Xianlin der Indologie insgesamt in China zu großem Ansehen verholfen hat, ist es dem buddhistischen Mönch Xuanzang (603–664 u. Z.) zu verdanken, daß mein Spezialgebiet innerhalb der Indologie, die indische Philosophie (noch spezieller: die indische Logik), hierzulande besondere Wertschätzung genießt. Xuanzang reiste nach Indien, um im Tempel von Nālanda indische Philosophie zu studieren. Dabei wandte er sich insbesondere dem Yogācāra-Buddhismus zu und wurde nach seiner Rückkehr nach China zu einem der einflußreichsten Vertreter der chinesischen Rezeption der buddhistischen Logik (chinesisch: Yinming). Als Held des während der Ming-Dynastie von Wu Cheng'en verfaßten Romans *Die Reise nach dem Westen* gelangte er zu großer Berühmtheit. Auf diesen Roman gründen sich zahllose moderne Adaptionen wie z. B. Filme, Comics und Computerspiele. Chinesische Logiker(innen) haben im allgemeinen zumindest schon einmal von „Yinming“ gehört, auch ohne vielleicht im einzelnen sagen zu können, um welche Art von Logik es sich dabei handelt. Als Forschungsgegenstand wird Yinming in China beachtliche Bedeutung beigemessen. Als ich den aus Deutschland stammenden Oxforder Logiker Volker Halbach hier in Shanghai traf, bemerkte er mir gegenüber, noch nie zuvor in einem Land gewesen zu sein, in dem so viele Leute von indischer Logik sprächen wie in China. Ich habe Ji Xianlin und Xuanzang als Wegbereiter meiner Interessengebiete also viel zu verdanken.

Fragt man hingegen in Deutschland einen beliebigen Passanten oder Restaurantbesucher, was Indologie ist, spielt sich immer das gleiche Szenario ab: Zuerst glaubt die betreffende Person, sich verhöhrt zu haben und fragt zurück: „Was, Indologie?“ Dann erklärt man, daß Indologie die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Kultur Indiens ist und nichts mit der Kultur der Indios, der Ureinwohner von Süd- und Mittelamerika, zu tun hat. Die befragte Person kann dann meist keinen Sinn darin erkennen, daß man so etwas überhaupt studiert, und fragt daher weiter: „Und was fängt man damit an?“ Wenn die Frage auf berufliche Perspektiven abzielt, trifft sie Indologie-Studierende natürlich ins Mark, zumal die miserablen Berufsaussichten für Absolvent(inn)en geisteswissenschaftlicher Studienrichtungen im Falle der Indologie ganz besonders düster sind. Immer mehr Institute wurden in Deutschland in jüngster Zeit geschlossen, und eine Indologie oder etwas Vergleichbares gibt es nur in wenigen anderen Ländern. Meist sind es dann Elite-Universitäten (wie Oxford oder Harvard), die sich den Luxus leisten, ein Orchideenfach mit einer bedeutenden wissenschaftlichen Tradition am Leben zu erhalten.

Als Indologe kann ich von diesen Schwierigkeiten durchaus ein Lied singen. Was die Lage in meinem Fall noch verschlimmert, ist die Tatsache, daß mein



Forschungsgebiet, die indische Philosophie, nicht unbedingt zu den liebsten Kindern der Indologie zählt. Dennoch ist dies ganz sicher ein ideales Betätigungsfeld für Leute, die Lust haben, abseits ausgetretener Pfade Philosophie auf hohem intellektuellen Niveau zu betreiben, und gleichzeitig auch die Herausforderungen der philologischen Erschließung der zumeist auf Sanskrit verfaßten Primärquellen nicht scheuen. Leider konnte sich im deutschsprachigen Raum bisher nur die philologische Erforschung der indischen Philosophie etablieren, und sie ist weitgehend eine Domäne der Indologie geblieben. Einige wenige Philosophen, die auch über das nötige sprachliche Rüstzeug verfügen, um die einschlägigen Originalquellen zu studieren, findet man z. B. in den USA und in England. In Indien ist es um die Förderung der Geisteswissenschaften insgesamt schlecht bestellt und deshalb gibt es dort kaum noch kompetente Experten für indische Philosophie.

Wie sieht es nun in China aus? Seit fünf Jahren bin ich als Associate Professor am Philosophie-Department der Fudan University in Shanghai angestellt. Der Wechsel von einer rein philologisch orientierten wissenschaftlichen Mitarbeiterstelle an einem deutschen Institut für Indologie auf eine Philosophie-Professur an einer chinesischen Universität war für mich keineswegs mit einer schmerzlichen Verlagerung meines Interessenschwerpunkts verbunden. Im Gegenteil: Ich unterrichte hier auch weiterhin Sanskrit, kann im Bereich „indische Philosophie“ viel mehr machen, als heutzutage normalerweise an einem Indologie-Institut möglich ist, und ich unterrichte auch moderne Logik auf sehr hohem Niveau, was hervorragend zu meinem Hauptforschungsgebiet, der indischen Logik, paßt. Wäre ich ein reiner Philologe, hätte ich sicher nicht so viel Freude an meiner Stelle, als reiner Philosoph vermutlich auch nicht, wie ich unten noch weiter ausführen werde. Aber dadurch, daß ich in Forschung und Lehre gerne interdisziplinär arbeite, habe ich hier nach meinen bisherigen Erfahrungen bessere Entfaltungsmöglichkeiten als in Deutschland. Lehr- und Forschungstätigkeit gehen bei mir nahtlos ineinander über und verteilen sich auf drei Bereiche, auf die ich im folgenden in den Abschnitten 1a bis 1c näher eingehen werde. In Abschnitt 2 werde ich über meine Situation als Deutscher an einer chinesischen Universität im allgemeinen berichten und auch einen Eindruck von den hiesigen Lebensverhältnissen vermitteln.

1a) Die Sanskrit-Kurse, die ich im Rahmen meines Lehrdeputats als Lehrveranstaltungen für Hörer aller Fakultäten anbiete, sind sicherlich *das* Highlight meiner Lehrtätigkeit an der Fudan University. Die Kurse sind zwar klein (maximal fünf Teilnehmer/innen), aber die Studierenden sind ausnahmslos hervorragend und mit vollem Elan bei der Sache. Während es in Deutschland immer schwieriger wird, die Grundzüge der Sanskrit-Grammatik zu vermitteln und Grammatik insgesamt als rotes Tuch betrachtet wird, hängen die chinesischen Studierenden förm-

lich an meinen Lippen, wenn ich über Sanskrit-Grammatik doziere. Sie nehmen regelmäßig am Unterricht teil und kommen immer vorbereitet zu den Sitzungen. Da allerdings bei den meisten linguistische oder philologische Interessen im Vordergrund stehen, empfehle ich ihnen, nach ihrem BA- oder MA-Abschluß nach Deutschland zu gehen und in Indologie oder Indogermanistik einen MA zu absolvieren oder zu promovieren. An den wenigen Instituten für diese Fächer, die es noch gibt, ist man aufgrund des reichhaltigeren Lehrangebots und der hervorragend ausgestatteten Bibliotheken besser aufgehoben. Außerdem kommen einem der Studienabschluß von einer deutschen Universität und die damit verbundene Auslandserfahrung später bei der Stellensuche zugute. Leider kann ich den wissenschaftlichen Nachwuchs so nur bis zu einem gewissen Punkt begleiten. Immerhin komme ich hier aber noch in den Genuß, Sanskrit-Lektürepräsentationen auf sehr hohem Niveau anzubieten, was an deutschen Indologie-Instituten teilweise schon fast nicht mehr möglich ist, zumal vielerorts der Schwerpunkt in der Lehre von der klassischen auf die moderne Indologie verlagert worden ist. Ich lese hier mit den Studierenden sowohl anspruchsvolle schöngestige Werke wie z. B. „Abhijñānaśākuntala“ oder „Gītāgovinda“, als auch schwierige philosophische Texte, sogar aus dem Bereich des Navya-Nyāya. Ein Harvard-Absolvent, der dort zur Zeit auch promoviert und an einer Dissertation im Bereich indische Philosophie schreibt, war letztes Semester zu Gast in Shanghai und hat auch an meinem Kurs „Sanskrit IV“ teilgenommen. Hinterher versicherte er mir, daß das Niveau in meinem Kurs durchaus dem der Sanskrit-Lektürepräsentationen in Harvard entspreche. Die beachtliche Qualität der Sanskrit-Ausbildung an der Fudan University liegt sicher auch an der hervorragenden Zusammenarbeit mit einem chinesischen Kollegen, der in München in Indologie promoviert hat und am Department of Advanced Humanistic Studies der Fudan University als Associate Professor tätig ist. Er unterrichtet zumeist die Anfängerkurse „Sanskrit I“ und „Sanskrit II“, so daß ich mich zusammen mit den Studierenden, die bei ihm bereits Sanskrit gelernt haben, in meinen Kursen „Sanskrit III“ und „Sanskrit IV“ der Lektüre widmen kann.

1b) Aufgrund des buddhistischen Einflusses auf die chinesische Kultur wird indische Philosophie hier nicht als Fremdkörper betrachtet. Das Interesse ist zwar bedeutend geringer als das Interesse an westlicher oder chinesischer Philosophie, aber die Philosophie ist hier klassischerweise in drei Bereiche unterteilt, nämlich chinesische, westliche und indische Philosophie, d. h., sie wird kulturspezifisch aufgegliedert. Diese Unterteilung ist heute teilweise zugunsten der im Westen üblichen Unterteilung in Sachgebiete (Logik, praktische Philosophie etc.) aufgegeben worden. Es gibt aber bei uns u. a. auch den Arbeitsbereich „Foreign Philosophy“, dem ich zugeordnet bin, und in dem sowohl indische als auch westliche Philosophie vertreten sind. Deshalb ist man als Experte für indische

Philosophie in der glücklichen Lage, so etwas überhaupt an einem Philosophie-Department lehren zu können.

Als Lehrmaterial verwende ich in meinen Kursen zur indischen Philosophie englischsprachige Sekundärliteratur, die sich auch an ein philosophisches Fachpublikum richtet, wie z. B. *Nāgārjuna's Madhyamaka* (J. Westerhoff, Oxford 2009), ein Buch, das in die Philosophie Nāgārjunas (ca. 2. Jh. u. Z.) und der von ihm begründeten buddhistischen Madhyamaka-Schule einführt. Sanskrit-Kenntnisse werden nicht vorausgesetzt, auch kein Hintergrundwissen in indischer Philosophie, wohl aber die Bereitschaft, sich in eine Gedankenwelt zu vertiefen, die sich durch hohe Komplexität und große analytische Strenge auszeichnet.

Außer mir unterrichtet hier noch ein weiterer Kollege als Associate Professor indische Philosophie – und zwar mit dem Schwerpunkt buddhistische Philosophie. Ferner gibt es am Department of Chinese Classics einen Experten für die Rezeption der buddhistischen Logik in China. In der Regel betreue ich mit beiden Kollegen gemeinsam Studierende, die sich auf indische Philosophie spezialisieren möchten. Darunter gibt es auch einige (zumeist chinesische) PhD-Kandidat(inn)en.

Die Teilnehmer(innen) in meinen Kursen zur indischen Philosophie kommen aber überwiegend aus dem Ausland und studieren am Philosophy-Department als Austauschstudierende oder im Rahmen des „Foreign Master Degree“-Programms, das sich seit seiner Einführung vor wenigen Jahren gut entwickelt. Wer im Rahmen dieses Programms hier studiert, wird für die Dauer eines kompletten Philosophie-Master-Studiums mit einem großzügigen Stipendium finanziell unterstützt. Chinesisch-Kenntnisse sind keine Voraussetzung, um aufgenommen zu werden. Das Pensum an Lehrveranstaltungen kann mit auf Englisch unterrichteten Kursen des Philosophie-Departments abgedeckt werden. Verpflichtend ist ferner der Besuch von moderaten Chinesisch-Einführungskursen. Da meine Kurse in dieses Programm integriert sind, habe ich teilweise auch gute Studierende aus dem Ausland (insbesondere aus USA und UK) in meinen Veranstaltungen zur indischen Philosophie. Meist richtet sich deren Interesse zwar eher auf die chinesische Philosophie, und sie spezialisieren sich auch bei der Wahl des Themas ihrer MA-Examensarbeit in diesem Bereich. Als Teilnehmer(innen) meiner Kurse sind sie mir wegen ihrer Diskussionsfreudigkeit dennoch sehr willkommen.

1c) Schon vor meinem Eintreffen an der Fudan University wurde dort moderne Logik unterrichtet. Es gibt – ähnlich wie an deutschen Universitäten – einen Pflichtkurs für alle Philosophiestudierenden, in dem auf relativ niedrigem Niveau Grundkenntnisse der formalen Logik vermittelt werden. Wer sich auf Logik spezialisieren will, muß zudem einen Kurs „First-Order Logic“ besuchen, der durchaus auf dem Niveau von Logikkursen im Fach Mathematik angesiedelt

ist. Als Lehrbuch wird *A Mathematical Introduction to Logic* (H. B. Enderdon, San Diego 2001) verwendet. In China hat sich die mathematische Logik nicht als Spezialdisziplin innerhalb der Mathematik etabliert. Es sind hierzulande vor allem die Philosoph(inn)en und Informatiker(innen), die diesen Bereich abdecken. Da man an der Fudan University in meinen Bewerbungsunterlagen gesehen hatte, daß ich mich im Studium ziemlich viel mit Logik beschäftigt habe, wurde ich gebeten, auch den Kurs „First-Order Logic“ sowie Modallogik zu unterrichten. Trotz meiner intensiven Beschäftigung mit Logik im Studium hatte ich zuvor noch nie Logik unterrichtet und mußte mich erstmal einarbeiten. Es hat sich aber gelohnt, denn durch diese Tätigkeit habe ich auch neue Impulse für meine Beschäftigung mit indischer Logik bekommen. Vielen meiner Kolleg(inn)en, die ebenfalls im Bereich „indische Logik“ forschen, fehlt dieser enge Bezug zur Logik in der Lehre, und sie haben daher meist keinen Blick für die wirklich interessanten Zusammenhänge zwischen indischer und moderner Logik. Soweit sie überhaupt interdisziplinär arbeiten, decken sie oft nur triviale Querverbindungen auf. Dadurch, daß ich mich hier in Forschung und Lehre auch als Logiker betätige, fällt es mir sicher leichter, mit anderen Logikern zu kommunizieren und sie für die indische Logik zu interessieren.

Andererseits kostet es mich durchaus einige Mühe, meine eigene Begeisterung für moderne Logik auf die Studierenden zu übertragen. Ein paar sehr gute Logiker(innen) hatte ich zwar in meinen Kursen, aber überwiegend stößt die moderne Logik in China doch auf Unverständnis. Ich erlebe hier eine große Diskrepanz zu den Sanskrit-Kursen, in denen alle Studierenden den Lehrstoff mit großer Selbstverständlichkeit aufnehmen, während die Teilnehmer(innen) meiner Logikkurse, die sich eigentlich an Fortgeschrittene richten, schon an den einfachsten Dingen scheitern. Meine drei Kollegen am Department, die ebenfalls moderne Logik lehren, berichten von ähnlichen Erfahrungen. Zuweilen sind aber Mathematik- und Informatik-Studierende in meinen Kursen in der Überzahl, und dann läuft der Unterricht deutlich lockerer ab.

Wie ich gehört habe, liegt der Grund dafür, daß sich Philosophie-Studierende in China mit moderner Logik eher schwertun, teilweise im chinesischen Schulsystem, das Begabungen einseitig fördert. Es gibt somit eine tiefe Kluft zwischen mathematisch-naturwissenschaftlich begabten Schüler(inne)n und solchen, die eher literarische Interessen haben. Aus der letzteren Gruppe rekrutieren sich klassischerweise in China die Philosophiestudierenden. Moderne Logik oder Strömungen wie die analytische Philosophie, die einen starken Bezug zur modernen Logik haben, meiden sie eher. Bevorzugt wird eine rein geisteswissenschaftliche Philosophie, und die Universitäten kommen diesen Vorlieben mit entsprechenden Schwerpunktbildungen entgegen. Kant, Hegel und Marx gelten als große Autoritäten, ebenso Heidegger und französische Phi-

losophen wie Sartre und vor allem Foucault. Unter den lebenden Philosophen wird Habermas besonders geschätzt. Daher habe ich oben erwähnt, daß es für einen reinen Philosophen (zumindest analytischer Provenienz) womöglich nicht die Erfüllung ist, in China zu lehren. Die Fudan University bemüht sich jedoch immerhin, an dieser Situation etwas zu ändern. Es werden immer wieder bedeutende analytische Philosophen aus dem Ausland eingeladen, die hier Vorträge halten. Unter den Experten für analytische Philosophie am Department gibt es einige, die sich im Rahmen von längeren Forschungsaufenthalten im Ausland als Postdoktoranden an entsprechend ausgerichteten Departments sachkundig gemacht haben. Obwohl das Niveau an der Fudan University sicher nicht dem von erstklassigen Philosophie-Instituten in Deutschland, wie z. B. dem der Ludwig-Maximilians-Universität München, entspricht, ist man hier sehr bemüht, weiter aufzuholen.

2) Wie aus dem bisher Gesagten bereits hervorgeht, fühle ich mich an der Fudan University keineswegs isoliert oder vom westlichen Teil der wissenschaftlichen Welt abgeschnitten. Ich bin hier sehr nett aufgenommen worden und arbeite viel mit Kollegen zusammen, von denen manche im Westen ausgebildet wurden. Wir besuchen gemeinsam Konferenzen, koordinieren unsere Lehrtätigkeiten, betreuen gemeinsam Studierende und forschen auch im Rahmen von gemeinsam beantragten Projekten. Durch die vielen Gastwissenschaftler(innen) ist das wissenschaftliche Umfeld äußerst international. Ferner kommen immer mehr Studierende aus dem Ausland hierher, um Chinesisch zu lernen. Von dem „Foreign Master Degree“-Programm war bereits oben die Rede. Die Fudan University ist nicht zuletzt wegen ihres reizvollen Ambientes, den imposanten Gebäuden auf dem Campus und den großzügigen, gepflegten Parkanlagen zu einem attraktiven Ort für einen Forschungs- oder Studienaufenthalt geworden.

Auch im administrativen Bereich erweist sich die Universität als sehr international. Für wissenschaftliches Personal aus dem Ausland wird bestens gesorgt. Am Foreign Affairs Office stehen einem sehr hilfsbereite Ansprechpartner(innen) zur Verfügung, die ausgezeichnet Englisch sprechen. Am Philosophie-Department gibt es sogar eine Sekretärin, die in Deutschland studiert hat und perfekt Deutsch kann. Mit einigen meiner chinesischen Professoren-Kollegen, die in Deutschland oder der Schweiz studiert haben, unterhalte ich mich ebenfalls auf Deutsch.

Auf die Einhaltung internationaler Standards ist man auch bei der Fudan University Press bedacht, dem Verlag, bei dem ich kürzlich ein Buch über indische Logik auf Englisch publiziert habe. Die Lektorin, die mich betreut hat, ist absolut sattelfest im Englischen und hat mein Manuskript sehr gut lektoriert. Das Ergebnis kann sich wirklich sehen lassen. Das Druckbild ist gestochen scharf und der Einband sehr solide. Ein Nachteil ist lediglich, daß das Buch nur bei chine-

sischen Onlinebuchhändlern verzeichnet ist und außerhalb Chinas wohl kaum Verbreitung finden wird.

Gerade für jemanden, der längerfristig in Shanghai bleiben will, stellt sich natürlich die Frage, wie es um den Lebensstandard eines Professors in China im internationalen Vergleich bestellt ist. Das Gehalt ist sicher nicht üppig, aber ich kann gut davon leben, da die Universität mir eine schöne große Wohnung in unmittelbarer Nähe zur Universität zu einem ungewöhnlich niedrigen Mietpreis zur Verfügung gestellt hat. Einen etwas geringeren Verdienst nimmt man auch evtl. gerne in Kauf, da dafür das Lehrdeputat nicht so hoch ist wie das eines deutschen Professors. Aufgrund der gigantischen Größe des Departments (ca. sechzig Lehrende) braucht jede(r) einzelne nur vier Wochenstunden pro Semester zu unterrichten, sodaß viel Zeit für die eigene Forschung bleibt.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß meine insgesamt sehr positiven Erfahrungen in Shanghai sicher mit meiner besonderen wissenschaftlichen Ausrichtung zu tun haben. Als reiner Philosoph würde ich mich an einem der renommierten westlichen Philosophie-Institute wohler fühlen. Als reiner Indologe, der auf klassische Indologie spezialisiert ist, wäre man sicher lieber an einem der entsprechend ausgerichteten Indologie-Institute im deutschsprachigen Raum tätig, von denen es allerdings nicht mehr viele gibt. Die Fudan University ist hingegen ein sehr guter Ort für eine interdisziplinäre Beschäftigung mit indischer Philosophie, bei der Sanskrit und Logik in Forschung und Lehre eine herausragende Rolle spielen. Mir scheint dies genau das richtige Umfeld zu sein, um auf dem Gebiet der indischen Logik sowohl in philologischer als auch in logischer Hinsicht auf hohem Niveau arbeiten zu können.

Eberhard Guhe

## Briefe über Philosophie weltweit

# Griechenland und die Geschichte der Philosophie

DOI 10.1515/dzph-2016-0033

Ein Brief aus Griechenland über die Philosophie dort steht unter besonderem Erwartungsdruck. Der eine Grund dafür betrifft die Gegenwart und der andere die philosophische Tradition dieses Landes. Wir mögen uns in Bezug auf die Gegenwart fragen: Wie gehen die Philosophierenden in Griechenland mit der wirtschaftlichen Krise um?<sup>1</sup> Nicht zuletzt die engen intellektuellen Kontakte zwischen Griechenland und Deutschland führen zu einem besonderen Interesse an der Situation in Griechenland. Und obwohl natürlich völlig klar ist, dass das moderne Griechenland nichts mehr mit der attischen Polis gemein hat, stellt sich in Bezug auf die Tradition der Philosophie in Griechenland die Frage, wie sich Philosophierende in Griechenland zu dieser ins Verhältnis setzen.

Zu beiden Punkten nehmen die Briefschreiber deutlich und kritisch Stellung und vermitteln uns eine Fülle von Informationen über die institutionellen Bedingungen und deren geschichtliche Hintergründe.

Wie in allen Briefen bisher spiegeln sich auch hier in den Themen und Problemen des jeweiligen Landes grundlegende Fragen, die die Philosophie in Deutschland, in Europa und möglicherweise in der ganzen Welt betreffen. Briefe zu lesen heißt, Informationen aufzunehmen, sich an Einschätzungen zu reiben, aber auch solchen „Spiegelungsangeboten“ nachzugehen. Ein wichtiges dieser Angebote betrifft aus unserer Sicht das Bild des antiken Griechenland in der Geschichte der Philosophie überhaupt. Im Brief kritisieren die Autoren die „Ideologie der ungebrochenen Kontinuität zwischen dem antiken und dem modernen Griechenland“, die in Griechenland selbst lange Zeit problematisch gewirkt hat. Wir können dies zum Anlass nehmen und allgemeiner fragen:

---

1 Der Brief aus Griechenland ist vor der sogenannten „Flüchtlingskrise“ entstanden.

Welches Bild von Griechenland prägt das geschichtliche Selbstverständnis der europäischen Philosophie? Die Art, wie das Bild der altgriechischen Philosophie entworfen und verteidigt wird, sagt etwas über das Philosophieverständnis als solches aus. Das Bild von dem antiken Griechenland als Anfang der Geschichte der Philosophie bestimmt immer noch unser europäisches Philosophieverständnis. Wir wollen dazu einen der „Konstrukteure“ dieses Bildes zu Wort kommen lassen:

Die Entwicklung der Philosophie hat, wie manche behaupten, ihren Anfang bei den Barbaren genommen. So hatten die Perser ihre Magier, die Babylonier und Assyrer ihre Chaldäer, die Inder ihre Gymnosophisten, die Kelten und Gallier ihre sogenannten Druiden und Semnotheen, wie Aristoteles in seinem Buche *Magikos* und *Sotion* in dem dreiundzwanzigsten Buch seiner *Sukzession der Philosophen* (*Diadoche*) berichtet. [...] Indes man täuscht sich und legt fälschlich den Barbaren die Leistungen der Griechen bei; denn die Griechen waren es, die nicht nur mit der Philosophie, sondern mit der Bildung des Menschengeschlechts überhaupt den Anfang gemacht haben.<sup>2</sup>

Die Vorstellung vom Anfang der Philosophie in Griechenland wird in vielen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie vermutlich immer noch weitergegeben. Neuere Forschungen können helfen nachzuvollziehen, wie, wann und warum diese durch *Diogenes Laertius* und andere konstruiert wurde.<sup>3</sup> Diese Konstruktion richtete sich gegen die damalige selbstverständliche Überzeugung von der Weiterverarbeitung anderer philosophischer Einflüsse in der griechischen Philosophie, wie sie zum Beispiel in dieser Passage deutlich wird:

Woher, Platon, kannst du auf die Wahrheit hinweisen? Woher stammt die reiche Fülle von Worten, mit denen du die Gottesfurcht verkündigst? Weiser, sagt er, als diese sind der Barbaren Geschlechter. Ich kenne deine Lehrmeister, auch wenn du sie verheimlichen willst. Geometrie lernst du von den Ägyptern, Astronomie von den Babyloniern, die heilbringenden Zaubersprüche erhältst du von den Thrakern; viel haben dich auch die Assyrer gelehrt; die Gesetze aber, soweit sie wahr sind, und die Anschauung über Gott hast du von den Hebräern selbst gewonnen.<sup>4</sup>

Das Bild von der griechischen Philosophie als Anfang transportiert die Auffassung von der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des antiken Griechenland, die zum Selbstverständnis der europäischen Philosophie insgesamt wird. Dadurch werden Abhängigkeiten, Einflüsse, Wiederholungen von Motiven und

<sup>2</sup> *Diogenes Laertius* [3. Jahrhundert n. Chr.] (1998), 3.

<sup>3</sup> Vgl. *Burkert* (2009) sowie zu den „orientalischen“ Einflüssen in der Antike *Jeck* (2004).

<sup>4</sup> *Clemens von Alexandrien* [150–215 n. Chr.] (1934), Kap. 6, 70.1.



Aneignungen anderer Traditionen abgeblendet. Noch weit wirksamer ist, dass dadurch auch die Legitimationsgrundlage geschaffen wird, diese Ab- und Ausblendungen zu tradieren und irgendwann für selbstverständlich zu halten.

Die Briefe aus Japan, Äthiopien, Chile, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Brasilien und China, die in den letzten Ausgaben erschienen sind, spiegeln uns die Konsequenzen dieser „Selbstverständlichkeit“. Mit dem „Brief aus Griechenland“ kehren wir zu einem brüchig gewordenen Anfang zurück.

## Literatur

- Burkert, W. (2009), *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, München, 3. Aufl.
- Clemens von Alexandrien (1934), *Mahnrede an die Heiden*, in: *Ausgewählte Schriften* Bd. 1–2, übers. v. Stählin, O., München.
- Diogenes Laertius (1998), *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg.
- Jeck, U. R. (2004), *Platon Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt am Main.

## Konstantinos Kavoulakos\*, Giorgos Zografidis

# Brief aus Griechenland

DOI 10.1515/dzph-2016-0034

**Abstract:** Our letter focuses on the present status of Modern Greek philosophy as a discipline and an activity (mainly exercised within its academic setting). We attest the continuous growth of academic philosophy during the last thirty years, especially in the fields of Ancient and Byzantine philosophy, analytical philosophy, liberal political philosophy, bioethics, hermeneutics and Critical Theory. In the two last fields as well as in the case of Kant and German Idealism the dialogue with German philosophy is distinct. Generally, the Greek philosophical community seeks to discard its former scholastic character by orienting itself towards participating in contemporary international debates. In Greece however, philosophy is rarely understood as a field of confrontation between conflicting ideas. Institutional philosophers are reluctant to undertake the role of an active critical intellectual, even though the current economic and social crisis has a strongly negative impact on universities and philosophical research.

**Keywords:** Modern Greek philosophy, academic philosophy, research in philosophy, crisis, social role of philosophy

Liebe Leserin/lieber Leser,

der vorliegende Brief gibt uns die Gelegenheit, über den Zustand der Philosophie in einem Land zu reflektieren, das in den letzten Jahren nicht nur hart von der Wirtschaftskrise, sondern auch von einer beträchtlichen Schwächung des Selbstwertgefühls und des Selbstvertrauens seines Volks in die Möglichkeit getroffen wurde, einen eigenen Beitrag zur gemeinsamen europäischen Kultur zu leisten. Unter solchen ungünstigen Bedingungen kann eine Zwischenbilanz zur Situation unserer Disziplin (selbst-)therapeutisch wirken. Deshalb sind wir sehr froh, diesen Versuch zu unternehmen.

---

**Kontakt: Prof. Dr. Konstantinos Kavoulakos**, Department für Philosophie und Sozialwissenschaften, Universität Kreta, Gallos University Campus, 74100 Rethymnon, Kreta, Griechenland; kavoulakos@phl.uoc.gr

**Prof. Dr. Giorgos Zografidis**, Department für Philosophie und Pädagogik, Universität Thessaloniki, University Campus, 54124 Thessaloniki, Griechenland; zograf@edlit.auth.gr

Als Koautoren sind wir beide Professoren für Philosophie (genauer: „associate professors“ nach dem angelsächsischen System) an der Universität Kreta und der Universität Thessaloniki – d. h. an den beiden Enden Griechenlands. Der erste Autor, Konstantinos Kavoulakos, kommt aus Athen und hat in dieser Stadt auch Soziologie und Philosophie studiert (mit Schwerpunkt auf politische und Sozialphilosophie), während der zweite, Giorgos Zografidis, aus Thessaloniki stammt, wo er Philosophie studiert hat (mit Schwerpunkt auf altgriechische und byzantinische Philosophie). Wir haben unsere Karrieren vor achtzehn Jahren zusammen als Lektoren (lecturers) im Department für Philosophie und Sozialwissenschaften der Universität Kreta angefangen – einer Universität, die eine besondere Anziehungskraft für junge Wissenschaftler besitzt, da sie immer schon als eine weltoffene, dynamische und liberale Institution gegolten hat. So sind wir Freunde geworden. Wir dachten, es sei eine gute Idee, einen gemeinsamen Brief an die Leserschaft der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* zu schreiben, da wir dabei unsere jeweiligen Stärken kombinieren könnten: Die Kenntnis der deutschen Kultur, besonders der philosophischen, und die Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie in unserem Lande, die dichten Kontakte mit deutschen Universitäten und die reichliche Erfahrung mit der zeitgenössischen Entwicklung des griechischen Universitätssystems, vor allem des universitären Studiums der Philosophie.

Die philosophische Tätigkeit hat sich während der letzten Jahrzehnte in erheblichem Maße entwickelt. Es ist vielleicht bezeichnend, dass der Ausbruch der Wirtschaftskrise 2009 (zumindest bis jetzt) keine bedeutenden Änderungen des Zustands des Philosophierens mit sich gebracht zu haben scheint – weder thematische noch qualitative oder quantitative. Die Philosophen/innen scheinen ihre einsame Arbeit fortzusetzen, ohne die äußere Realität zu berücksichtigen oder sie vielmehr zum Gegenstand des Denkens zu machen. Obwohl solch eine Distanzierung von den aktuellen Begebenheiten nicht unbedingt negativ für die Philosophie überhaupt sein muss, mindert sie sicher die Rolle der griechischen Philosophie bei der intellektuellen Aufarbeitung der Krisenerfahrung, die nicht nur die griechische Wirtschaft, sondern die ganze neugriechische Kultur betrifft.

Vorerst ist die Rolle anderer wissenschaftlicher Disziplinen – nämlich der Ökonomen, Historiker, Soziologen, sogar der Psychologen – bei der Auseinandersetzung mit einzelnen Dimensionen der Krise zentraler. Was jedoch immer noch fehlt, ist der Versuch einer Auswertung ihrer kulturellen und politischen Bedeutung insgesamt, zu dem die Philosophie grundsätzlich beitragen könnte. Trotzdem ist seit 2010 das Thema „Philosophie und Krise“ Gegenstand nur einer philosophischen Konferenz (an der Universität von Ioannina, 2013) und eines Programms einer Volkshochschule (Thessaloniki, 2012–13) gewesen. Und doch ist die Krise ein klassisches philosophisches Thema! Seine Abwesenheit von der

philosophischen Tagesordnung ist vielleicht bezeichnend für die Distanziertheit der neugriechischen Philosophie gegenüber sozial-politischen Betrachtungen und Diagnosen sowie für die Tendenz eines Teils der akademischen Philosophie zu einer Art des professionellen Isolationismus.<sup>1</sup>

Die Philosophie geht also den Weg weiter, für den sie in den letzten Jahrzehnten die Weichen gestellt hat: Schwerpunkte der systematischen Kultivierung bilden die Felder der antiken Philosophie, des Marxismus und der kritischen Theorie, der analytischen Philosophie und der liberalen politischen Philosophie.

Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts, besonders seit der Gründung des griechischen Staates, ist die Beschäftigung mit der altgriechischen Philosophie durchgängig und dominierend gewesen, ohne jedoch das philosophische Interesse zu monopolisieren. Zumindest bis zu den 1960er Jahren wurde sie mit dem Deutschen Idealismus und dem Neukantianismus kombiniert – parallel dazu machte sich weiterhin eine existentialistische Strömung spürbar, die zu einer Form des (christlichen) Personalismus führte. Nach dem Ende der Diktatur 1974 wuchs die Anzahl derer, die sich auf den Marxismus beriefen – eine Tendenz, die immer noch präsent ist. Besonders ab den 1980er-Jahren beschäftigten sich viele Philosophen/innen mit der Philosophie der Wissenschaft. In jüngerer Zeit wird, außer dem intensiven Studium der analytischen Philosophie, auch die stärkere Präsenz von Thematiken spürbar, die mit der Philosophie der Menschenrechte, den Problemen der Globalisierung und der Bioethik verbunden sind. In diesem Sinne reagiert die Philosophie hierzulande auf die aktuellen Problemstellungen und Debatten, die die Philosophie international beschäftigen – allerdings werden sie oft bloß vom Ausland nach Griechenland „importiert“. Auf Grund unserer besonderen Kultur und Tradition wurde auch eine einzigartig neugriechische Religionsphilosophie entwickelt, zunächst idealistisch-neukantianischer, dann existentialistischer und christlicher und nun hermeneutischer oder – seltener – sprachanalytischer Orientierung.

---

<sup>1</sup> Eine Anekdote aus dem Universitätsalltag kann diese Angelegenheit veranschaulichen: In einer Generalversammlung des Departments für Philosophie und Sozialwissenschaften der Universität Kreta im Jahr 2010 wurde der Vorschlag gemacht, eine interdisziplinäre, also philosophische und sozialwissenschaftliche Konferenz über die Krise zu organisieren. Der Vorschlag stieß auf die ehrliche Verblüffung eines jüngeren Philosophen, der die Frage stellte, wieso die Krise überhaupt ein philosophisches Problem sei. In der Diskussion, die seinem Einwand folgte, dass die Philosophen/innen nichts zum Thema „Krise“ beizutragen hätten, konnte die Mehrheit der teilnehmenden Philosophen/innen nicht davon überzeugt werden, dass ihre angebliche Unzuständigkeit für solche Fragen keinesfalls zutrifft – was übrigens für alle teilnehmenden Sozialwissenschaftler von Anfang an eine Selbstverständlichkeit war. Unter diesen Umständen konnte der Vorschlag natürlich nie verwirklicht werden.

Wegen der eigenartigen Kontinuität zwischen der neu- und der altgriechischen Sprache hat die neugriechische Philosophie die schwere Bürde der altgriechischen Philosophie zu tragen – im Sinne der Bestimmung ihres Verhältnisses zu ihr. Dieses Verhältnis wird von der zentralen ideologischen Rolle verkompliziert, die die altgriechische Vergangenheit bei der Bestimmung der neugriechischen Identität und der Stellung der neuen Griechen in Europa seit der Gründung des neugriechischen Staates im Jahre 1830 gespielt hat. In der neugriechischen Geschichte nährte die Ideologie der ungebrochenen Kontinuität zwischen dem antiken und dem modernen Griechenland den philosophischen Konservatismus, der die altgriechische Philosophie als das unüberwindbare Vorbild betrachtete, dessen privilegierte Träger die neugriechischen Philosophen seien. Letztere fühlten sich demnach oft gar nicht verpflichtet, die mittelalterliche Philosophie und/oder die philosophischen Traditionen des modernen Europas wahrzunehmen.

In den letzten Jahrzehnten treten solche Tendenzen immer weiter zurück – sie werden von einer ausgewogeneren Beziehung der Forscher/innen zur altgriechischen philosophischen Tradition ersetzt, die nun in lebendigem Kontakt mit der internationalen Forschung (sowohl analytischer als auch kontinentaler Prägung) auf diesem Gebiet und mit dem hermeneutischen Bewusstsein des Zusammenhangs der historischen Probleme mit den zeitgenössischen systematischen Fragen entwickelt wird. Somit ist die Bedeutung des neugriechischen Beitrags zum Studium der altgriechischen Philosophie nicht mehr zu verkennen. Erwähnenswert sind auch zwei weitere philosophiehistorische Forschungsfelder: Das Feld der byzantinischen Philosophie, in dem viele Philosophiehistoriker, aber auch Philologen (vor allem an den Universitäten von Athen, Thessaloniki, Kreta und Patras) die einschlägige Forschung sowohl durch erste Herausgaben philosophischer Texte als auch durch Studien entscheidend gefördert haben; und das Feld der neugriechischen Philosophie (besonders erforscht an der Universität von Ioannina).

Eine zweite Frage, die schon seit dem Ende von Byzanz fundamental gewesen ist, betrifft die Beziehung der griechischen philosophischen Intelligenz zu den ausländischen Strömungen. Als begeisterte, zurückhaltende, kritische oder sogar feindlich gesinnte Rezipienten maßen die neugriechischen Gelehrten die europäische Philosophie zumeist am Kriterium ihrer vermeintlichen oder wirklichen Harmonisierung mit den historischen Forderungen des neuen Griechentums, wie diese von den jeweiligen sozialen Kräften in den verschiedenen Perioden der neugriechischen Geschichte verstanden wurden. Die Präsenz der deutschen Philosophie hierzulande durch die vielen Griechen, die in Deutschland studiert haben (für eine lange Periode der neugriechischen Geschichte sind die wichtigsten Philosophen und Universitätsprofessoren Jünger bedeutender deutscher

Philosophen gewesen – von Hegel und Schelling bis zu den Neukantianern und Heidegger), die dichten kulturellen und bildungspolitischen Kontakte und der Einfluss des deutschen Universitätssystems waren von den 1820er-Jahren bis zum Zweiten Weltkrieg bestimmende Faktoren für die theoretische und institutionelle Entwicklung der griechischen Philosophie. Die Beziehung zwischen Deutschland und Griechenland im Bereich der Philosophie bleibt bis heute eng, wie die Mobilität und die vielen Kontakte in den Bereichen der antiken und der deutschen Philosophie sowie die Organisation von Konferenzen zur deutschen Philosophie in Zusammenarbeit mit deutschen Philosophen/innen zeigen.

Die Beziehung der griechischen Philosophen/innen zum deutschen Denken ist heute immer noch stark in den Bereichen der klassischen deutschen Philosophie, der Hermeneutik und der kritischen Theorie; gleichwohl zeigt sie insgesamt – wie auch der früher bedeutende französische Einfluss – eine Schrumpfungstendenz zugunsten der angelsächsischen philosophischen Bildung und Methodik. Wie auch immer: Der größte Teil der griechischen Philosophierenden hat in der einen oder anderen Weise an europäischen Universitäten oder/und unter dem Einfluss europäischer philosophischer Schulen studiert und pflegt stetigen Kontakt zur europäischen Forschung, wobei immer schon die Verbindungen mit griechischen Philosophen/innen im Ausland wichtig gewesen sind (wie z. B. G. Vlastos, C. Castoriadis, K. Papaioannou, K. Axelos, A. Nehamas u. a.).

In diesem Zusammenhang nehmen die Übersetzungen philosophischer Werke eine bedeutende Stellung ein – viele der aktiven Universitätsdozenten/innen haben sogar wichtige Erfahrung als Übersetzer/innen solcher Texte. Der verhältnismäßig begrenzte internationale Gebrauch der neugriechischen Sprache macht die Übersetzung der Werke anderer Traditionen und jüngster Entwicklungen in der internationalen philosophischen Szene als einen ersten Schritt zu ihrer Kenntnisnahme von Seiten der Studierenden und des breiten Publikums unentbehrlich. Die Sprache ist für lange Zeit ein bedeutendes Hindernis für die breite Aufnahme des internationalen philosophischen Denkens und seiner kreativen Bearbeitung gewesen – die Situation wurde aufgrund der immer schon fehlenden finanziellen Ressourcen und der begrenzten Anzahl des spezialisierten Personals nur verschlechtert. Die Lage änderte sich während der letzten vier Jahrzehnte allmählich durch die Verbesserung der Qualität der Übersetzungen. Ein Teil letzterer wurde sogar von Universitätsphilosophen/innen und nicht mehr von bloßen Übersetzern/innen gemacht. Trotzdem bleibt immer noch die Schwierigkeit der Herausbildung einer relativ festen philosophischen Terminologie, da die philosophischen Übersetzungen in der Regel individuelle Versuche repräsentieren. Kollektive Übersetzungsprojekte bilden dagegen eher die Ausnahme.

Zur allgemeinen Schwierigkeit muss man außerdem die Tatsache rechnen, dass sogar die altgriechischen Texte übersetzt werden müssen, die sonst nicht

außerhalb des Kreises der Experten gelesen werden könnten, da die Kenntnis der altgriechischen Sprache nicht selbstverständlich ist. Die Mehrheit der altgriechischen philosophischen Texte ist übersetzt, mit der Ausnahme der meisten neoplatonischen Kommentatoren. Natürlich variieren die Übersetzungen der Qualität nach, aber insgesamt hat sich letztere im Vergleich zu früher verbessert, während es viele Ausgaben (der Werke Platons, Aristoteles' und Plotins) gibt, die auf derselben Ebene mit den besten ausländischen stehen. Fast ganz fehlen allerdings Übersetzungen der mittelalterlichen Philosophie (aus dem Lateinischen und Arabischen) und der Philosophie der Renaissance sowie Grundwerke des klassischen Rationalismus, des britischen Empirismus und der älteren amerikanischen Philosophie. Neben den Originaltexten der Philosophie wird – für didaktische Zwecke – besonderes Gewicht auf die Übersetzung von Lexika, Handbüchern, Geschichten der Philosophie und Forschungsmonografien gelegt.

All das trägt einerseits zur Osmose zwischen der griechischen und der ausländischen Philosophie und andererseits zum substantiellen Kontakt zwischen Tradition und moderner Philosophie bei. Nichtsdestoweniger scheinen die älteren ideologisch-philosophischen Streite des 20. Jahrhunderts zwischen Neukantianern oder Idealisten überhaupt und Marxisten, Existentialisten und dem „technokratischen Geist“, zwischen verschiedenen Tendenzen innerhalb des Marxismus, Marxisten und christlichen Personalisten, Rationalisten und angeblichen Irrationalisten etc., nicht von neuen, genauso konfliktreichen Auseinandersetzungen abgelöst zu werden. Eine Ausnahme bildet vielleicht die Thematisierung des Gegensatzes zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, ohne dass jedoch dieser auch argumentativ ausgetragen würde. Wir haben das freilich subjektive Gefühl, dass die Philosophie in unserem Lande selten den Charakter eines Kampfplatzes zwischen Ideen zeigt und dass die Philosophen/innen selten die Rolle des oder der aktiven kritischen Intellektuellen annehmen.

Wollte man über die Ursachen dieses Phänomens in unserem Land spekulieren, so fällt erstens gleich ins Auge, dass der Wettbewerb für finanzierte Forschungsprogramme (sogenannte „Drittmittel“) und der ständige Publikationsdruck angesichts der eingeführten Evaluationsverfahren eine einseitige Orientierung des akademischen Universitätspersonals an individuellem Fortkommen und Karriere zur Folge haben. Dies gilt auch für die Philosophen/innen und lässt in den meisten Fällen keinen Raum für ihre Beschäftigung mit weiteren Problemen der Gesellschaft. Sogar die Identifikation mit der eigenen Universität und ihren Problemen hat unseres Erachtens, besonders unter den jüngeren Kollegen/innen in letzter Zeit, stark nachgelassen – dies könnte zum Teil darauf zurückgeführt werden, dass viele von ihnen über mehrere Jahre nur sehr prekäre Lehrstellen im Ausland oder auch in Griechenland finden konnten. In Verbindung mit dem großen Wettbewerb um die immer weniger zahlreichen permanenten Stellen

bestimmen solche Bedingungen eine eher individualistische berufliche Sozialisierung der jüngeren Generation von Akademikern.

Eine Wiederbelebung des Interesses der Professoren/innen und Dozenten/innen für die Universität als eine liberale und demokratische Bildungs- und Kulturinstitution müsste ihren engen Zusammenhang mit den heutigen gesellschaftlichen Problemen ins Bewusstsein rufen. Der Philosophie könnte bei der Formung eines solchen Bewusstseins eine wichtige Rolle zukommen. Allerdings wirkt das herrschende, einseitig auf „Exzellenz“, „Innovation“ und „Effizienz“ zentrierte, technokratische Verständnis der Universität, das auch die Philosophie nicht unangetastet lässt, eher in die entgegengesetzte Richtung. In Griechenland wird außerdem die Tendenz einer Scheidung der Philosophie von der gesellschaftlichen Entwicklung durch das Philosophiebild verstärkt, wie es das schulische Bildungssystem fördert. Die Präsenz und die Lehre der Philosophie im Gymnasium, das alle und jeden betrifft, ist von 1830 bis heute immer schwach und marginal gewesen, obwohl zumindest eine Verbesserung der einschlägigen Schulbücher zu bemerken ist. Trotz gelegentlicher Bemühungen ist es aber schwierig, die kritische Rolle des philosophischen Denkens klar hervortreten zu lassen und zu fördern, soweit nicht die allgemeine Zwecksetzung des Bildungssystems verändert wird.

Das Philosophieren und die philosophische Diskussion finden in unserem Land in all ihren klassischen Formen statt: Vorträge, Tagungen, Kolloquien und große Konferenzen an den Universitäten. Die Resonanz beim (nicht nur universitären) Publikum ist im Allgemeinen befriedigend. In dieser Hinsicht ist die Veranstaltung des 23. Weltkongresses der Philosophie in Athen (2013) mit dem Thema „Philosophie als Forschung und Lebensweise“ bezeichnend gewesen, da sie es ein Publikum von Tausenden von Menschen erreichte. Hierzulande sind einige philosophische Gesellschaften durch Herausgabe von Zeitschriften und die Organisation von Konferenzen und Vorträgen aktiv (die älteste unter ihnen ist die Griechische Philosophische Gesellschaft).

Die für die Philosophie relevanten Publikationen haben verschiedene Formen: Artikel und Interventionen in wissenschaftlichen Zeitschriften, Monografien, popularisierte Darstellungen in Zeitungen, Fernsehsendungen, seit Kurzem auch Zeitschriften freien Zugangs im Internet. In den letzten zehn Jahren hat das philosophische Buch eine verstärkte Präsenz in dem bis 2009 stetig wachsenden Büchermarkt gezeigt: Durchschnittlich 4–5 % der neuen Titel jedes Jahres sind Philosophiebücher gewesen, während es vor 2000 nur 1 % bis 2 % waren. Es gibt mehrere sorgfältig herausgegebene Reihen, sowohl von übersetzten klassischen philosophischen Werken als auch von aktuellen Monografien, bei etlichen renommierten Verlagen (z. B. Estia, Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, Alexandria, Papazisis, Polis, Gnosi u. a.). Ein großer Teil davon betrifft die antike Philosophie,



da Platon und Aristoteles immer zu den besser verkauften Autoren gezählt haben, während an der ersten Stelle im Bereich der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie eher die deutsche Philosophie steht (nach einer „Unterbrechung“ durch Foucault und Derrida), vor allem mit Übersetzungen von Werken Kants, Hegels, Nietzsches (der vielleicht immer noch der populärste bleibt, mit vielen Auflagen seiner Werke) und Heideggers. Die Anzahl der publizierten populärphilosophischen Bücher ist im letzten Jahrzehnt gestiegen, doch scheinen sie – mit wenigen Ausnahmen – keine große Verbreitung beim Publikum zu haben.

Die aktuelle Forschung bedient sich spezialisierter Zeitschriften und Journale, die meistens ein oder zwei Mal im Jahr erscheinen – was von den Schwierigkeiten ihrer Publikation zeugt. Das älteste Jahrbuch betrifft die Philosophie der Kunst, die mehrsprachigen *Chronika Aisthitis* (1962 bis heute), während eine wichtige Rolle bei der Rezeption zeitgenössischer Problemstellungen, wie der der kritischen Theorie, der Philosophie der Wissenschaft und der Sprachphilosophie, die Zeitschrift *Defkalion* (1970 bis heute) gespielt hat. Unter den nicht spezialisierten philosophischen Zeitschriften sind einige ausschließlich fremdsprachig (*Diotima*, *Philosophical Inquiry*), einige zu einem großen Teil fremdsprachig (*Filosofia*, *Skepsis*) und andere werden auf Griechisch herausgegeben (*Elliniki Filosofiki Epitheorisi*, *Axiologika*, *Dialogos*, *Filosofoin*). Spezialisierte Zeitschriften gibt es für die Philosophie der Wissenschaft (*Nefsis*) und für die Ethik (*Ithiki*), während bis vor Kurzem eine Zeitschrift mit Schwerpunkten im Bereich der klassischen Philosophie (*Hypomnema sti filosofia*) und eine populärphilosophische Zeitschrift (*Cogito*) erschienen. Es gibt ferner eine Zeitschrift für philosophische Rezensionen (*Kritika*, auch in elektronischer Form im Internet frei zugänglich). Viele philologische, soziologische und geschichtswissenschaftliche Zeitschriften oder Zeitschriften mit einem weiten Spektrum von Problemstellungen und Thematiken widmen sich häufig der Präsentation von philosophischen Themen oder theoretischen Annäherungsweisen (z. B. die *Simeioseis*, früher die Zeitschriften *Leviathan*, *Epopteia* u. a.).

Eine weitere Dimension, die für das Verständnis des neugriechischen Philosophierens von Bedeutung ist, ist sein hauptsächlich institutioneller Charakter. Es gibt wenige außerakademische oder außerhalb von Forschungseinrichtungen tätige Philosophierende, wobei viele von ihnen mehr Essayisten sind, ohne strenge begriffliche Beschäftigung mit dem Fach (mit ein paar wichtigen Ausnahmen). Ein Verhältnis zwischen der akademischen und der nicht-akademischen Philosophie ist meistens kaum vorhanden, oder aber es ist gespannt und sogar feindselig.

Institutionell wird die Philosophie vor allem in den Philosophischen Fakultäten der Universitäten und in wenigen Forschungseinrichtungen kultiviert (z. B. im Zentrum für die Erforschung der griechischen Philosophie der Akademie von

Athen). Heute haben die Kerninstitutionen der Philosophie die institutionelle Form des „Sektors“ im Rahmen von Departments (nach dem angelsächsischen System), die die Philosophie mit der Pädagogik und/oder der Psychologie und/oder den Sozialwissenschaften kombinieren und in denen jährlich ca. 1100 neue Studenten/innen (unter den ca. 47 000 neuen Studenten/innen der Universitäten) durch zentral organisierte Examina aufgenommen werden. Dies ist der Fall an der Universität Athen, der Universität Thessaloniki, der Universität Ioannina und der Universität Kreta. Ein eigenständiges Department für Philosophie gibt es seit 1999 nur an der Universität Patras, wo es zur Fakultät für Geisteswissenschaften gehört – allerdings ähnelt sein Studienprogramm sehr stark dem Curriculum der restlichen „gemischten“ Departments.

Der Grund dafür ist, dass die Graduierten aller fünf Departments, in denen die Philosophie gelehrt wird, Berechtigung auf Teilnahme an den Staatsexamen zur Auswahl von Gymnasiallehrern haben – deshalb kombinieren ihre Studiengänge die Philosophie mit der weiteren philologischen, historischen und pädagogischen Ausbildung. Die Philosophieprogramme sind nicht statisch, sondern werden regelmäßig erneuert, besonders in den letzten fünfzehn Jahren. Besondere Zweige oder Felder der Philosophie werden auch außerhalb der Philosophischen Fakultäten kultiviert: politische und Sozialphilosophie (in den Departments für Politische Wissenschaft), Philosophie der Wissenschaft (im Department für Methodologie, Geschichte und Theorie der Wissenschaft der Universität Athen und an den Technischen Universitäten des Landes) oder Ästhetik (an den Hochschulen der Künste).

Diese institutionelle Organisationsweise der Philosophie (die ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert und in der deutschen Lehrstuhluniversität hat) bestimmt die ziemlich bescheidene Größe ihrer akademischen Einheiten – meistens zählen sie zwischen zehn und fünfzehn berufene Dozenten/innen, die bis vor der Wirtschaftskrise noch auf die Hilfe einiger weiterer Dozenten/innen mit Zeitverträgen rechnen konnten. Trotzdem schaffen es die akademischen Einheiten der Philosophie bis jetzt, die Grundprobleme der theoretischen, praktischen und ästhetischen Philosophie sowie die Hauptperioden der Philosophie befriedigend im Curriculum zu decken. Wegen der Einschränkung der Lehre in griechischer Sprache, deren Kenntnis ja im Ausland gar nicht verbreitet ist, ist die Beschäftigung ausländischer Dozenten/innen eher eine Rarität. Anderer europäischer Sprachen (z. B. Englisch, Deutsch, Französisch) bedient man sich in der Lehre ausschließlich im Falle von Austauschprogrammen wie Erasmus-Sokrates oder im Falle von Sommerschulen.

Dozentenstellen werden für ein bestimmtes Philosophiefeld öffentlich ausgeschrieben. Über die Berufung entscheiden siebenköpfige Kommissionen von Experten/innen, die vom Dekanat der Fakultät zusammengestellt werden und

sich auf die Meinung von Gutachtern/innen stützen – die Entscheidungen werden im Internet veröffentlicht. Dieses Verfahren dauert meistens einige Monate, aber die Berufung hängt letztendlich vom Bildungsministerium ab, das sie erheblich verzögern kann – in den letzten Jahren sind solche Verzögerungen wegen fehlender finanzieller Mittel maßlos geworden (in manchen Fällen dauern sie über drei Jahre). Seit 2010 ist außerdem keine einzige neue Stelle ausgeschrieben worden, während sämtliche Vertragsstellen gestrichen wurden. Angesichts der Emeritierung von Professoren/innen befinden sich die Philosophiesektoren (wie auch alle anderen akademischen Einheiten der griechischen Universitäten) auf einem Schrumpfungskurs, der in vielen Fällen große Probleme in der Lehre und der Forschung verursacht. Im Folgenden werden wir darauf zurückkommen.

Glücklicherweise hat man in Griechenland die Studiengänge noch nicht „modernisiert“. Deshalb dauert das Studium der Philosophie immer noch vier Jahre, der Masterstudiengang zwei und die Promotion im Minimum drei weitere Jahre. Im Vergleich zu den zeitlich komprimierten Programmen des Bologna-Prozesses haben unsere Studenten/innen immer noch genügend Zeit, um sich ernsthaft mit einem anspruchsvollen Fach auseinanderzusetzen, mit dem man sich meistens langsamer vertraut macht. Die Curricula sind eher traditionell, in dem Sinne, dass sie auf eine weitere philosophische und humanistische Bildung abzielen und nicht nur auf den Transfer von speziellen Kenntnissen, der freilich mehr im Aufbaustudium entwickelt wird. Gleichzeitig sind die Hauptstudiengänge flexibel und erlauben eine individuelle Gestaltung des besonderen Profils der Studenten/innen, ihren besonderen Interessen nach – wie es dem wirklichen humanistischen Universitätsstudium auch entspricht.

Die Lehrveranstaltungen haben meistens die Form von Vorlesungen, die von wenigen bis sehr vielen Zuhörern/innen besucht werden (von 20 bis 500 Studenten/innen). Es finden jedoch auch Seminare mit 20–30 Teilnehmern/innen statt. Während ihres Studiums schreiben die Studenten/innen Seminararbeiten und/oder Diplomarbeiten unter der Betreuung von Dozenten/innen des Departments. Die Professoren/innen verbinden in der Regel ihre Forschung mit der Lehre, was einen positiven Effekt auf das Studium der Studenten/innen hat. Einen bedeutenden Teil des Philosophiestudiums macht die Teilnahme an Kolloquien, offenen Veranstaltungen und Konferenzen aus, bei denen sich die Studenten/innen mit dem philosophischen Argumentieren weiter vertraut machen können. Die Masterstudiengänge in Philosophie (ob monothematisch oder interdisziplinär ausgerichtet) haben sich in den letzten fünfzehn Jahren besonders dynamisch entwickelt, einer allgemeinen Tendenz der griechischen Universitätsbildung folgend.

Das erhöhte Niveau, das das Studium der Philosophie hierzulande in den letzten Jahrzehnten erreicht hat, ist heute durch den aggressiven Angriff von Seiten der Bildungspolitik, die vor dem Regierungswechsel vom Januar 2015

betrieben wurde, in großer Gefahr. Das Bedürfnis nach administrativer und ökonomischer Rationalisierung der Universitäten ist zwar breit anerkannt, aber die Universitätspolitik ist ihm kaum entgegengekommen. Dagegen wurden oft in den letzten Jahren die Universitäten – und mit ihnen freilich auch die philosophischen Studien –, unter dem Vorwand akuter Sparmaßnahmen – obwohl ihre finanziellen Mittel den entsprechenden öffentlichen Ausgaben der anderen europäischen Länder noch nie auch nur annähernd gleichgekommen waren –, von der Politik gewaltig attackiert, so dass sie heute buchstäblich vor der Möglichkeit ihrer Auflösung stehen.

Wir haben schon erwähnt, dass die Lehrkräfte nicht erneuert werden, während vor zwei Jahren auch das Personal der Universitätsverwaltung durch administrativ ungerechtfertigte Entlassungen reduziert wurde. Die dramatische Kürzung der staatlichen Subventionierung von Lehre und Forschung führt mittlerweile zu einer Entwertung der Infrastrukturen und verursacht große Bestelllücken in den Bibliotheken. Die fast totale Abschaffung (ab 2015/16) der Subventionen für das Aufbaustudium wird die philosophischen Studien hart treffen, da sie auf eine erzwungene Einführung von Studiengebühren abzielt, die voraussichtlich zur starken Senkung der Nachfrage nach Studienplätzen in unserer wissenschaftlichen Disziplin führen wird. Die Gehälter der Universitätsprofessoren/innen wurden vor drei Jahren stark gekürzt und werden voraussichtlich für viele Jahre auf dem Niveau der Einnahmen einer Postdoc-Forscherin in Deutschland verharren, was viele Kollegen dazu zwingt, einen zweiten und/oder sogar dritten Paralleljob zu suchen. Im Bereich der Philosophie sind solche Möglichkeiten allerdings sehr gering. Als weitere Alternative bleibt noch die Auswanderung.

Die Chancen unserer Studenten/innen auf ein halbwegs „normales“ Berufsleben stehen freilich noch viel schlechter, da der griechische Staat schon lange keine neuen Lehrer/innen an den Schulen mehr anstellt. Die Krise hat ferner die Verlage, Zeitschriften und Massenmedien sehr stark getroffen, in denen früher viele unserer Graduierten einen beruflichen Ausweg fanden. Dieser Zustand hat zu einer Abnahme des Interesses am Studium der Geisteswissenschaften und besonders der Philosophie geführt – was negativ an dem niedrigen Bildungsniveau der Studenten/innen, die sich zum Philosophiestudium entscheiden, abzulesen ist –, und dies besonders stark in den regionalen Universitäten. Es handelt sich sehr oft um Studenten/innen ohne starke Motivation und Ambitionen, was sich selbstverständlich in der Qualität der Ausbildungsergebnisse widerspiegelt. Es ist oft eine große Divergenz zwischen dem sehr guten Niveau der vom akademischen Personal produzierten Forschung und dem Niveau des Wissenstransfers zu beobachten, den man im Lehrbetrieb tatsächlich erzielen kann. Belastend wirkt sich weiterhin der enorme Zuwachs der Bürokratie aus, des Weiteren auch die Einführung eines sehr stark zentralistischen Administrationssystems nach

unternehmerischen Vorbildern im Jahr 2011, dessen Effektivität und akademische Angemessenheit sehr umstritten ist.

Alle diese Eingriffe in das Universitätswesen haben nach einer Diffamierungskampagne gegen die griechischen Universitäten von Seiten der Regierenden bis Januar 2015 stattgefunden, die oft auf offensichtlichen Verfälschungen der wahren Situation beruhte. Unter dem Vorwand der Verbesserung und der „Sicherstellung“ der Qualität des Studiums wurde ein neues System etabliert, das betriebswirtschaftliches Management imitiert. Die politische Macht benutzte die „finanzielle Unabhängigkeit“ der Universitäten vom Staat als Köder, was allerdings einen Euphemismus für rohe und oft irrationale bürokratische Macht darstellt, die die akademische Freiheit und den demokratischen Geist in den Universitäten zu unterminieren droht. In unserem Land wird dies wegen der akuten Wirtschaftskrise (das Bruttoinlandsprodukt ist in den letzten sieben Jahren um ca. 27 % gesunken), die eine Selbstfinanzierung der Universitäten durch den Verkauf von Dienstleistungen auf dem „freien Markt“ einfach unmöglich macht, noch stärker spürbar.

Die irrationale Universitätspolitik der letzten Jahre, die sogar dem Zugang der Universitäten zu den absolut nötigsten öffentlichen finanziellen Ressourcen Abbruch tut, diente einer tieferen Zwecksetzung: Sie entsprach einer verdeckten politischen Entscheidung, das Universitätswesen indirekt oder auch direkt zu privatisieren – diese Entscheidung konnte allerdings nicht öffentlich zugegeben werden, da die Verfassung die Gründung von privaten Universitäten oder die Einnahme von Studiengebühren von Seiten der öffentlichen Universitäten explizit verbietet. Die selbstverursachte Auflösung unserer Universitäten könnte in absehbarer Zeit als ein unbezweifelbares empirisches Argument für den veralteten Charakter des einschlägigen Verfassungsartikels und für seine Reform benutzt werden. Die heutige Regierung würde zwar gerne – zumindest in rechtlich-formeller Hinsicht – auf den öffentlichen Charakter des Universitätswesens pochen, verfügt aber nicht über die nötigen finanziellen Ressourcen, um dies auch wirklich gegen den allgemeinen Trend zu erhärten. Es ist vielleicht selbstverständlich, dass die Situation, die sich im griechischen Universitätssektor herausbildet, die Geisteswissenschaften und natürlich auch die Philosophie im Vergleich zu anderen Wissenschaftszweigen, die eine stärkere „Nachfrage“ haben und einige, wenn auch beschränkte, berufliche Perspektiven versprechen, am schlimmsten trifft – in einem Land, in dem die Arbeitslosigkeit unter Unter-25-jährigen heute ca. 50 % beträgt.

Es ist durchaus vorstellbar, dass diese negativen Entwicklungen mittelfristig zu einem Rückschritt von der Stellung führen könnten, die die griechische philosophische Lehr- und Forschungsgemeinde in den letzten Jahrzehnten errungen hat. Die griechischen Philosophen/innen haben in den letzten vierzig Jahren ihre

Kontakte und Kollaborationen mit Ländern der westlichen Hemisphäre beträchtlich weiterentwickelt, in denen sie oft zumindest einen Teil ihres Studiums absolviert haben. Bei ihren internationalen Auftritten bedienen sich die griechischen Philosophen/innen vor allem der englischen Sprache, was jedoch nicht bedeutet, dass die deutsche und die französische Sprache ganz fehlen. Die griechischen Philosophieforscher/innen publizieren nicht nur in griechischen Zeitschriften und Verlagen, sondern oft auch im Ausland, während ihre Präsenz bei internationalen Konferenzen in Griechenland und im Ausland oft bemerkenswert ist.

Diese wichtigen Errungenschaften und die Entwicklung des Bereichs der Philosophie in den letzten Jahrzehnten sind heute in ernster Gefahr. Da die humanitäre Krise, die das Land wegen der enormen Arbeitslosigkeit und der rasch fortschreitenden Verarmung der Bevölkerung erlebt, die Philosophie noch stärker als sonst als einen Luxus erscheinen lässt, ist es schwierig, für die absehbare Zukunft Bewegungen zu erwarten, die eine Verbesserung ihrer Stellung und ihrer Perspektiven fordern würden – besonders solange die Philosophierenden selbst, vor allem im akademischen Umfeld, nicht einen möglichen Weg zur Verbindung der Philosophie, als Theorie und Praxis, mit der Wahrnehmung, der begrifflichen Theoretisierung und der Änderung der Wirklichkeit suchen. Von einem allgemeineren Standpunkt aus, der nicht nur Griechenland betrifft, kann so etwas nur durch einen internationalen Bewusstseinswandel hinsichtlich der Bedeutung der Philosophie und der Geisteswissenschaften überhaupt erzielt werden, die heute überall von der Herrschaft einer kurzsichtigen ökonomistischen Sichtweise, die den Menschen als Träger reflexiven Bewusstseins marginalisiert, in Frage gestellt wird.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Türkische Philosophie: Möglichkeit und politische Aufgabe

DOI 10.1515/dzph-2016-0059

Angesichts der aktuellen Ereignisse von historischem Ausmaß erweckt ein Brief aus der Türkei über die Philosophie in diesem Land besonderes Interesse. Als Resultat eines fehlgeschlagenen Militärputsches am 15. Juli 2016 und der darauf folgenden Verhängung eines dreimonatigen Ausnahmezustands wurden in der Türkei kurze Zeit später 15 000 Beamte aus dem Bildungssektor suspendiert, 1600 Dekane zum Rücktritt aufgefordert und ein Ausreiseverbot für AkademikerInnen erklärt.<sup>1</sup> Es ist nicht schwierig zu sehen, dass diese Maßnahmen zu einer Politisierung akademischer Institutionen führen und eine Reduktion der Meinungsfreiheit und des kritischen Denkens mit sich bringen werden. Vor diesem Hintergrund stellen wir uns als PhilosophInnen eine Reihe von Fragen. Wie kam es zu diesem Angriff auf die akademische Freiheit in der Türkei? Welche Konsequenzen sind davon zu erwarten? Warum erfolgt diese Verbannung von AkademikerInnen aus ihren Posten? Vor allem stellt sich uns die Frage, wie wir darauf reagieren sollten und inwiefern die Philosophie eine politische Funktion ausüben kann oder soll. Eine angemessene und reflektierte Antwort auf diese Fragen lässt sich nicht leicht finden. Gewiss spielen bei den aktuellen Geschehnissen in der Türkei viele verschiedene Faktoren eine Rolle, die sich für uns aus der Ferne nur sehr schwer beurteilen lassen. Der Brief aus der Türkei, den wir mit dieser Ausgabe vorstellen, kann einen Beitrag dazu leisten, einen nuancierten Einblick in die komplexe Lage der heutigen akademischen Philosophie in diesem Land zu erwerben,<sup>2</sup> denn die Lektüre von Andrea Rehbergs Brief bietet uns die Möglichkeit, eine Innenperspektive auf die sozialen und kulturellen Verhältnisse in diesem Land zu gewinnen, die auf die Ereignisse der letzten Wochen unmittelbaren Einfluss hatten. Der

---

1 Vgl. dazu Zeit online (2016) u. FAZ.NET (2016).

2 Der Brief aus der Türkei berücksichtigt die jüngsten Ereignisse nicht, denn er wurde bereits 2014 verfasst.

Brief bietet uns viele Denkansätze an, die unser Verständnis der akademischen – und in concreto der philosophischen – Lage in der Türkei erweitern können. Zwei Überlegungen wollen wir in dieser Einleitung hervorheben: Die erste ist eine „meta-philosophische“, die zweite eine „politische“ Reflexion.

Die erste Überlegung betrifft die Möglichkeit einer genuinen „türkischen Philosophie“. Zum einen finden wir ein sehr buntes und vielgestaltiges Bild des philosophischen Denkens in diesem Land vor. Wie auch in anderen Ländern der Welt wird – so erfahren wir in dem Brief von Andrea Rehberg – in der Türkei Philosophie nicht nur auf Türkisch, sondern auch auf Englisch und auf Französisch betrieben. Diese Sprachvielfalt spiegelt die unterschiedlichen Einflüsse, denen das Land ausgesetzt ist, wider. Die Türkei steht unter Einflüssen sowohl der islamischen als auch der westlichen Philosophie. Das Land hat oft als Schnittstelle zwischen Osten und Westen fungiert; viele fernöstliche Traditionen wurden zunächst in der Türkei „verarbeitet“, bevor sie in den Westen gebracht wurden. Zum anderen – auch hier wie in anderen Ländern – hat die Türkei Bildungssysteme anderer Länder übernommen und an die eigenen kulturellen Bedingungen angepasst.<sup>3</sup> In Anbetracht dieser kulturellen und sprachlichen Vielfalt und dieses Einflusspluralismus ist es nicht verwunderlich, dass Fragen danach gestellt werden, inwiefern es auch in der eigenen Kultur Arten gibt, Philosophie zu betreiben, und inwiefern die verschiedenen Traditionen in einer eigenen Form des Philosophierens resultieren. Diese meta-philosophischen Überlegungen zur Praxis der Philosophie zeigen erstens, dass die Idee einer „voraussetzungslosen Philosophie“ eine Chimäre ist, und dass es nötig ist, die Hintergrundtraditionen jeder Form des Philosophierens aufzudecken und zu erforschen. Zweitens zeigen sie uns auch, dass die Idee einer genuinen türkischen Philosophie nur innerhalb eines interkulturellen Rahmens angemessen gedacht werden kann;<sup>4</sup> das heißt, innerhalb eines Rahmens, der die verschiedenen Einflüsse und Hintergründe des philosophischen Denkens in dem Land berücksichtigt.

Die zweite Überlegung betrifft die politische Aufgabe der Philosophie in der Türkei. Wie es auch bei dem Brief aus Chile der Fall war, macht uns der Brief aus der Türkei darauf aufmerksam, dass die Philosophie eine politische Rolle zu erfüllen hat.<sup>5</sup> Letzterer zeigt uns, dass man auf die politische Lage des Landes hinweisen muss, um die akademische Philosophie in der Türkei zu verstehen: Wer

<sup>3</sup> Diese Tendenz kann man z. B. auch im Fall von Äthiopien beobachten, vgl. Gutema (2015).

<sup>4</sup> Zu weiteren Überlegungen hierzu vgl. Rehberg (2015). Eine genuine türkische Philosophie beinhaltet – so Rehberg – folgende Aspekte: eine holistische Auffassung des Menschen, die Erfahrung der Liebe bzw. Zuneigung (die die Autorin mit dem türkischen Wort „Muhabbet“ beschreibt), den polysemischen Reichtum der türkischen Sprache und eine tiefe Spiritualität.

<sup>5</sup> Vgl. Fermandois (2014).



Teil der akademischen Landschaft in der Türkei ist, ist unmittelbar von der politischen Lage betroffen. Beide Dimensionen trennen zu wollen, wäre – wie Rehberg behauptet – „inauthentisch“. Angesichts der vielen Entlassungen der vergangenen Tage sind solche Reflexionen aufschlussreich und zeigen, dass die akademische Tätigkeit als von ihrer politischen Einbettung untrennbar gesehen werden muss. Im Anschluss daran wird uns dann die politische Aufgabe der Philosophie deutlich. Eine Verteidigung der akademischen Meinungsfreiheit, die Autonomie akademischer Institutionen und die Ausübung des kritischen Denkens sind die Aufgaben, die die Philosophie zu erfüllen hat, um Demokratie zu stärken. Auch in diesem Fall ist es notwendig, auf einen interkulturellen Rahmen hinzuweisen, denn Philosophie ist intrinsisch interkulturell in dem Sinne, dass sie ein Dialog mit anderen ist, die sich von uns unterscheiden.<sup>6</sup>

## Literatur

- FAZ.NET (2016), Türkei verhängt Ausreiseverbot für Wissenschaftler, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung online, 20.7.2016, URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/tuerkei/tuerkei-verhaengt-ausreiseverbot-fuer-wissenschaftler-14349110.html> (29.9.2016).
- Fernandois, E. (2014), Ein Brief aus Chile, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62.6, 1171–1183.
- Gutema, B. (2015), Brief aus Äthiopien, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63.1, 192–206.
- Rehberg, A. (2015), On the Way to a Genuinely Turkish Thought, Vortrag, 3.10.2015, Tagung: „Wann ist Philosophie interkulturell?“, Hildesheim, URL: <http://interculturalphilosophy.com/wp-content/uploads/2016/04/Rehberg-Outlooks.pdf> (29.9.2016).
- Zeit online (2016), Türkei verbietet Akademikern Auslandsaufenthalte, in: Zeit online, 20.7.2016, URL: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2016-07/militaerputsch-tuerkei-ausreiseverbot-akademiker> (29.9.2016).

---

<sup>6</sup> Vgl. Rehberg (2015). In dem Interview macht uns die Autorin darauf aufmerksam, dass es sehr produktiv sein kann, wenn PhilosophInnen sich mit politischen Diskursen beschäftigen, auch wenn dies die Gefahr der Instrumentalisierung der Philosophie mit sich bringt.

## Andrea Rehberg\*

# Brief aus der Türkei

DOI 10.1515/dzph-2016-0060

**Abstract:** This letter reports on the current state of philosophy in Turkey, describing in detail the academic landscape with its specificities and the principal traditions and fields of interest within the university faculty and amongst students. Furthermore, it gives an overview of the specific importance of political philosophy for Turkey, elaborating on how the Enlightenment, hierarchisation, polarisation and cultural conflict shape the country's intellectual discussions and political practice. The letter closes with a short summary of problems plaguing the Turkish educational sector and contains some practical counsel to foreign philosophers wanting to work in Turkey or with Turkish philosophy students.

**Keywords:** Turkey, philosophy, philosophy in Turkey, Turkish culture, political philosophy

Liebe LeserInnen,

ja, es gibt sie, die akademische Philosophie in der Türkei, sie ist hoch entwickelt, und sie wird, zumindest an den etablierteren Hochschulen, auf Englisch unterrichtet (oder, wie an einer der zahlreichen Istanbuler Universitäten, auf Französisch). Dass es in der Türkei überhaupt eine traditionsreiche akademische Philosophie gibt, mag sowohl für das breitere Publikum wie auch für einige ausländische AkademikerInnen bereits eine große Überraschung sein, so für einen britischen Kollegen, der erst gar nicht glauben konnte, dass es eine wohlentwickelte akademische Philosophie in der Türkei gibt, mit der man auch noch Erasmus-Austausche unternehmen kann.

Ich würde zu Beginn gerne kurz meinen eigenen akademischen Werdegang schildern, so dass Sie sehen, wer Ihnen diesen Brief sendet. Obwohl in Deutschland geboren und aufgewachsen, habe ich gleich nach dem Abitur das Land Richtung Großbritannien verlassen. Ich wollte zwar studieren, aber ganz sicher nicht in dem anonymen Massenbetrieb, der schon damals an den deutschen Unis herrschte und der, soweit man das aus der Ferne beurteilen kann, im Laufe der Jahrzehnte eher noch schlimmer geworden ist. Ich hatte das große Vergnügen,

---

\*Kontakt: Andrea Rehberg, Middle East Technical University (METU), Philosophy Department, Dumlupınar Bulvarı 1, 06800 Ankara, Türkei

meinen B. A. in London machen zu dürfen<sup>1</sup>, betreut von einem kleinen Team äußerst engagierter, zugänglicher, aufgeschlossener, junger *Lecturers*, die mir den sorgfältigen Umgang mit Texten und auch und vor allem die zeitgenössische europäische Philosophie vermittelt haben. Nach einem M. A. in Continental Philosophy an der University of Essex, der damals von Koryphäen wie Robert Bernasconi, Jay Bernstein und David Farrell Krell unterrichtet wurde, habe ich meine Doktorarbeit in Philosophie an der University of Warwick geschrieben. Danach folgten ein Postdoc (Manchester Metropolitan University) und eine Reihe befristeter Lehraufträge, die mich von London bis Dundee (in Schottland) führten. Solche kurzzeitigen Lehrtätigkeiten sind für jüngere AkademikerInnen eine gute Gelegenheit, Lehrerfahrungen zu sammeln. Letztlich ist die ständige Ungewissheit über die eigene berufliche Zukunft auf die Dauer aber doch allzu nervenaufreibend. Als dann 2002 das Angebot für eine ständige Anstellung kam, und zwar von der privaten Bilkent University in Ankara, war meine Freude groß, europäische Philosophie in der Türkei auf Englisch unterrichten zu können.

An der philosophischen Fakultät der Bilkent University unterrichten AkademikerInnen aus aller Herren Länder, von Rumänien, Frankreich, Deutschland und Großbritannien bis Neuseeland. Wichtigste Kriterien für eine Anstellung an einer dieser Universitäten sind erstens ein Doktorgrad einer renommierten, vorzugsweise anglophonen Universität sowie die nachweisbare Fähigkeit, in internationalen Fachzeitschriften<sup>2</sup> veröffentlichen zu können. Solche Publikationen werden von den Fakultätsvorsitzenden häufig sogar mehr geschätzt als Monographien. Es wurde aber vor einiger Zeit beschlossen, die philosophische Fakultät der Bilkent University ausschließlich auf analytische Ansätze zu beschränken, was der weitgehend pluralistischen Ausrichtung anderer wichtiger Philosophie-fakultäten in der Türkei tendenziell zuwiderläuft (mehr darüber weiter unten). Außerdem gibt es dort, wie auch an einigen anderen, ansonsten etablierten türkischen Universitäten, nach letztem Stand kein Postgraduiertenprogramm.

Nach sieben mehr oder weniger glücklichen Jahren in Bilkent – gegen Ende gekrönt von einem sechsmonatigen *Sabbatical*, das man von türkischer Seite aus in jedem Fall im Ausland nehmen muss und das ich im *Philosophy Department* der DePaul University in Chicago verbrachte – habe ich mich dann von der Bilkent University verabschiedet und bin zu der ebenfalls in Ankara ansässigen staatlichen Middle East Technical University (METU) gewechselt, einer 1959 nach

---

1 An der damaligen University of North London, die aber seitdem mit der London Metropolitan University amalgamiert wurde.

2 Wobei sogenannte ISI-listed journals ganz oben stehen, also solche, die sich in einem der einschlägigen Indizes finden, z. B. SSCI, AHCI, SCI, SCI-E, Philosophers' Index etc.

dem amerikanischen Modell gegründeten Universität, an der außer der Medizin so gut wie alle großen Fakultäten vertreten sind.

An dieser Stelle möchte ich gerne einige generelle Erklärungen zu der universitären Landschaft der Türkei anführen. Wie die LeserInnen schon bemerkt haben werden, spaltet sich diese in je zwei verschiedene Gruppierungen, und zwar zum einen in die auf Türkisch unterrichtenden und die anglophonen Universitäten, von denen es nach letztem Stand zwölf gibt. Selbstredend sind letztere sehr viel stärker internationalisiert und akzeptieren im Allgemeinen nur AkademikerInnen (egal ob türkischer oder ausländischer Herkunft) mit ausländischen Doktorgraden und hervorragenden Englischkenntnissen. Zum anderen gibt es dann den Unterschied zwischen staatlichen und privaten Hochschulen, der weniger über die Qualität der dort geleisteten philosophischen Arbeit als über die Arbeitsbedingungen der jeweiligen Angestellten Aufschluss erlaubt. Zwar sind die Rahmenbedingungen an privaten Hochschulen sehr viel attraktiver, jedoch sind private Universitäten geneigt, ihren Angestellten striktere Auflagen zu machen, so etwa tägliche Anwesenheitspflicht während der offiziellen Arbeitszeit. Dazu kommt aber, dass die Qualität der Studierenden an den renommiertesten staatlichen, anglophonen Universitäten, u. a. METU in Ankara und die Bosphorus-Universität in Istanbul, um einiges höher ist, schon weil dort die Aufnahmebedingungen anspruchsvoller sind.

Darüber hinaus verfügt die philosophische Fakultät der METU wie alle hochrangigen türkischen Universitäten über ein weit gefächertes, angesehenes *Graduate Programme*, das sowohl Vollzeit- wie auch TeilzeitstudentInnen anspricht. Hinzu kommt, dass die bibliothekarischen Bestände an der METU hervorragend sind – vielleicht nicht so gut wie an vielen deutschen Universitäten, aber doch besser als an fast allen anderen türkischen Hochschulen, zumal die zunehmende elektronische Verfügbarkeit von Texten und Fachzeitschriften von der Universitätsbibliothek vollständig ausgenutzt wird. Für mein Fachgebiet – post-kantische europäische Philosophie, vor allem Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger und zeitgenössische französische Philosophie – kann ich mich jedenfalls keineswegs beklagen. Einschlägige Sekundärliteratur ist in den meisten Fällen zugänglich, und die Primärliteratur (inklusive z. B. der Kritischen Studienausgabe von Nietzsches Werken und zunehmend der Heidegger-Gesamtausgabe) steht fast durchgehend in der Originalsprache zur Verfügung, was z. B. an vielen britischen Universitäten nicht der Fall war oder ist.

Generell ist deutsche – neben französischer und antiker<sup>3</sup> – Philosophie in der Türkei sehr beliebt. Kantisches Gedankengut ist breit vertreten. Über Nietzsche wird

---

<sup>3</sup> Wie auch alle Sparten der analytischen Philosophie einschließlich Kognitionswissenschaft.

viel gearbeitet, wie auch über Heidegger. Auch deutscher Idealismus, Marx und alle mit der Frankfurter Schule verbundenen Denker sind höchst einschlägig und in Forschung und Lehre stark vertreten. Deleuze wird vor allem gerne von Laien gelesen.

Viele StudentInnen belegen im Rahmen universitärer Programme oder auf eigene Initiative (v. a. am Goethe-Institut) Deutschkurse mit der Absicht, deutsche Philosophie im Original wenigstens lesen zu können. Sie hoffen, vielleicht sogar eines Tages an einer deutschen Universität studieren zu können, sei es auch nur im Rahmen eines Erasmus-Austausches oder eines vom DAAD geförderten Auslandssemesters, oder gar für einen M. A. oder Ph. D. für ein paar Jahre nach Deutschland gehen zu können. Dazu muss gesagt sein, dass das Erasmus-Programm und andere Austauschprogramme das A und O vieler türkischer StudentInnen sind und auch uns DozentInnen einige Möglichkeiten der Horizonsweiterung geben – dies in beide Richtungen, wobei auch gesagt sei, dass es den wenigen deutschen StudentInnen, die hierher kommen, meistens äußerst gut gefällt.

Gestatten Sie mir an dieser Stelle einen kurzen Appell an die deutschen KollegInnen: Bitte antworten Sie auf Erasmus-Anfragen aus der Türkei! Lassen Sie uns mehr Austauschprogramme einleiten, und schicken Sie uns auch Ihre StudentInnen! Über internationale Austausche werden bestimmt gegenseitige Vorurteile und Unwissenheiten abgebaut, wovon alle PartnerInnen nur profitieren können.

Trotz fortschreitender Internationalisierung ist die Türkei leider immer noch eher isoliert, was nicht auf türkische Borniertheit, sondern auf bürokratische Hindernisse seitens anderer zurückzuführen ist. So ist es z. B. für normale türkische BürgerInnen extrem schwierig und mühsam, ein privates Visum zur Einreise in ein europäisches Land zu bekommen. Hier bieten akademische Programme den notwendigen Rahmen, um es jungen TürkInnen zu ermöglichen, ihre philosophischen Kenntnisse zu vertiefen und mit einer etwas größeren wissenschaftlichen Strenge zu forschen, als sie an vielen türkischen Hochschulen praktiziert wird, wie auch sich in Europa beruflich stärker zu vernetzen. Türkische StudentInnen zieht es aber fast immer wieder zurück in ihr Heimatland, sei es aus Verbundenheit zu Familie und Freunden, sei es aus einem tiefsitzenden Verantwortungsbewusstsein gegenüber ihrem Land, das immer noch in vieler Hinsicht – nicht zuletzt politisch – stark unterentwickelt ist. Dazu muss gesagt sein, dass die Türkei auf der einen Seite in vielen Dingen ein hochmodernes Land ist, jedenfalls in den urbanen Zentren, also vor allem Istanbul, Ankara und Izmir. Auf der anderen Seite dürfte die Türkei jedoch, vor allem in ländlichen und zentral- bis ostanatolischen Gebieten, häufig erst noch angehalten sein, die Modernität zu entdecken.

Dies bringt mich nun zum heikelsten Abschnitt dieses Briefes, nämlich dem zur Bedeutung der politischen Philosophie in der Türkei in Verbindung mit der politischen Lage in diesem Land, insbesondere hinsichtlich der gesellschaftlichen und denkerischen Bedeutung der Gezi-Protteste seit 2013. Hierüber ist in den

vergangenen Jahren sehr viel nachgedacht und geschrieben worden, auch in der deutschen Presse. Ich werde also nicht allzu weit ausholen müssen, um dieses Thema in seiner breiteren politischen Bedeutung darzustellen. Was aber für deutsche LeserInnen interessant sein dürfte, ist die Art und Weise, auf die sich die Gezi-Ereignisse in den philosophischen Aktivitäten der Türkei niedergeschlagen haben und es weiterhin tun. Selbstverständlich kann ich im Rahmen dieses Briefes keine differenzierteren Analysen bieten, sondern nur grobe Tendenzen anzeigen, weswegen man diese Beobachtungen auch nur als solche verstehen sollte.

Istanbul ist für bedeutende zeitgenössische PhilosophInnen schon immer ein attraktiver Zielort gewesen (so hat z. B. 2012 Antonio Negri die Stadt besucht). Seit September 2013 haben jedoch international angesehene DenkerInnen wie Judith Butler, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jacques Rancière und Étienne Balibar ihre Solidarität mit den Gezi-ProtestlerInnen gezeigt und – unter der Schirmherrschaft verschiedener Istanbulischer Hochschulen und Organisationen – die Stadt besucht, um dort Vorträge und Diskussionen über stark auf die gegenwärtigen Ereignisse bezugnehmende politische Themen zu halten. Selbstredend werden solche Veranstaltungen von großen Massen interessierter Menschen besucht und durchaus nicht nur von philosophischen Fachleuten. Dazu darf kurz eingeflochten sein, dass überhaupt große Teile der Bevölkerung stark an Philosophie interessiert sind und sich auch oft privat mit ihr beschäftigen, ohne sie unbedingt studiert zu haben. So treffe ich etwa andauernd Menschen, ob Ärzte, Bankangestellte oder Taxifahrer, die mit mir am liebsten über philosophische Themen diskutieren möchten.

Warum aber ist die Philosophie, insbesondere die politische Philosophie, in der türkischen intellektuellen Landschaft so außerordentlich wichtig? Auf diese Frage gibt es sicherlich viele mögliche und richtige Antworten. Hier seien im Folgenden nur drei angeführt, die ich unter den Stichworten Aufklärung, Hierarchisierung, Polarisierung und Kulturkampf zusammenfassen möchte, die aber alle im Schnittpunkt Gezi zusammenlaufen<sup>4</sup>.

Im Gegensatz zu Europa und Nordamerika hat die Türkei nie eine ausgiebige Periode der breiten, gesellschaftlichen oder kulturellen Aufklärung durchgemacht. Infolge dieser wichtigen Lücke ist das kritische und unabhängige Denken lange nicht so weit verbreitet, wie es in vielen westlichen und besonders europäischen Ländern der Fall ist. Selbst die wichtigste gesellschaftliche Umwälzung in der neueren Geschichte des Landes, nämlich die Gründung der türkischen Republik durch Mustafa Kemal Atatürk im Jahr 1923, wurde von oben bestimmt statt von unten gefordert. Dennoch führte sie für damalige Verhältnisse höchst pro-

---

<sup>4</sup> Dazu sei bemerkt, dass politische Philosophie, insbesondere sofern sie sich an Marx anlehnt, in der Türkei immer schon einen hohen Stellenwert hatte.

gressive Neuerungen wie Gewaltenteilung, Säkularisierung und das Wahlrecht für Frauen ein. Die breite türkische Bevölkerung hat jedoch noch nie irgendwelche gesellschaftlichen Reformen oder Verbesserungen gefordert und auch erreicht (und sei es auch nur in Form von Zugeständnissen ihrer Herrscher), wie es in westlichen Demokratien hin und wieder der Fall war und ist<sup>5</sup>. Unter anderem aus diesem Grund hat die breite Bevölkerung in der Türkei wenig politisches Selbstbewusstsein, wenn es darum geht, politische Forderungen zu stellen. Gerade dies wurde aber mit den Gezi-Protesten zum ersten Mal als – jedenfalls bis zu einem gewissen Punkt – möglich erwiesen und praktiziert. Um nun diese – nach türkischen Maßstäben – historische Entwicklung philosophisch aufzuarbeiten, und zukünftige Fortschritte in dieselbe Richtung gedanklich zu projizieren, bedarf es vor allem des Rückgriffs auf die moderne politische Philosophie seit Kant. Diese Aufarbeitung wird seit Mitte 2013 von türkischen (aber auch von hier ansässigen ausländischen) Kollegen in Form von – allerdings, verständlicherweise, zumeist auf Türkisch gehaltenen – Vorträgen, Veröffentlichungen, öffentlichen Diskussionen etc. vollzogen.

Was zweitens die tiefsitzenden hierarchischen Strukturen dieses Landes angeht, die sich nicht nur in der Politik, sondern in der gesamten Gesellschaft – und leider zeitweise auch im universitären Betrieb – zeigen, so ist die mangelnde Aufklärung sicher auch hier ein wichtiger Grund, wenn auch nicht der einzige. Bestimmt gibt es dafür weiter in der Vergangenheit liegende Gründe, wie z. B. die politische und gesellschaftliche Organisation des Osmanischen Reiches (zu der die derzeitige Regierung übrigens auf schnellstem Wege zurückzukehren gesinnt zu sein scheint). Diese umfassende Hierarchisierung der gesellschaftlichen Strukturen fängt schon in der Familie an, zieht sich durch das gesamte Bildungswesen und setzt sich im beruflichen Alltag fort. In ländlichen Gebieten ist sie zumeist noch sehr viel ausgeprägter als in den Metropolen und tritt selbstverständlich in religiösen Kontexten besonders stark zu Tage. Um diesen repressiven Strukturen etwas entgegenzusetzen, bedient man sich – sofern man sich überhaupt irgendwelcher philosophischen Instrumente zu bedienen weiß – vorzugsweise der politischen Philosophie, mithilfe deren man die Türkei wenigstens in das zwanzigste Jahrhundert zu befördern versucht.

Unter den Stichworten von Polarisierung und Kulturkampf der türkischen Gesellschaft möchte ich drittens auf ein duales Phänomen aufmerksam machen,

---

<sup>5</sup> Ich denke hier nicht nur an solch epochale Umwälzungen wie die Französische Revolution und andere umfassende Umstürze, sondern auch an relativ gesehen kleinere, aber nichtsdestoweniger höchst bedeutsame soziale Errungenschaften wie die Legalisierung der gleichgeschlechtlichen Ehe.

das man auch aus anderen Ländern – von den USA bis Ägypten – kennt, nämlich den politischen, ideologischen und kulturellen Zerfall einer Kultur in zwei Extreme, zwischen denen scheinbar kein Kompromiss zu finden ist. Wie auch in anderen Ländern handelt es sich hierbei um den Konflikt zwischen religiös-reaktionären und säkular-progressiven Kräften, also, um es einmal stark vereinfacht auszudrücken, zwischen denen, die sich nach der Vergangenheit, und denen, die sich nach der Zukunft sehnen. Erstere bedienen sich, wie angedeutet, vorzugsweise der staatlichen Religion um ihre Ziele zu erreichen, die aber tatsächlich auf die mehr oder weniger rücksichtslose Durchsetzung einer turbokapitalistischen Agenda gerichtet sind. Letztere stehen Kapitalismus und Globalisierung weitgehend feindlich gegenüber, und möchten sowohl Erklärungen der Gründe für diese globale Misere als auch Vorschläge für ihre Lösung aus gegenwärtigem politischem Gedankengut schöpfen.

Es ist übrigens denkwürdig, dass sich die Gezi-Protteste gerade an der angeordneten Zerstörung einer (zumal eher kleinen) Grünfläche im Herzen Istanbuls entzündet haben. Wie man sich denken kann, steht dies jedoch in einer Pars-pro-toto-Relation zu der oft an Verzweiflung grenzenden Bestürzung über die unbarmherzige Vernichtung, die weiten Landstrichen der Türkei widerfährt, wenn sie der sogenannten „Rationalisierung“ und „Modernisierung“ im Weg stehen. Dies ist etwa bei vielen Staudämmen, die zur Zeit im ansonsten eher unberührten Nordosten der Türkei gebaut werden, der Fall und trifft auch auf den weltgrößten Flughafen zu, der derzeit nördlich von Istanbul entstehen soll. Was dabei für viele BürgerInnen besonders schockierend ist, ist die scheinbar grenzenlose Gewaltbereitschaft des derzeitigen Regimes, die sich in Auseinandersetzungen mit DemonstrantInnen ganz mühelos auf die Polizei überträgt (wobei bedacht sei, dass in den letzten Jahren auf den öffentlichen Plätzen Deutschlands – man denke etwa an Stuttgart – auch nicht nur angenehme Erfahrungen mit der exekutiven Staatsgewalt gemacht wurden, soweit ich dies von hier aus beurteilen kann).

Ich hoffe, die LeserInnen werden mir diesen Exkurs über die derzeitige politische Lage der Türkei nachsehen, aber jeder in diesem Land lebende Mensch ist – mehr oder weniger tagtäglich – von diesen Ereignissen und Zuständen betroffen. Dies gilt selbstverständlich für alle Studierenden, aber auch für die hier ansässigen HochschullehrerInnen, egal ob türkischer oder anderweitiger Herkunft. Über die Philosophie in der Türkei zu berichten, ohne auf diese Verhältnisse hinzuweisen, wäre – um einen Terminus technicus zu benutzen – einfach unauthentisch.

Da wir schon beim Thema der aktuellen politischen Lage sind, sollten auch kurz andere Missstände und Nachteile, die das gesamte Bildungswesen in der Türkei betreffen, angesprochen werden. Da wären zum ersten die sprachlichen Probleme, die sich vor allem in drei Bereichen äußern.



Spezifisch in der Philosophie gibt es das Problem, dass philosophische Termini *termini technici* in der türkischen Sprache fast nur als Lehnwörter existieren, es aber unter Experten und Übersetzern keinerlei Konsens gibt, was die Wahl der Sprachen angeht, von denen solche Termini entlehnt werden können und sollen. Einmal kann ein Wort aus dem Persischen übernommen werden, ein andermal aus dem Arabischen (wie so einige Wörter im Türkischen) oder sogar aus dem Französischen, Englischen oder – weitaus seltener – aus dem Deutschen. Dann wird es aber in jedem Fall der türkischen Schreibweise (die weitgehend phonetisch ist) angepasst, weswegen sich dann z. B. Wörter wie „sentez“ (Synthese) finden. Begründet unter anderem durch diese Ungeordnetheit der Übersetzungen, ziehen es viele türkische AkademikerInnen vor, Texte auf Englisch oder, wenn möglich, im Original zu lesen. Dementsprechend stehen türkische Graduierte dem in Seminaren erfolgenden zeitweisen Rückgriff auf (zumal deutsche) Originaltexte durchaus aufgeschlossen gegenüber. Ein Hinweis auf zwei kleine Eigenheiten des Türkischen: Es gibt interessanterweise keine eigenständigen bestimmten Artikel, also auch keine grammatikalische Unterscheidung per se zwischen Maskulinum und Femininum. Dies führt dazu, dass türkische Studenten im Englischen „he“ und „she“ nur schwer auseinanderhalten können, so dass Kant auch schon einmal sätzelang als „she“ bezeichnet werden kann. „Philosophie“ heißt im Türkischen „felsefe“ (Nomina werden nicht automatisch groß geschrieben). Im zeitgenössischen türkischen Sprachgebrauch gibt es aber die Unterscheidung zwischen dem großen, wahren Philosophen, „filosof“, und dem in der Philosophie Tätigen, „felsefeci“, was ich gerne als Zeichen akademischer Bescheidenheit deuten würde.

Zweitens: Selbst wenn man eine Reihe anderer Sprachen beherrscht, kann Türkisch immer noch eine eher schwierige Sprache sein, zumal, wenn man sie in akademischen Situationen anwenden muss. Hier wird einem im Allgemeinen als Ausländerin an den privaten Hochschulen sehr viel mehr geholfen als an den staatlichen, wo man sich teilweise trotz mangelndem Verständnis allein durchschlagen muss.

Sprachliche Probleme treten aber drittens vor allem im Umgang mit den Studierenden auf, die zwar eigentlich ausgezeichnete Englischkenntnisse haben sollten, sie aber tatsächlich eher nur zu verschiedenen Graden haben. Mit jenen StudentInnen (übrigens selbst mit Graduierten), die des Englischen wenig mächtig sind, kann es dann natürlich schon massive Kommunikationsprobleme geben. Die Defizite der studentischen Englischkenntnisse sind aber vor allem auf zwei Faktoren zurückzuführen, nämlich erstens auf die Tatsache, dass viele der türkischen EnglischlehrerInnen, egal ob im universitären oder im schulischen Bereich tätig, selbst nur höchst mangelhafte Englischkenntnisse besitzen. Hier wären, wie auch in vielen anderen Bereichen des Schul- und Bildungswesens,

dringend massive Reformen notwendig. Zweitens aber ist das Schulwesen in der Türkei (wie eben auch das Land als Ganzes) stark polarisiert. In den wenigen Eliteschulen erfahren die SchülerInnen zumeist eine ausgezeichnete Ausbildung. Dagegen dominiert in den restlichen Schulen immer noch das Auswendiglernen schulischer Inhalte und das sture Büffeln zur Prüfungsvorbereitung, was mit Verständnis – ganz zu schweige mit kritischem Hinterfragen der Inhalte – natürlich recht wenig zu tun hat. Im öffentlichen Schulwesen der Türkei zeigt sich, wie entwicklungsbedürftig das Land immer noch ist. (Es ist aber bekannt, wie leicht „bildungsferne“ Bevölkerungsschichten für konservative politische Programme zu begeistern sind. Auch deswegen ist der politische Wille zu durchgreifenden Schulreformen vielerorts nicht anzutreffen.)

Wohl auch um diesen Missständen teilweise entgegenzuwirken, sind türkische Universitäten äußerst geneigt, ausländische Lehrkräfte anzustellen (siehe oben für die notwendigen Qualifikationen), weswegen es sich durchaus lohnt, Bewerbungsunterlagen nur auf gut Glück an die Universität seiner Wahl zu schicken. Besonders staatliche Universitäten platzieren nämlich nicht immer Anzeigen, sondern warten auf solche Initiativbewerbungen. Wenn man also, gerade ohne die erwünschte feste akademische Anstellung, des grauen Himmels über Deutschland leid ist, mag ein Lehraufenthalt in der Türkei gerade das Richtige sein.

Für detailliertere, aktuelle Informationen über die Philosophie in der Türkei kann ich auch drei englischsprachige Blogs empfehlen, sei es auch nur, um weitere Eindrücke von der Vielfalt und Bandbreite der philosophischen Aktivitäten in der Türkei zu bekommen: Erstens das (eigenartig benannte, aber höchst informative) „Hesperus is Bosphorus“<sup>6</sup>, zweitens das „Stockerblog“<sup>7</sup>, drittens ein Blog über die feministische Geschichte der Philosophie<sup>8</sup>. Zwar gibt es in der Türkei auch eine ganze Reihe philosophischer Fachzeitschriften; allerdings publizieren diese alle, bis auf wenige Ausnahmen<sup>9</sup>, ausschließlich auf Türkisch.

Abschließend möchte ich, im Anschluss an eine bereits sehr persönlich gefärbte Darstellung der hiesigen Verhältnisse, meine ganz persönliche Einschätzung der derzeitigen Lage der Philosophie in der Türkei geben. Es gibt sie nicht nur – was ich jetzt glaube einigermaßen demonstriert zu haben –, sondern sie ist auch sehr rege, u. a. mit vielen Konferenzen, Gastbeiträgen, Publikationen (wenn

6 <http://hesperusisbosporus.wordpress.com/> (24.10.2016).

7 <http://stockerb.wordpress.com/> (24.10.2016).

8 <http://feministhistoryofphilosophy.wordpress.com/author/sberges/> (24.10.2016).

9 Diese sind *Cogito* und *Özne* sowie auch die in einem der oben erwähnten Indices gelisteten *Kaygi, Philosophy at Yeditepe*, die von der Philosophiefakultät der Istanbul Yeditepe University herausgegeben wird, und die Zeitschrift *FEF* der Maltepe University.

auch meist auf Türkisch), Erasmus-Partnerschaften (wenn auch nicht so vielen mit Deutschland, wie von unserer Seite erwünscht), kurz gesagt, mit umfangreichen Lehr- und Forschungstätigkeiten. Vielleicht erfüllt manches, was hier akademisch gemacht wird, nicht die extrem hohen Ansprüche westlicher, und besonders deutscher, akademischer Philosophie. Es gibt jedoch eine lebhaft, politisch hoch engagierte philosophische Kultur. Zu dieser beitragen zu können zählt für mich zu den großen Glücksfällen meiner akademischen Laufbahn.

Die Türkei ist zwar für viele hier ansässige Ausländer zuerst ein etwas gewöhnungsbedürftiges, dann aber auch ein von großer Schönheit geprägtes Land. Dies ist besonders der Fall, was die Menschen hier angeht, wobei ich mich ganz besonders auf die vielen StudentInnen beziehen möchte, die zu den intelligentesten, wissbegierigsten und engagiertesten Menschen gehören, die ich je unterrichten und kennenlernen durfte. Es gibt bestimmt viele Nachteile einer philosophischen Lehrtätigkeit in der Türkei, aber die StudentInnen, die ich gar nicht hoch genug preisen kann, sind das eine, wirklich herausragende Merkmal der türkischen, akademischen Philosophie, die, jedenfalls für mich, sämtliche Nachteile immer wieder wettmachen.

Die Türkei ist ein in vieler Hinsicht großes Land, vor allem aber ein äußerst facettenreiches und komplexes Land, das man wahrscheinlich als AusländerIn nie vollkommen verstehen kann. Selbst die derzeitige Lage der Philosophie allein ist schon zu kompliziert, widersprüchlich und verzwickelt, als dass man sie in einer relativ kurzen Darstellung, wie es dieser Brief notwendigerweise ist, zu Genüge darstellen könnte. Wenn ich den interessierten deutschen LeserInnen auch nur einige erste Eindrücke vermitteln konnte, so mag damit schon viel erreicht sein, wenn auch Vieles ungesagt bleiben muss.<sup>10</sup>

Mit herzlichen Grüßen

Andrea Rehberg

---

<sup>10</sup> Ich möchte mich bei Ronja Busmann, Manuel Knoll und Barış Parkan für ihre großzügige Hilfe bei den Korrekturen zu diesem Brief bedanken.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Ideenvermittlung und philosophische Konstellationen: ein Brief aus Norwegen

DOI 10.1515/dzph-2017-0039

In dieser Ausgabe präsentieren wir einen Brief über die Philosophie in einem Land, dessen akademische Welt in Deutschland trotz der geographischen Nähe eher wenig bekannt ist: Norwegen. Zwei Aspekte des Briefes möchten wir in dieser Einleitung hervorheben. Erstens geht es uns darum, auf institutionelle und politische Eigenschaften der Philosophie in diesem Land, die nicht in anderen Ländern zu finden sind, aufmerksam zu machen. In dieser Hinsicht erfahren wir aus der Hand von Christian Erbacher etwa, dass die Philosophie ein Pflichtfach für Studierende aller Disziplinen ist, was für ein gemeinsames Verständnis von Grundbegriffen sorgt. Wir erfahren auch, dass sie nicht als ein akademisches Spezialgebiet in den norwegischen Universitäten entstanden ist, sondern ihre Ursprünge in der Aufklärung der Bevölkerung über politisch relevante Themen hat. Diese spezifischen Eigenschaften der philosophischen Praxis in Norwegen sorgen dafür, dass diese Disziplin dort im Unterschied zu anderen Ländern eine gewisse soziale Anerkennung in der Öffentlichkeit genießt. Als Kontrastpunkt ist hier der Fall Spaniens interessant: José Ignacio Wert hat 2015 eine Bildungsreform veranlasst, gemäß derer die Philosophie im ganzen Land kein obligatorisches Schulfach mehr ist. Der Grund ist, dass diese Disziplin als nutzlos aufgefasst wird, da sie Studierende nicht für das Berufsleben – so der Vorwurf – vorbereite.<sup>1</sup>

Der zweite Aspekt des Briefes, den wir hervorheben wollen, geht über den besonderen Fall der Erfahrung des Verfassers des Briefes an einer norwegischen Universität hinaus und gibt uns einen Einblick in die Komplexitäten der philosophischen Ideenvermittlung. Hier spielen – wie in dem Brief klar gemacht wird – Netzwerke von Intellektuellen eine wichtige Rolle. Horizontale Netzwerke von bestimmten Philosophen mit anderen Intellektuellen ihrer Zeit und vertikale

---

<sup>1</sup> Vgl. Ley Orgánica 8/2013 para la mejora de la calidad educativa (LOMCE); dt. „Gesetz zur Verbesserung der Qualität im Bildungssystem“.

---

**Kontakt: Ingrid Vendrell Ferran**, Institut für Philosophie, Friedrich-Schiller-Universität Jena, 07737 Jena; [ingrid.vendrell@uni-jena.de](mailto:ingrid.vendrell@uni-jena.de)

**Katrin Wille**, Stiftung Universität Hildesheim, Institut für Philosophie, Universitätsplatz 1, 31141 Hildesheim; [willek@uni-hildesheim.de](mailto:willek@uni-hildesheim.de)

Netzwerke, die den Akzent auf die Beziehungen zwischen SchülerInnen und DozentInnen legen, sind von großer Bedeutung, um die subtilen Mechanismen der Genese und Entwicklung von Ideen zu durchblicken. Die Rolle dieser Netzwerke wird in dem Brief mithilfe zweier paralleler Erzählungen bildhaft illustriert. Zum einen wird anhand der Geschichte des Wittgenstein-Nachlasses an der Universität Bergen erläutert, inwiefern persönliche Verbindungen dazu führen, dass bestimmte Gedanken, Theorien und Werke Akzeptanz finden, und welche Rolle Menschen und Institutionen dabei spielen. Zum anderen wird auch die Bedeutung der philosophischen Netzwerke anhand des persönlichen Weges des Verfassers in der Philosophie dargestellt. Mit der Lektüre des Briefes wird klar, dass das Wesentliche der philosophischen Praxis nicht der bloße Wissenstransfer ist, sondern die lebendige Aufnahme von Werken in einer kritischen Auseinandersetzung mit anderen Denkerinnen und Denkern. Erfahrungen, Stil, Persönlichkeit, Stimme, Vorlieben und biographische Einflüsse spielen in diesem Dialog eine entscheidende Rolle.

Die Lektüre des Briefes führt uns zu der Frage, ob philosophische Einsichten als soziale Produkte ihrer Zeit zu verstehen sind oder eher als Resultat der Genialität außergewöhnlicher Menschen betrachtet werden sollten. Indirekt bietet uns der Brief einen Weg, um hierauf eine nuancierte Antwort zu geben: Erst im Akt des Kommunizierens und im Gespräch mit anderen entstehen philosophische Einsichten. Die Geschichte der Philosophie ist nicht bloß eine „Geschichte von großen Namen“. Von zentraler Bedeutung ist hierbei vielmehr der Austausch zwischen AutorInnen, die bekannt werden, und anderen, denen die Geschichte der Disziplin bloß eine sekundäre Rolle zuschreibt.<sup>2</sup> Zwei Autoren, die Ende des vergangenen Jahrhunderts diesen Aspekt der philosophischen Praxis aufzudecken versucht haben, sind Randall Collins mit seiner Soziologie der Philosophie und Dieter Henrich mit seiner Konstellationsforschung. Collins erklärt in seinem Buch *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* (1998), dass Ideen weder wie materielle Dinge vermittelt werden können noch auf ökonomische und politische Tätigkeiten zurückgeführt werden können. Wie Collins schreibt: „[I]deas are in the process of communication between one thinker and another, and we perceive the ideas of another brain only by having them communicated to us. It is the same with oneself: one perceives one's own ideas only insofar as one is in a communicative mode. There is no thinking except as

---

<sup>2</sup> Die These, dass die Geschichte der Philosophie mit der Biographie der großen AutorInnen zu erklären ist, passt zu einem bestimmten Bild dieser Disziplin, das sich von der „Great Men Theory“ Carlyles inspirieren lässt; vgl. Carlyle (1841). Besonders die Vorlesung V „The Hero as Man of Letters: Johnson, Rousseau, Burns“ wäre in diesem Sinne zu verstehen.

aftermath or preparation of communication. Thinkers do not antedate communication, and the communicative process creates the thinkers as nodes of the process“.<sup>3</sup> Diese Emphase in dem kommunikativen Prozess finden wir auch in Dieter Henrichs Konstellationsforschung, mit der er die Dynamik der philosophischen Entwicklung verständlich werden lassen will. Mit dieser Methode untersucht er die Genese philosophischer Werke der nachkantischen Philosophie in Briefen und Gesprächen.<sup>4</sup>

Diese Relevanz der Kommunikation und des Gesprächs zwischen philosophischen Länderkulturen ist einer der Aspekte, den wir mit unserem Projekt „Briefe über Philosophie weltweit“ in den Vordergrund der philosophischen Praxis rücken wollen.

## Literatur

- Carlyle, T. (1841), *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*, London.
- Collins, R. (2000), *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* [1998], Cambridge, Mass., u. London.
- Henrich, D. (1991), *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart.
- Henrich, D. (2011), *Werke im Werden. Über die Genese philosophischer Einsichten*, München.

---

<sup>3</sup> Collins (2000), 2.

<sup>4</sup> Vgl. Henrich (1991) u. ders. (2011).

Christian Erbacher\*

## Brief aus Norwegen

DOI 10.1515/dzph-2017-0040

**Abstract:** Building on my experiences as a student, PhD candidate and researcher, this “letter from Norway” presents some characteristics of philosophy at the University of Bergen. First, I describe a basic philosophy course that is obligatory for each student at the university. As this “examen philosophicum” provides a common ground for graduates from all subjects, philosophy is still present in Norwegian public discourse. Second, I follow one specific thread in the history of Bergen’s philosophy department, focusing on the philosophy of language and Wittgenstein studies that began with the first professor and is still practiced, for example with recent digital editing. In this context I also sketch the working conditions for PhD-students and researchers today. Finally, a brief exposition of the original praxeology of Jakob Meløe allows me to formulate what I found so characteristic of philosophy in Bergen: the recognition and appreciation of specific and individual experiences in doing philosophy.

**Keywords:** Philosophy in Norway, Scandinavian Philosophy, University of Bergen, Wittgenstein, praxeology.

Bergen, 19. Juni 2015

Liebe Kolleginnen und Kollegen,

sehr gerne komme ich der Einladung nach, in diesem Brief über die Philosophie an der Universität Bergen (Norwegen) zu berichten, die ich als Erasmus-Student kennengelernt habe, zu der ich als Doktorand zurückgekehrt bin und an der ich in diesen Tagen ein Postdoc-Projekt abschließe. Bergen. Ich schließe meine Augen und nehme einen tiefen Zug der frischen Seeluft, die immer das erste ist, das mir auffällt, wenn ich nach einer Forschungsreise hier ankomme. Ich steige aus dem Flughafenbus, der nach 20 Minuten Fahrt den Fischmarkt am Hafen erreicht. Über Jahrhunderte war diese Stelle das Tor zu der zerklüfteten Fjordlandschaft Westnorwegens und der Anlegeplatz für Fischer, die aus ihren Booten den Tagesfang verkauften. Der restaurierte Kai der alten Hansehäuser – Bryggen – liegt zur Rechten in Sichtweite. Zur Linken beginnt ein Einkaufsboulevard mit dem Namen Torgallmenningen. Ich ziehe meinen Koffer durch diese Allee von mehrstöckigen

---

\*Kontakt: Christian Erbacher, Universität Siegen, SFB Medien der Kooperation, Herrengarten 3, 57072 Siegen; christian.erbacher@uni-siegen.de

Gründerzeitbauten, die heute Schnellrestaurants und Kaufhausketten beherbergen. Der Boulevard endet an einem kleinen Berg, auf dessen Gipfel die aus roten Backsteinen gemauerte Johanniskirche thront. Sie markiert den Beginn des Universitätsviertels, das sich über einen langezogenen Quadratkilometer auf einer Anhöhe erstreckt. Es beginnt im fjordzugewandten Westen mit dem neuromanischen Bau der juristischen Fakultät und führt vorbei am klassizistischen Naturkundemuseum mit botanischem Garten zur modernen geisteswissenschaftlichen Bibliothek und einem Studentencenter mit großem Schwimmbad und Fitnessräumen. Die Turmwarte der majestätischen Anlage des 1917 gegründeten geophysischen Instituts begrenzt die Ost-Seite des Universitätsviertels. Zwischen diesen größeren Bauten verteilen sich auf umliegende Gründerzeitvillen und klassizistische Stadthäuser zahlreiche Verwaltungseinrichtungen und Institute. Eines von ihnen ist das „Institut for filosofi og førstesemesterstudier“ (Institut für Philosophie und Erstsemesterstudien, kurz „FOF“), das gleich gegenüber der Johanniskirche liegt. Von hier aus schreibe ich diesen Brief.

Das erste Mal kam ich im Jahr 2003 als Erasmus-Student nach Bergen. Damals studierte ich Psychologie an der Universität Regensburg. Von dort abgereist mit der Hoffnung auf eine Abwechslung vom methodischen Dogmatismus experimentellen Laborforschens, musste ich zu meinem Erschrecken feststellen, dass in Norwegen dieselben Lehrbücher jener amerikanischen Kognitionspsychologen gelehrt wurden, deren paradigmatische Versuchsberichte ich bereits für das Vordiplom in Regensburg hatte auswendig lernen müssen. So stand in den ersten Minuten meines Auslandsstudiums fest, dass ich die Freiheit des Erasmus-Programms nutzen würde. Da ich am Vorabend der Bologna-Reformen studierte, kannte ich weder das ECTS, das mir bestimmte Kurse vorschrieb, noch waren mir irgendwelche andere Verpflichtungen auferlegt. Das Austauschprogramm erlaubte mir damit gerade das, was die späteren Reformen ermöglichen sollten, nämlich ein freies und sinnvolles Kennenlernen einer tatsächlich anderen Universitätskultur. In den ersten Tagen meines Erasmus-Semesters blätterte ich so im damals noch gedruckt vorliegenden Vorlesungsverzeichnis und stieß auf ein Kursangebot, das mich zur Philosophie bringen sollte: *Examen Philosophicum in English*. Auf Englisch – also vor allem für internationale Studierende – wurde hier eine in sich geschlossene Einführung in die Philosophie im Umfang von sechs Semesterwochenstunden angeboten. Je zwei Stunden entfielen dabei auf Geschichte der Philosophie, informelle Logik und Wissenschaftstheorie. Durch den Besuch dieses Kurses fand ich mich unversehens in einer der tragenden Säulen der akademischen Philosophie Norwegens wieder.

Bei „*Exphil*“, wie das *Examen Philosophicum* hier abgekürzt wird, handelt es sich um einen obligatorischen Einführungskurs, den Studierende aller Fächer in den ersten Semestern absolvieren müssen. In Bergen führt dies jährlich zu nicht



weniger als 2500 Teilnehmenden. Damit prägt dieser Kurs den institutionellen Rahmen der akademischen Philosophie und sorgt für einen relativ großen Mitarbeiterstab. Eine vom Norwegischen Forschungsrat veröffentlichte Evaluation der Philosophie an norwegischen Hochschulen weist Bergen sogar als das Institut mit den meisten Angestellten im gesamten Land aus.<sup>1</sup> Neben dieser rahmengebenden Funktion ist *Exphil* aber auch ein wesentlicher Aspekt des Selbstverständnisses der akademischen Philosophie in Norwegen. Wie Gunnar Skirbekk kürzlich in einem Rückblick auf 50 Jahre norwegische Philosophie betonte, hat das Fach nicht als akademische Spezialdisziplin begonnen.<sup>2</sup> Philosophie in Norwegen verortete sich von Beginn an mitten im gesellschaftlichen Leben. Ihre selbstgegebene wie auch von der Gesellschaft erwartete Aufgabe bestand in der Aufklärung der Bevölkerung und in überlegten Beiträgen zu öffentlichen Angelegenheiten. Ein Ausdruck dieses Auftrages ist die Institutionalisierung von *Exphil*. Die gemeinsame philosophische Grundausbildung verbindet alle Akademiker des Landes und versorgt sie in den ersten Studienjahren mit Begriffen und Prinzipien vernünftigen Argumentierens, mit denen sie zur Verhandlung öffentlicher Fragen beitragen können sollen. Diese Stellung der Philosophie im öffentlichen Leben war laut Skirbekk besonders in den ersten Nachkriegsjahrzehnten spürbar, in denen philosophische Neuerscheinungen gesellschaftliche Debatten auslösten. Arne Næss, der Grandseigneur der norwegischen Philosophie, steht mit seinen Arbeiten und der von ihm gegründeten Zeitschrift *Inquiry* paradigmatisch für dieses Selbstverständnis einer Philosophie, die politisch relevant sein sollte.

Auch wenn die norwegische Universitäts-Philosophie heute im öffentlichen Diskurs insgesamt nicht mehr so präsent ist wie in den 1950er- und 1960er-Jahren, und auch wenn die hiesigen Universitäten ebenso wie im übrigen Europa einem zunehmenden Druck zur akademischen Profilierung in wenigen Spezialgebieten ausgesetzt sind, so verkörpert *Exphil* immer noch das norwegische Verständnis der Philosophie als soziale diskursive Praxis für jedermann. Es ist daher vielleicht kein Zufall, dass auch die außeruniversitäre philosophische Praxis in Norwegen breite Anerkennung erfährt. Der inklusive Anspruch der Philosophie schuf außerdem einen Markt für Lehrbücher für Leser mit ganz unterschiedlichen Bildungshintergründen. So hat sich eine Tradition von allgemeinverständlichen Philosophie-Einführungen entwickelt, die in *Sofies Welt* des Philosophie-Lehrers Jostein Gaarder mit internationalem Erfolg neuerlich aufblühte. Diese fachliche Offenheit war wohl auch mit dafür verantwortlich, dass ich als Psychologie-Student ohne Weiteres an einem umfassenden Einführungskurs teilnehmen konnte

---

1 Vgl. Research Council of Norway (2017).

2 Vgl. Skirbekk (2015).

und hier auf ungefähr 20 Studierende verschiedener Fächer aus verschiedenen Ländern traf, die wie ich das Philosophieren frisch kennenlernten.

Dass *Exphil* mich für die Philosophie gewinnen sollte, lag allerdings nicht allein an dem Kurs als Einrichtung, der ja nur einen Rahmen für das Unterrichtsgespräch bieten konnte. Es war die Person des Dozenten, die mich von einer Idee des Philosophierens überzeugte, die für mich bis heute das Spezifische der Bergenser Philosophie darstellt. Um zu berichten, was Philosophie in Bergen für mich ist, muss ich also von der Erfahrung des *Exphil*-Kurses und von dem Mann, der sie ermöglichte, berichten. Daher möchte ich Sie bitten, mich für einen Moment in den Seminarraum zu begleiten.

Der aus Cornwall stammende Ralph Jewell war ungefähr 60 Jahre alt und ein „Englishman“, wie ich ihn mir damals nicht besser hätte ausmalen können. Er trug kurzes graues Haar und einen Schnurrbart; in Hemd und Pullover trat er einfach und korrekt auf. Das Seminar begann an einem Montagabend mit „Geschichte der Philosophie“. Ralph hatte die Umriss einer Landkarte der heute griechisch-türkischen Küstenregion an die Tafel gezeichnet und darin die Stadt Milet verortet. Er stellte sich vor das Seminar und begann in einer höflich gefassten und zugleich freundlichen Haltung zu sprechen: „Greece – that is where our story is supposed to begin. And I begin the story right now“. Es fiel kein Wort über Formalitäten, Teilnahmebedingungen, Prüfungen oder Zulassungen. Die Geschichte selbst war das einzige Thema. Was auf den ersten Satz folgte, war eine faszinierende Erzählung darüber, wie sich das westliche Philosophieren aus dem politischen und kulturellen Wettbewerb der Stadtstaaten des sechsten Jahrhunderts vor Christus entwickelt hatte. Bei der Schilderung dieses Ringens um die richtige Sicht der Welt legte Ralph zwar Wert darauf, dass wir die grundlegenden Ideen der vorsokratischen Kosmologien zumindest in Umrissen aufnehmen; er betonte aber von der ersten Stunde an, dass die dabei entwickelte *Art und Weise* zu diskutieren ein wesentlicher Strang unserer Geschichte sei. Ich schlage meine Mitschrift von 2003 auf und höre Ralphs deutliches und sorgsam betontes Englisch: „The way they said it, the manner, the way they argued is maybe more interesting than what they said. By beginning to ask for reasons, they founded western intellectual culture.“

Die Entwicklung einer Argumentationskultur lief wie ein roter Faden durch den gesamten *Exphil*-Kurs. Montags folgten wir ihm von den Sophisten, Sokrates, Platon und Aristoteles bis hinein in die Neuzeit. Dies lieferte den geistesgeschichtlichen Hintergrund für die dienstags stattfindende Darstellung der wissenschaftstheoretischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert. Mittwochs wandten wir in argumentationspraktischen Teilen an, was wir montags und dienstags gehört und diskutiert hatten. *Exphil* bildete so eine Einheit, bei der der Philosophie die Aufgabe zukam, uns als Novizen in die Kultur des wissenschaftlichen Argumentierens einzuführen. Vielleicht kann man sich bereits aufgrund der angeführten

Zitate ausmalen, dass es Ralph dabei nicht bloß um theoretische Einsichten ging. Wie bei der Geschichte, die er erzählte, kam es bei seinem eigenen Erzählen darauf an, wie er sprach, auf Stimme und Stil. Er *zeigte* uns damit, was wir in der Geschichte der Philosophie, im Nachdenken über Wissenschaft und in unseren eigenen Diskussionen sehen lernen sollten. Philosophieren bedeutete hier, eine Art des Sprechens und Handhabens von Wissen zu lernen; Inhalt und Form entsprachen sich. Von der ersten Minute an war ich von dieser Darstellung begeistert. Ralph lebte, was mir damals nur als unscharfes Bild einer Erwartung vor Augen stand, die ich an Universitäten richtete: die Kunst einer rationalen Rede, von deren Fluss man so ergriffen wird, dass man mühelos lernt, was für die eigene intellektuelle Entwicklung von Bedeutung ist. Ralphs *Exphil* war sicherlich eine solche Perle wissenschaftlicher Vortragskunst und das Zuhören ein intellektueller Genuss. Es wäre jedoch völlig verfehlt, die Lehre in den Sitzungen ausschließlich als Vortrag zu bezeichnen, der einer sophistischen Verzauberung glich, denn der Kurs war vor allem eines: Einladung zum *Gespräch*. Schon während der Darstellung der Philosophie-Geschichte suchte Ralph immer wieder die Rückmeldung der Studierenden. In den Pausen und nach den Sitzungen ging er auf einzelne Teilnehmer zu und fragte nach ihrer Meinung und ihren Gedanken. Ich war nicht der einzige, der so zum ersten Mal eine universitäre Lehre erfuhr, die ganz der Atmosphäre eines gemeinsamen Nachdenkens und gegenseitigen Zuhörens verpflichtet war. So wurde *Exphil* zu einem formativen Bildungserebnis des offenen Gesprächs – einer „*conversation*“ –, als das Ralph die Universität vorstellte. Zu diesem Philosophieren, das Gespräch war, gehörten auch Spaziergänge durch den Nygårdspark, einen im englischen Stil gestalteten Landschaftsgarten, der im späten 19. Jahrhundert am Rande des Universitätsviertels angelegt worden war. Auch gelegentliche Gespräche bei einer Kanne starken, englischen Tees in Ralphs Büro waren Teil der Bekanntmachung mit der Philosophie. Das Spazieren im Park oder das Aufgießen des Tees bereiteten die notwendige Atmosphäre, um in ein persönliches philosophisches Gespräch einzustimmen.

Ich glaube, dass diese Art, Philosophie zu lehren, nur gelang, weil Ralph ein aufrichtiges Interesse an den spontanen Äußerungen seiner Studierenden hatte. Allerdings war dieses Interesse reflektiert und wohl begründet. Die Sensibilität für die entscheidende Rolle der vom wissenschaftlichen Betrieb allzu häufig vergessenen Bedingungen exzellenter Forschung wie Erzählung, Persönlichkeit und Stil wurzelte in seiner wissenschaftshistorischen Arbeit. Diese hatte ihren Ausgangspunkt im Jahre 1965 mit einer Konferenz am Bedford College London genommen, bei der Karl Popper und Thomas Kuhn aufeinandertrafen.<sup>3</sup> Nach den

---

<sup>3</sup> Die Akte dieser Konferenz ist erschienen als Lakatos/Musgrave (1970).

dort ausgetragenen Positionskämpfen um die richtige Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis machte sich Ralph auf die Suche nach einem konkreten Fall, an dem er die Bedingungen eines wissenschaftlichen Paradigmenwechsels studieren konnte. Er wurde fündig in dem nach der Jahrhundertwende von Bergen ausgehenden Paradigmenwechsel in der modernen Meteorologie. Die „Bergen school of meteorology“ schuf deren Gestalt mit Wetterkarten und Luftdruckfronten, wie wir sie noch heute kennen. Im Zentrum dieser Geschichte steht die Person Wilhelm Bjerknes. Seine persönlichen Qualitäten, seine Hingabe an die Wissenschaft und sein rhetorisches Talent für treffende Bilder<sup>4</sup> hatten in Bergen eine Atmosphäre des Forschens erzeugt, in der sich Begeisterung und Wissensdrang ausbreiten konnten und die alle Beteiligten auf Höchstleistungen zum Erreichen des gemeinsamen wissenschaftlichen Zieles einstimmte.<sup>5</sup> Dies war das Modell für Ralphs Forschung und Lehre, die von seinem alltäglichen Leben nicht getrennt waren.

Lange Zeit nach meinem Erasmus-Aufenthalt in Bergen begriff ich, dass Ralph sich mit seiner Philosophie, die die Erfahrung des Einzelnen an den Beginn des Philosophierens stellt, in gewissem Sinne in der Folge des britischen Empirismus begreifen konnte und zugleich lebendiger Teil einer Entwicklung in der Bergenser Nachkriegsphilosophie war. Das empiristische Denken des geographischen Nachbarn England hat seit dem Verschwinden der deutschen Kultur und Philosophie, die bis vor dem Zweiten Weltkrieg das geistige Leben geprägt hatten, einen starken Einfluss in Norwegen ausgeübt. Ähnliches gilt wohl auch für die wesentlich ältere philosophische Tradition in Schweden, wie der von dort stammende Brief in dieser Rubrik gezeigt hat; und auch von Helsinki kann ich eine vergleichbare Entwicklung berichten.<sup>6</sup> Was Norwegen betrifft, so war die Nachkriegsphilosophie in Oslo durch den bereits erwähnten Gründungsvater Næss vor allem an den empirischen Wissenschaften interessiert. In Abgrenzung dazu hat sich in Bergen ein philosophisches Milieu entwickelt, das im Anschluss an die (späte) Philosophie Ludwig Wittgensteins die konkrete Umwelt alltäglicher Handlungen und den Sprachgebrauch einzelner Menschen zu ihrem Ausgangspunkt machte. Auf diese Linie der Bergenser Philosophie möchte ich im Folgenden etwas näher eingehen, wobei das Institut heute noch weitere Ausrichtungen

---

<sup>4</sup> Man denke an den Begriff der „Wetterfronten“, die wechselnde Wetterlagen als dramatische Kämpfe am Himmel sichtbar machten.

<sup>5</sup> Ralph Jewells Gesamtdarstellung *The Weather's Face. Features of science in the story of Wilhelm Bjerknes and the Bergen school of meteorology* befindet sich im Erscheinen. Ein Video einer kurzen Rede Jewells ist abrufbar unter: <http://wittgensteinrepository.org/agora-wab/article/view/3225/3922> (24.4.2017).

<sup>6</sup> Vgl. Glüer (2013).

pfllegt, zu denen antike und französische Philosophie zählen und die im Zuge der aktuellen Institutsprofilierung durch Philosophie des Geistes und Medizinethik ergänzt werden.<sup>7</sup>

Man mag vermuten, dass die wittgensteinschen Wurzeln der Bergenser Philosophie auf Wittgensteins berühmte Arbeitsphasen am nicht weit entfernten Sognefjord zurückgehen, wo ihm an den Vorabenden der beiden Weltkriege jeweils entscheidende Durchbrüche für seine Früh- und Spätphilosophie gelungen waren. Wittgensteins Einfluss auf die norwegische Philosophie vollzog sich aber etwas indirekter, nämlich über Knut Erik Tranøy, der 1959 als erster Professor das Institut in Bergen aufbauen sollte. Tranøy hatte Wittgenstein in Cambridge getroffen, als er bei seinem Freund Georg Henrik von Wright gewohnt hatte. Von Wright war kurz vor dem Krieg, im ersten Halbjahr 1939, für ein Semester Wittgensteins Student gewesen und wurde mit dessen Empfehlung im Jahre 1947 sein Nachfolger als Professor für Philosophie in Cambridge. Der damals lediglich 32 Jahre alte von Wright bezog mit seiner Familie ein großes Haus, in dem nicht nur Wittgenstein, sondern auch viele andere Gäste für längere oder kürzere Zeit eine Unterkunft fanden.<sup>8</sup> Einer dieser Mitbewohner war Tranøy. Befreit aus dem Konzentrationslager Buchenwald, in das er als ein aktives Mitglied der Widerstandsbewegung deportiert worden war, wollte Tranøy eigentlich Diplomat werden und arbeitete nach dem Krieg bei einem UNESCO-Projekt in Paris. Dieses wurde allerdings von Næss geleitet, und nach der Zusammenarbeit mit dem Philosophen entschied sich Tranøy für eine Laufbahn in der akademischen Philosophie. Er wandte sich an Charlie D. Broad in Cambridge, der ihn daraufhin bei seinem engen Freund von Wright einquartierte. Tranøy lebte bei von Wright nahezu als Familienmitglied und lernte so auch Wittgenstein kennen.<sup>9</sup> Diese Beziehungen wurden in die Fundamente des Bergenser Instituts eingemauert. Es war aber wohl einer der ersten beiden Mitarbeiter des Instituts, der den Samen des wittgensteinschen Denkens, den Tranøy aus Cambridge mitgebracht hatte, zum Aufkeimen brachte:

Jakob Meløe war ein Student Næss' gewesen und hatte als Doktorand in Oxford John Austin, Gilbert Ryle und Paul Grice kennengelernt. Später stand er auch in Kontakt mit Paul Lorenzen. In Bergen wird Meløe als charismatischer und inspirierender Dozent erinnert, der in den ersten Jahren des Instituts, also in den frühen 1960er-Jahren, seine eigene philosophische Stimme zu finden begann. Damals gab es kaum mehr als eine Hand voll Philosophiestudierende, und

<sup>7</sup> Einen Überblick bietet die Webseite des Instituts: <http://www.uib.no/en/fof> (24.5.2017).

<sup>8</sup> Vgl. von Wright (2001), 138–144.

<sup>9</sup> Vgl. Tranøy (1976).

Seminare bestanden vornehmlich aus Diskussionen über philosophische Neuererscheinungen. Harald Johannessen, ein Absolvent des ersten Abschlussjahrganges (1965) erinnert sich an ein Seminar, das Tranøy und Meløe im Jahr 1960/61 gemeinsam zu dem gerade offiziell erschienenen *Blue Book* aus Wittgensteins Nachlass veranstalteten: „In those early years he had just come back from being a doctorate student in Oxford. [...] It was quite funny, because Jakob started off and he quoted the sentence ‚what is the meaning of a word?‘ and he spent about two hours talking about this sentence and the next couple of sentences. And then the following week it was Tranøy’s turn and he went through  $x$  number of pages, about eight, ten pages. And then it was Jakob’s turn; he was then on page ten and he started talking about a couple of sentences. And this became quite amusing in a way because their style was so different. And then very early on he had a seminar on the Investigations. And he got hung up on the first example, the shop example. He had a lot of fun spelling out details there.“<sup>10</sup> Seine theoretische Konzentration auf Details praktischer Vorgänge entwickelte Meløe weiter zu Analysen der Voraussetzungen einfacher Handlungen, wie zum Beispiel das Hacken von Brennholz, das Sammeln von Waldbeeren oder den Gebrauch einfacher Wörter wie zum Beispiel „Schneefleck“. Meløe zufolge ist es unmöglich, eine Handlung zu verstehen und philosophisch zu analysieren, ohne nicht auch die Welt des Handelnden und sein Wissen von dieser Welt mitzuverstehen und mit zu analysieren. Einen Beerensammler in den norwegischen Wäldern könne man zum Beispiel nicht verstehen, ohne nicht auch die Landschaft und die Haushaltsführung der sammelnden Person mitzubeschreiben; die wandernden Völker im Norden Norwegens, die von der Rentierzucht leben und das Wort „Schneefleck“ in zahlreichen Nuancen gebrauchen, könne man nicht verstehen, wenn man nicht verstehe, welche Bedeutung verschiedene Arten von Schneeflecken für das Leben der Rentiere und deren Zucht durch die wandernden Völker spielten. Meløe baute ab 1972 das Institut für Philosophie an der Universität Tromsø auf. Auf deren Internetseite wird er mit diesem Satz zitiert: „Es ist meine Erfahrung, dass, wenn Du nicht am Leben der Leute teilnimmst, an ihrem Arbeitsleben, bei ihren Festen und Feierlichkeiten, Du dann ein Nichtverstehender bleibst, nicht nur rein menschlich, sondern auch begriffsmäßig.“<sup>11</sup> Dementsprechend

---

**10** Harald Johannessen in einem Interview zum vorliegenden Text. Ich danke ihm für die Erlaubnis, aus diesem Interview zu zitieren.

**11** Vgl. [https://uit.no/tavla/artikkel/225479/jakob\\_meloe\\_ordninger](https://uit.no/tavla/artikkel/225479/jakob_meloe_ordninger) (24.5.2017); Übersetzung von C. E.; im Original lautet der Satz: „Det er min erfaring at hvis du ikke deltar i folks liv, i deres arbeidsliv, i deres høytider og fest, så forblir du en utenforstående, ikke bare rent menneskelig, men også begrepsmessig.“

ist es nicht verwunderlich, dass sich Meløe in seiner weiteren philosophischen Arbeit zusammen mit den Gesellschaftswissenschaften der nordnorwegischen Natur, den mit ihr lebenden Menschen und deren Belangen widmete. Die Faszinationskraft dieses Nachdenkens über die Rolle konkreter Details alltäglicher Handlungen ist in den Schriften Meløes noch zu spüren.<sup>12</sup> Dazu meint Harald Johannessen: „Jakob Meløe is a one-off. I don't know where he came from. I don't know how he got to be what he is. And I don't think you can copy him. He is quite possibly, to my mind, the greatest philosopher we have had in Norway for many years. I don't think anybody else has his – originality. You can just read a couple of lines and then you know ‚this is Meløe‘. And I see him as – the total Wittgensteinian. Not in the sense that he spends his life writing about Wittgenstein which he doesn't. But I think he writes stuff that Wittgenstein would have liked. I don't think that Wittgenstein would have liked the work of people who write about him. But I think he would have applauded Meløe's work, and in that sense he is a true Wittgensteinian.“<sup>13</sup>

Die von Meløe inspirierten Studenten – manchmal „Jakobiner“ genannt – setzten die Wittgenstein-Tradition in der Sprachphilosophie fort und entwickelten Meløes Praxeologie weiter zu Philosophien der Kunst und Kunstfertigkeit sowie zu einer Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften.<sup>14</sup> Das so in Bergen schon früh kultivierte Interesse an Wittgensteins Denken wurde weiter angefeuert, als Ende der 1960er-Jahre Kopien der Manuskripte und Typoskripte Wittgensteins von der Cornell University zu erwerben waren. Dies war übrigens einer Initiative des bereits erwähnten von Wright zu verdanken, der sich als einer der drei Nachlassverwalter Wittgensteins für die Erhaltung dieser Dokumente einsetzte. Die vier Anfang der 1970er Jahre existierenden philosophischen Institute Norwegens – Oslo, Bergen, Trondheim, Tromsø – schlossen sich zusammen, um eine solche Kopie der Schriften Wittgensteins für die norwegische Philosophie anzuschaffen. Kurz darauf beauftragten Dozenten ihre Studierenden mit einer Transkription der Bände, um eine bessere Grundlage für ihre Lektüre zu haben. Aus diesem praktischen Anliegen entwickelte sich langsam ein umfassendes Transkriptionsprojekt, das dank der entschiedenen Unterstützung von Wrights und seiner Freundschaft zu Tranøy in dem *Wittgenstein Archiv an der Universität Bergen* (WAB) aufging: Das WAB wurde 1990 mit dem Auftrag gegründet, eine vollständige maschinenlesbare Transkription von Wittgensteins Nachlass anzu-

<sup>12</sup> Vgl. <http://www.jakobmeloe.com/> (24.5.2017).

<sup>13</sup> Harald Johannessen im Interview (vgl. Fn. 10).

<sup>14</sup> Besonders seien hier die Arbeiten Gunnar Skirbekks, Tore Nordenstams und Kjell S. Johannessens erwähnt. Eine frühe Anthologie mit ihren Arbeiten ist erschienen als Skirbekk (1983).

fertigen. Dieser Auftrag war im Jahr 2000 erfüllt und *Wittgenstein's Nachlass – The Bergen Electronic Edition* erschien auf CD-ROM.<sup>15</sup> Seitdem erforscht das WAB die Bedingungen internetbasierter philosophischer Editionen. In diesem Zusammenhang begann dort im Jahr 2006 das Forschungsprojekt *Digital Semantic Corpora for Virtual Research in Philosophy* (DISCOVERY). Dieses Projekt sollte mich ein zweites Mal nach Bergen führen: Ein Stipendiat wurde gesucht, der die Möglichkeiten einer semantischen Strukturierung von Wittgensteins Nachlass mithilfe von Software des sogenannten Semantic Web ausloten sollte. Die philosophische Grundausbildung, die ich in Regensburg nach dem Erasmus-Aufenthalt weitergeführt hatte, ermöglichte mir eine Bewerbung und aufgrund der bereits beschriebenen fachlichen Offenheit der norwegischen Philosophie wurden Kandidaten aus einer anderen Disziplin sogar begrüßt. So wurde der Direktor des WAB der Betreuer meiner Doktorarbeit.

Ich sage „Betreuer“, denn anders als in Deutschland üblich, habe ich, soweit ich mich erinnere, Alois Pichler nur selten „Doktorvater“ genannt. Ich glaube, dies lag an dem Verhältnis von Betreuer und Doktorand, wie es in Norwegen verstanden wird: denn hier werden sie eher als Partner in einem gemeinsamen Projekt aufgefasst, in dem jeder Partei bestimmte Aufgaben zukommen. Zu Beginn der Kooperation unterzeichnen Doktorand und Betreuer ein Abkommen, in dem die Pflichten und Rechte beider Seiten festgehalten sind. Zum Beispiel hat der Betreuer die Pflicht zu regelmäßigen Besprechungen (und der Doktorand ein Recht darauf). Umgekehrt hat der Doktorand eine Pflicht zur regelmäßigen Berichterstattung. Bei Konflikten zwischen den Parteien kann ein Vermittlungsverfahren eingesetzt werden, in dem die Zusammenarbeit entweder auf eine neue Grundlage gestellt oder ein neuer Betreuer gefunden wird. So ist der Doktorand in Norwegen minimal von der Person des Betreuers abhängig. Auch in allen anderen Hinsichten wird man als Doktorand gleichberechtigt und als eigenständiger Forscher behandelt. Dies zeigt sich nicht zuletzt am Gehalt der Stipendiaten, die als vollwertige Forscher nach Universitätsabschluss eingestellt werden, allerdings mit dem Privileg, nur ihrer Doktorarbeit verpflichtet zu sein. Hinzu kommt eine gute Ausstattung an Reise- und Sachmitteln, die relativ unkompliziert verwaltet werden können. Dieses Anstellungsverhältnis gibt es in zwei Varianten, zum einen für drei Jahre ohne Lehrverpflichtung und zum anderen für vier Jahre mit einer Lehrverpflichtung im letzten Jahr. Die Stelle am WAB war in der dreijährigen

---

15 Eine Dokumentation des WAB von 1990–1999 findet sich unter: <http://wab.uib.no/1990-99/> (24.5.2017); die maßgebliche Leitung des WAB in dieser Zeit hatte Claus Huitfeldt inne, der allerdings als Direktor zeitweise durch Ole Letnes, Espen Ore und Franz Hespe abgelöst wurde. Nach Erscheinen der *Bergen Electronic Edition* übernahm Alois Pichler die Leitung.



gen Variante ausgeschrieben. Sie gab mir also die Möglichkeit, in aller Freiheit zu forschen.

Bei diesem Stichwort komme ich nicht umhin, die Wanderungen auf dem Berg Fløyen zu erwähnen. Neben der guten institutionellen Unterstützung und dem von Gleichberechtigung getragenen Verhältnis zwischen Doktorand und Betreuer gehört nämlich das Leben in und mit der Landschaft rund um Bergen essentiell zu meinem Verständnis des Philosophierens in dieser Stadt. Wenn man den Universitätshügel von der Johanniskirche aus wieder in Richtung Torgallmenningen und Bryggen hinuntergeht, so gelangt man nach etwa 15 Minuten an den Fuß des Berges Fløyen. Dieser Hausberg der Stadt ist zu jeder Tages- und Jahreszeit bevölkert und nicht selten treffe ich hier auf andere Forscher der Universität oder Kollegen des philosophischen Instituts, die den Berg offenbar ebenso wie ich zum Zwecke ihrer Forschung nutzen. Hinter dem ersten Gipfel erstreckt sich zwischen Seen, Wäldern und atemberaubenden Aussichtspunkten über die Fjorde ein Wandergebiet, in dem man immer wieder neue Wege findet. Tatsächlich kenne ich keinen besseren Ort, um das Denken schnell zu klären. Was in anderen Städten vielleicht ein Philosophenweg oder eine Joggingstrecke am Fluss ist, ist in Bergen „Fløyen“. Die Stadt und ihre Philosophie leben in Symbiose mit diesem Berg.

Dies gesagt, kann ich zur Beschreibung der institutionellen Arbeitsbedingungen norwegischer Doktoranden zurückkehren. Neben der gleichberechtigten Vertragspartnerschaft zwischen Doktorand und Betreuer, die sich übrigens in die auch sonst vorherrschenden flachen Hierarchien der skandinavischen Arbeitswelt einfügt (abermals möchte ich auf die Gemeinsamkeiten mit Kathrin Glüers Brief aus Schweden verweisen), besteht ein weiterer wesentlicher Unterschied zum deutschen System in der Regelung der Prüfung und Verteidigung der Doktorarbeit.<sup>16</sup> Der Betreuer der Arbeit wirkt nämlich nicht an der Begutachtung und Bewertung der Dissertation mit. Seine Aufgabe besteht ausschließlich darin, den Kandidaten bis zur Einreichung der Dissertation zu begleiten und die letzte offizielle Handlung des Betreuers besteht in einem Vorschlag für geeignete externe Gutachter. Diese sollten nicht aus dem Heimat-Institut und nur einer von ihnen aus Norwegen stammen. Die Fakultät kann die Vorschläge des Betreuers berücksichtigen, muss dies aber nicht. Haben sich Gutachter gefunden, prüfen sie unter Vorsitz eines Komitee-Leiters zunächst die eingereichte Schrift und entscheiden, ob der Kandidat auf dieser Grundlage zur *disputas* zugelassen werden kann. Ist dies der Fall, dann formuliert das Prüfungskomitee eine Frage für eine Probevorlesung, die einen Bereich betreffen soll, der in der Dissertation nicht oder nur

---

<sup>16</sup> Vgl. Glüer (2013), 824 u. passim.

ungenügend behandelt wurde. Der Kandidat bekommt diese Frage zehn Tage vor der *disputas* schriftlich zugesandt. Daraufhin hat er eine 45-minütige Vorlesung auszuarbeiten, die den ersten Teil der öffentlichen Prüfung ausmacht. Bewertet das Komitee die Vorlesung als bestanden, folgt die eigentliche *disputas*. Sie beginnt mit einer Präsentation des Kandidaten zu den Kernthesen seiner Arbeit. Anschließend findet eine öffentliche Befragung statt, in der die beiden Gutachter jeweils über eine Stunde als Opponenten auftreten. Danach berät sich das Komitee über Bestehen und Nichtbestehen dieser Prüfung. Eine differenzierende Benotung bestandener Prüfungen findet nicht statt.

Die gesamte *disputas* ist ein festlicher Akt. In meinem Fall zogen um neun Uhr morgens die in schwarze Talare gekleideten Institutsleiterin und Komiteemitglieder in den Hörsaal, woraufhin sich alle Anwesenden erhoben. Auf eine knappe Einführungsformel folgte die Probevorlesung und einer anschließenden Beratungspause. Die Befragung durch die Opponenten fand dann von 11:30 bis 14:30 statt. Während dieses langen Prüfungstages wurden meine Überlegungen und Fähigkeiten der vorhergehenden drei Jahre auf Herz und Nieren geprüft. Allerdings gehört die Erfahrung dieses intensiven Prüfungsgesprächs mit ausgewiesenen und vorbereiteten Experten zu den besten und wertvollsten Erinnerungen an meine Promotionszeit in Norwegen. Auch die intensiven Gespräche mit Kollegen während der zehntägigen Vorbereitungszeit auf die Probevorlesung möchte ich als Erfahrung akademischen Philosophierens nicht missen.

Mein Prüfungskomitee war international besetzt und auch am WAB habe ich philosophische Forschung von Beginn an als Projektarbeit in internationalen Forschungsverbänden kennengelernt, durch welche sich das Archiv damals zu finanzieren hatte. Das WAB, dessen Betrieb nicht zuletzt durch Aufenthalte von Gastforschern geprägt ist, bot dadurch einen idealen Rahmen, neue Projektideen in kleinen Einheiten frei zu verfolgen und mit möglichen Partnern zu besprechen.<sup>17</sup> So kam es auch, dass ich gegen Ende der Promotionszeit im Rahmen eines skandinavischen Kooperationsabkommens für ein Kurzzeitprojekt zu einem neu eröffneten „Schwester-Archiv“ in Helsinki reiste. Dieser Besuch sollte mein drittes Engagement in Bergen einleiten.

Als ich im Frühjahr 2010 am *Von Wright und Wittgenstein Archiv an der Universität Helsinki* (WWA) ankam, wusste noch niemand genau, was sich in den zahlreichen Pappboxen und Ordnern verbarg, die Georg Henrik von Wright zwei Jahre vor seinem Tod der Universität Helsinki zu Forschungszwecken vermacht hatte.

---

<sup>17</sup> Diese Struktur ist ähnlich dem Zentrum für Wissenschaftstheorie (SVT) in Bergen, das neben dem FOF eine forschungsstarke Einrichtung darstellt; siehe: <http://www.uib.no/en/svt> (24.5.2017).

Mein Interesse wurde sofort durch die Briefe geweckt, die von Wright in seiner Funktion als einer der Nachlassverwalter Wittgensteins mit den anderen beiden Nachlassverwaltern – Elizabeth Anscombe und Rush Rhees – ausgetauscht hatte. Nachdem ich drei Jahre lang an einer Institution gearbeitet hatte, die die Tradition der Edition der Schriften Wittgensteins fortführte, hatte ich allerlei Geschichten und Gerüchte aus der Editions-geschichte gehört und zahlreiche Menschen kennengelernt, die ihr Arbeitsleben der Erforschung von Wittgensteins Nachlass widmeten. Die 50-jährige Korrespondenz der Nachlassverwalter versprach nun, die Geschichte der Wittgenstein-Editionen zum ersten Mal auf Grundlage von Dokumenten zu erzählen. Tatsächlich schien sich beim Lesen der Briefe die gesamte Editions-geschichte dieses philosophischen Klassikers auszubreiten, und zwar nicht nur als die Geschichte philologisch relevanter Eingriffe, was bisher der Fokus der Nachlassforschung gewesen war, sondern als *menschliche Geschichte einer philosophischen Vererbung*. Die in den Briefen sprechenden, sehr verschiedenen Stimmen der Nachlassverwalter zeigen, was es für sie bedeutete, sich um die Schriften eines großen Philosophen zu kümmern und mit der Herausgabe den Wünschen ihres Freundes und Lehrers zu entsprechen. Die Korrespondenz der Nachlassverwalter bot damit einen faszinierenden Einblick in einen wichtigen Vorgang des geistigen Lebens, der bei einer ausschließlichen Konzentration auf kanonisierte Werke schnell vergessen werden kann, nämlich die Kanonisierung durch die Pflege und Veröffentlichung philosophischer Gedanken durch Schüler, für die die Gespräche mit ihren Lehrern bedeutungsvoll wurden.

Der Norwegische Forschungsrat – das Pendant zur DFG – förderte einen Vorschlag, anhand der Archivalien in Helsinki die Geschichte der Edition der Schriften Wittgensteins zu erforschen. Wie schon bei dem Doktorandenstipendium sind die Arbeitsbedingungen dabei nur zu loben. Sie drücken eine große Wertschätzung für die hochspezialisierte und voraussetzungsvolle Tätigkeit aus, und der geringe bürokratische Aufwand erleichtert die Konzentration des Forschers auf seine eigentliche Arbeit. Dies ermöglichte mir während der vergangenen drei Jahre wiederholte Forschungsaufenthalte am WWA sowie an weiteren philosophischen Archiven in England, Wales und Österreich. Das Forschungsprojekt gab mir auch Gelegenheit, eine Reihe Interviews zu der Geschichte (und den Geschichten) von Wittgensteins Nachlass zu führen. Geleitet wurde diese Arbeit von dem Interesse, philosophische und nicht-philosophische Einflussfaktoren auf die Kanonisierung eines Philosophen zu beschreiben. Mit der Konzentration auf die Menschen hinter den Büchern und auf die konkreten Kontexte der philosophischen Schreib- und Veröffentlichungspraktiken verbindet diese Forschung für mich, was ich in Bergen als Philosophie kennengelernt habe: Bergen ist eine kleine Universitätsstadt in einem großen Land mit relativ wenigen Einwohnern; die Philosophie ist hier geprägt von Erzählungen über einzelne Personen, ihren Beziehungen und

Wirkungen und den von ihnen gestifteten Denkweisen, welche von jenen lebendig gehalten und vermittelt werden, die etwas für sie Wertvolles darin erkannt haben. Die intellektuelle Präsenz dieser kleinen, individuellen Geschichten bedeutet jedoch keineswegs, dass man hier in einer abgeschiedenen akademischen Welt lebte: Es herrscht eine große Kontaktfreudigkeit gegenüber internationalen Gästen, die durch den relativ jungen Reichtum des Landes gepflegt wird.

Kehre ich von Forschungsreisen nach Bergen zurück, so bietet der kleine Ort an der norwegischen Westküste zwei Pole einer äußerst fruchtbaren Dialektik: Einerseits kann man sich zurückgezogen auf die Schreibe konzentrieren und andererseits an einem regen universitären Austausch teilnehmen. Beinahe jeden Tag finden Veranstaltungen statt, bei denen internationale Gäste ihre Forschung vorstellen. Norwegen fördert ganz bewusst den Austausch mit international führenden Forschern und die öffentliche Debatte mit und über (Geistes-)Wissenschaften. Dies hat in den vergangenen acht Jahren bereits zu spürbaren Veränderungen in der Universitätskultur geführt. Ein Beitrag zu dieser Politik ist sicherlich auch der hochdotierte Holbergpreis, der in der vergangenen Woche wieder verliehen wurde. Die Holberg-Symposien zeigen jedes Jahr, wie die Gesellschaft im Austausch mit der geisteswissenschaftlichen und nicht zuletzt philosophischen Debatte steht und auf sie angewiesen ist. Auch bei den ausgezeichneten Denkern dieses Preises werden immer wieder die Bedeutung der individuellen Bildungsgeschichte und die menschliche Seite des akademischen Lebens betont; deren Bedenken habe ich in diesem Brief als wichtigen Aspekt der Philosophie in Bergen, wie ich sie kennengelernt habe, herausgestellt. Andere hätten vermutlich Anderes berichtet; vielleicht halten einige ein solches Nachforschen persönlicher Erfahrung sogar für eine fragwürdige Ausprägung unseres Geschäfts. Für mich ist allerdings gerade die Wertschätzung der Bedeutung spezifischer Gedanken und Erfahrungen einzelner Menschen in ihren konkreten Umfeldern der prägende und besonders wertvolle Ausgangspunkt sowie das Versprechen der Bergenser Philosophie. Folgen wir dieser Fährte, so gelangen wir unweigerlich zu intellektuellen Geschichten, die zeigen, was das Fach für uns bedeutet – und „wir sind alle in Geschichten verstrickt“, wie es so richtig in dem Brief aus Chile in dieser Rubrik hieß.<sup>18</sup>

Mit den besten Wünschen aus Bergen!

Ihr Christian Erbacher

---

<sup>18</sup> Vgl. Ferandois (2014).

## Literatur

- Erbacher, C. (2012), Can one sentence say what another sentence can only show? Perspectives on the discussion of *Tractatus Logico-philosophicus* 4.1212 („Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden“) in the light of the literary features of the work, in: *Wittgenstein-Studien* 3, 81–93.
- Fernandois, E. (2014), Ein Brief aus Chile, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62.6, 1171–1183.
- Glüer, Kathrin (2013), Brief aus Schweden, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61.5–6, 823–826.
- Lakatos, I., u. Musgrave, A. (Hg.) (1970), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge. Research Council of Norway (2010), *Philosophy and history of ideas in Norway. Evaluation of research 2004–2008*, URL: <http://www.forskningsradet.no/en/Publications/1220788265688> (21.4.2017).
- Skirbekk, G. (1983), *Praxeology*, Oslo.
- Skirbekk, G. (2015), Norsk Filosofi?, in: *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 49.3–4, 149–160.
- Tranøy, K. E. (1976), Wittgenstein in Cambridge 1949–1951. Some Personal Recollections, in: Hintikka, J. (Hg.), *Essays on Wittgenstein in honour of G. H. von Wright*. Amsterdam, 11–21.
- Von Wright, G. H. (2001), *Mitt liv som jag minns det*, Helsinki.

## Briefe über Philosophie weltweit

# Philosophische Traditionen: Entwicklung und Aneignung

DOI 10.1515/dzph-2017-0062

In der Rubrik „Briefe über Philosophie weltweit“ wird versucht, unterschiedliche Denktraditionen für ein breiteres Publikum zugänglich zu machen, über sie nachzudenken und sie mit der Tradition, in der jeder von uns verankert ist, in Verbindung zu bringen. Verbunden mit diesem Ziel ist die Klärung folgender Fragen: Was macht eine bestimmte philosophische Tradition aus? Und welche Formen der Rezeption, Aneignung und Weiterentwicklung derselben gibt es? Jeder Brief unseres Projektes stellt einen Versuch dar, diese Fragen zu beantworten. Die Briefe tragen dazu bei, neu über die Geschichte der philosophischen Tradition in dem jeweiligen Land nachzudenken und sie vergleichend mit der deutschen Geschichte zu präsentieren. Bei der Lektüre der Briefe erfahren wir Näheres über die Eigentümlichkeiten der Philosophie in den verschiedenen Ländern, und sie regen uns dazu an, den eigenen Standpunkt zu reflektieren. Im Grunde ist der Rahmen, in dem das Projekt angesiedelt ist, *interkultureller Natur*. Es geht darum, philosophische Begegnungen zwischen Ländern zu fördern und somit ein besseres Selbst- und Fremdverständnis zu erlangen.

Um den Kontext zu erläutern, in dem diese Fragen zu einer angemessenen Antwort kommen können, wollen wir uns an dieser Stelle einigen Überlegungen Ram Adhar Malls anschließen. Im Rahmen einer Klärung des Begriffes „interkulturelle Philosophie“ schreibt dieser Autor: „What, on the one hand, makes European, Chinese, Indian, African and Latin-American philosophies particularly European, Chinese, Indian, African and Latin-American and what, on the other, makes them philosophies?“<sup>1</sup> Mall zufolge kann diese Frage nicht beantwortet werden, solange wir mit einem absolutistischen Bild von philosophischen Tradi-

---

1 Mall (2014), 69.

---

**Kontakt: Ingrid Vendrell Ferran**, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Philosophie, 07737 Jena; [ingrid.vendrell@uni-jena.de](mailto:ingrid.vendrell@uni-jena.de)

**Katrin Wille**, Stiftung Universität Hildesheim, Institut für Philosophie, Universitätsplatz 1, 31141 Hildesheim; [willek@uni-hildesheim.de](mailto:willek@uni-hildesheim.de)

tionen arbeiten. Vielmehr ist es für ihn so, dass philosophische Traditionen sich gegenseitig bestimmen, offen für Einflüsse sind und niemals in Reinform existieren. Dies schließt natürlich nicht aus, dass jede Tradition etwas Spezifisches hat, das uns dann ermöglicht, verschiedene Adjektive wie „europäisch“, „chinesisch“ usw. mit dem Terminus „Philosophie“ zu verbinden. Eine wichtige Konsequenz dieser Ansicht ist es, dass die Geschichte der Philosophie nicht als Geschichte einer einzigen Tradition verstanden werden soll, sondern als *Geschichte verschiedener Traditionen*, die in Wechselwirkung stehen. Diese Geschichte zu schreiben – so unsere Beobachtung als Verantwortliche für diese Rubrik – ist keine einfache Aufgabe. Die Gründe für die Schwierigkeiten sind zahlreich und von dem Herkunftsland unserer Briefe und seiner jeweiligen Geschichte abhängig. Es kann sein, dass es an Informationsquellen mangelt, dass das Interesse an der eigenen Tradition neu ist, dass die bestehende Geschichte der Philosophie extrem ideologisch geprägt ist oder dass die Form der Darstellung philosophischer Ideen nicht mit den heute vorherrschenden im Einklang steht (etwa weil die Philosophie in den jeweiligen Ländern eher anhand literarischer Formen betrieben wurde, weil sie hauptsächlich Bestandteil einer oralen Tradition anstatt einer schriftlichen ist usw.), um hier nur einige der Probleme zu nennen. Geschichtsschreiben ist immer ein Akt des Selegierens und Ausschließens, des Hervorhebens und Abschattens. Folgendes Beispiel ist illustrativ: In seiner Darstellung der Geschichte der serbischen Philosophie seit 1800 bis in die 80er-Jahre des letzten Jahrhunderts erwähnt Aleksander Pavković folgendes Kriterium für die Auswahl von Autoren, die als Philosophen gelten: „The criteria I have used selecting the philosophers I shall write about are narrowly professional or rather academic. I selected those philosophers whose works could [...] be assigned to philosophy students as part of the reading for their separate philosophical subjects [...]. And in order for a philosophical work to be assigned to students, it should present a systematic attempt to answer in a non-metaphoric language any of the questions that philosophers have been asking for the past two thousand years or more“.<sup>2</sup> Der Autor erkennt, dass dieses Auswahlkriterium manche Denkerinnen und Denker ausschließt, die von anderen als Philosophinnen und Philosophen betrachtet wurden. Sowohl die Aufgabe des Geschichtsschreibens als auch die Schwierigkeiten, die jeder Brief mit sich bringt, tragen dazu bei, in einer produktiven Art und Weise über die eigene Tradition nachzudenken.

Besonders in diesem Brief aus Serbien von Rastko Jovanov und Dr. Željko Radinković wird dieser letzte Aspekt deutlich. Was heißt „serbische“ Philosophie? In welcher Beziehung bzw. Wechselwirkung steht die Philosophie in

---

<sup>2</sup> Pavković (1988), 86.

diesem Land mit anderen Denktraditionen? Die Verfasser des Briefes sprechen von einer „Kontinuität der Fremdeinflüsse“. Diese These steht im Einklang mit einer Behauptung in der bereits erwähnten Studie Pavkovičs, der zufolge es keine nationale serbische Tradition in der Philosophie gibt, die sich von anderen Traditionen wie der deutschen oder der französischen unterscheidet.<sup>3</sup> Zu diesen zwei genannten Traditionen kann man heute noch eine dritte hinzufügen: Der große Einfluss der angelsächsischen analytischen Philosophie, der seit den 1980er-Jahren immer stärker zu spüren ist, sollte nicht unerwähnt bleiben.<sup>4</sup> Wir erfahren auch, welche die Eigenschaften der Philosophie in Serbien sind: wie solche Einflüsse bewusst und transparent werden sowie die Art und Weise, in der sie in Abhängigkeit von sozialen und historischen Prozessen des Landes rezipiert und weiterentwickelt werden.

Zum Schluss wollen wir auf eine stilistische Besonderheit des Briefes aus Serbien aufmerksam machen. Viel mehr, als es bei anderen Briefen dieser Reihe der Fall war, bedient sich der Brief aus Serbien Fiktionalisierungsstrategien, um uns ein Bild der Philosophie in dem Land zugänglich zu machen. Fiktiv sind das Motiv des Briefschreibens sowie der Adressat des Briefes. Dieses Spiel bildet den Rahmen einer Einladung zum Gespräch, auf die man als Leserin oder Leser verschiedenartig reagieren kann. Diese fiktiven Elemente heben die Dialogizität des Briefes noch hervor: Nicht nur die zwischenmenschliche Distanz zwischen Absender und Empfänger soll damit überbrückt werden, sondern auch einerseits die Distanz zwischen der Zeit des Schreibens und des Empfangens und andererseits der Raum, der zwei Länder trennt.<sup>5</sup>

## Literatur

Arsenijević, M. (2005), *Serbian Philosophy*, in: Honderich, T. (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1654–1665.

Mall, R. A. (2014), *Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification*, in: *Confluence* 1, 67–74.

<sup>3</sup> Ebd., 85.

<sup>4</sup> Eine Kompaktdarstellung der Entwicklung der Philosophie in Serbien im Laufe des 20. Jahrhunderts, die auf den Einfluss der analytischen Tradition aufmerksam macht, findet sich auch bei Arsenijević (2005). Hier werden drei Phasen unterschieden: 1863–1945 Begründung der Universität Belgrad; 40er- bis 60er-Jahre: die philosophische Tradition wird stark vom Kommunismus beeinflusst; und seit den 80er-Jahren: Einfluss der analytischen Tradition.

<sup>5</sup> Vgl. für die Betonung der Tatsache, dass in der Dialogizität des Briefes ein Verhältnis zu Zeit und Raum aufgedeckt wird, Tams (2017).



- Pavković, A. (1988), Serbian Philosophy from 1800 to the Present: A Brief Survey, in: *New Zealand Slavonic Journal* 1, 85–97.
- Tams, N. (2017), Gespensterbriefe. Freundschaft zwischen Nähe, Distanz und Abwesenheit am Gegenstand einiger Briefe Derridas, in: Müller, C., Edinger, S., u. Leyton, C. A. (Hg.), *Nahbeziehungen zwischen Freundschaft und Patronage. Zur Politik und Typologie affektiver Vergemeinschaftung*, Göttingen, 179–196.

# Rastko Jovanov\*, Željko Radinković

## Brief aus Serbien

DOI 10.1515/dzph-2017-0063

**Abstract:** Two authors with a similar philosophical biography write this letter from Serbia. First the German professor is introduced to the history of Serbian philosophy. Special attention is given to the relations between German and Serbian philosophy. Subsequently, the present situation of philosophy in Serbia is described, including the toil and deprivation implied in occupying oneself with philosophy in this country. The authors demonstrate that in these circumstances, enthusiasm and personal dedication are of the essence.

**Keywords:** Serbian philosophy, Germany, Belgrade University, dedication to philosophy, Institute for Philosophy and Social Theory

Sehr geehrte Frau Professorin B.,

der Direktor des *Instituts für Philosophie und Gesellschaftstheorie* Belgrad bat uns als Mitarbeiter, die im deutschsprachigen Raum studiert und promoviert haben, und im Hinblick auf Ihren bevorstehenden Besuch in Belgrad, Ihrem Wunsch nach einem näheren Kennenlernen des gegenwärtigen Zustands des philosophischen Lebens in Serbien entgegenzukommen. Wir haben uns gerne dieser Aufgabe angenommen und hoffen, Ihnen im Folgenden einen Eindruck von der Situation der Philosophie in Serbien vermitteln zu können.

Damit Sie eine Vorstellung davon bekommen, wer hinter diesen Worten steht, und in der Hoffnung, dass wir uns während Ihres Aufenthaltes in Belgrad bald auch persönlich kennenlernen werden, möchten wir uns zunächst kurz vorstellen. Diesen Brief verfassen Dr. Rastko Jovanov und Dr. Željko Radinković, beide wissenschaftliche Mitarbeiter am *Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie* der Universität Belgrad. Rastko Jovanov studierte zunächst Philosophie an der Universität Belgrad. Nach dem Abschluss des Grundstudiums mit einer Arbeit zum Thema „Kants Freiheitsauffassung in der zweiten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft“ setzte er sein Studium an der Universität Wien fort, wo er unter der Leitung von Prof. Dr. Hans-Dieter Klein mit einer Dissertation zum

---

**Kontakt:** Rastko Jovanov, Universität Belgrad, Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie, Kraljice Natalije 45, Beograd 11000, Serbien; jovanov@instifdt.bg.ac.rs

Željko Radinković, Universität Belgrad, Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie, Kraljice Natalije 45, Beograd 11000, Serbien; radinkovic@instifdt.bg.ac.rs

Thema „Freiheit und internationales Recht. Die Geschichtlichkeit der Rechtsphilosophie Hegels“ promoviert wurde.<sup>1</sup> Das Postdoktoranden-Studium absolvierte er an der Ruhr-Universität Bochum, und zwar im Hegel-Archiv sowie im damals neugegründeten *Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie*. Željko Radinković studierte Philosophie und Geschichte an der Universität Stuttgart. 2006 erlangte er dort den akademischen Grad eines Magister Artium und schloss 2011 erfolgreich seine Promotion mit der Arbeit *Hermeneutik der Zukunft* ab.

Einer Einladung des jetzigen Direktors des Instituts Prof. Dr. Petar Bojanić folgend sind wir beide 2011 wissenschaftliche Mitarbeiter des *Instituts für Philosophie und Gesellschaftstheorie* Belgrad geworden. Dort beschäftigen wir uns hauptsächlich mit Forschung zu phänomenologischen, rechtspolitischen und sozialontologischen Themen, aber auch mit der Stärkung der Zusammenarbeit mit den Personen und philosophischen Institutionen in Deutschland.

Wir sind der Meinung, dass es, bevor wir mit einer ausführlicheren Schilderung der gegenwärtigen Lage der Philosophie in Serbien beginnen, am besten wäre, Sie zuerst noch mit ihrer historischen Entwicklung, dann auch mit ihrer gegenwärtigen institutionellen Position hierzulande vertraut zu machen.

## 1

Obwohl Serbien niemals über eine große und einflussreiche philosophische Kultur wie etwa Deutschland und Frankreich verfügte, kann die Philosophie doch als Geisteshaltung und, mit Hegel gesprochen, „Arbeit des Begriffs“ in Serbien eine nicht zu vernachlässigende Tradition vorweisen, und dies trotz dem Umstand, dass es in Serbien bis zu der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum eine größere philosophische Schule gab und serbische Philosophen eher so etwas wie gar nicht oder nur lose untereinander verbundene Einzelne waren. Wenn doch von einer Kontinuität in der serbischen Philosophie gesprochen werden kann, dann nur im Hinblick auf die Kontinuität des „Sich-vertraut-Machens mit großen Ideen der Weltphilosophie [...], einer Kontinuität der Fremdeinflüsse“<sup>2</sup>. Erst nach der Entstehung der Praxis-Gruppe in den 1960er-Jahren kann man von einer selbstständigen Gestaltung der serbischen bzw. jugoslawischen Philosophie sprechen, dies vor allem aufgrund der Eigentümlichkeiten der damaligen jugoslawischen philosophischen Szene und dem Insistieren auf die beim jungen

<sup>1</sup> Jovanov (2014).

<sup>2</sup> Žunjić (2009), 11. Alle hier verwendeten Übersetzungen stammen von den Autoren des Briefs.

Marx gefundenen emanzipatorischen Ideen, die in Beziehung zu der sozialistischen Verfassung Jugoslawiens gebracht wurden.

Man kann sagen, dass die Philosophie in Serbien zwei Anfangspunkte hat. Ein erstes Mal tritt sie im Zuge der Übersetzung der byzantinischen Schriften ans Licht, durch die die antike Welt der Philosophie tradiert wurde. Den Höhepunkt dieser Tätigkeit stellt wohl die im 14. Jahrhundert erfolgte Übersetzung der *Dialektik* des Johannes von Damaskus ins Kirchenslawische dar, weil damit endlich auch der griechische Terminus *philosophia* eingeführt wurde. Genauer besehen wurde das Wort „Philosophie“ nicht mehr lediglich in seiner gewöhnlichen Bedeutung als „die Liebe zur Weisheit“ übersetzt, sondern es zeigte sich zum ersten Mal auch so etwas wie ein Bewusstsein von ihrer spezifischen Bedeutung als einer theoretischen Haltung gegenüber der Welt.<sup>3</sup> Einige Jahrzehnte später wird durch das Vordringen der Ottomanen in die Region Serbien lediglich Teil der Peripherie des Osmanischen Reiches, womit auch alle Bedingungen für eine Fortführung und Entwicklung der philosophischen Arbeit auf einen Schlag und für längere Zeit verschwunden waren. Infolge der Kriege und Aufstände im 17. Jahrhundert bzw. spätestens nach der Niederlage des österreichischen Heeres und im Zuge der darauffolgenden sog. Großen Wanderung der Serben von 1690 wird der geistige Mittelpunkt des serbischen Volkes für Jahrhunderte nach Südungarn bzw. die heutige Vojvodina verlegt.

Der erneute Anlauf zur Etablierung der Philosophie in Serbien deckt sich mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts und einer Ära des Bruchs mit der altslawischen Sprache sowie dem Beginn einer kulturellen und geistigen Schöpfung auf Basis der Volkssprache. Zugleich handelt es sich um eine Zeit der nationalen Befreiung von der osmanischen Herrschaft. Diesen turbulenten Abschnitt der serbischen Geschichte charakterisiert auch eine zunehmende und entscheidende Wendung hin zur westeuropäischen Philosophie und Kultur. Im Unterschied zu den anderen Teilen der serbischen Kultur, die unter verschiedenen Einflüssen standen, waren die damaligen philosophischen Bemühungen wesentlich an der deutschen Philosophie orientiert.<sup>4</sup> Die jungen Philosophen besuchten die westeuropäischen Universitäten und man begann mit einer umfangreichen Übersetzung der aktuellen philosophischen Werke sowie mit der Verbreitung der darin

---

<sup>3</sup> Vgl. Weiher (1969).

<sup>4</sup> Das erste deutsch-serbische Wörterbuch erscheint 1793. Unmittelbar danach übersetzt Goethe serbische epische Volkslieder und zusammen mit Herder, W. v. Humboldt und den Brüdern Grimm hält er sie für die einzigen würdigen Nachfolger von Homers und der altgriechischen Epik. Mit Erscheinen der *Letopis Matice srpske* 1824 ergab sich auch für die serbischen Leser die Gelegenheit, auf den Seiten dieser ältesten bis heute in Kontinuität erscheinenden europäischen Zeitschrift auch Texte deutscher Denker zu lesen.

zu findenden philosophischen Ideen. Philosophie ging nun in eine Phase der Säkularisierung und Verabschiedung des mittelalterlichen Geisteslebens über, was vor allem in der Gründung der sog. Großen Schule (1808–1813) ersichtlich wird, die wohl den Keim des Hochschulunterrichts in Serbien darstellt. Erst mit der Gründung des Lyzeums im Jahr 1838 kann man jedoch von einem Beginn des organisierten philosophischen Hochschulunterrichts in Serbien sprechen. Diese Institution besaß allerdings nur eine Philosophie- und Rechtsabteilung und hatte hauptsächlich die Ausbildung von Staatsbeamten zum Ziel. Wie in der Großen Schule war auch im Lyzeum Deutsch ein Pflichtfach. Möglicherweise wird Sie eine in diesem Zusammenhang vorkommende Tatsache überraschen, nämlich dass das schwerwiegende undisziplinierte Verhalten der Schüler nicht selten mit einem eintägigen Arrest bestraft wurde, was vermutlich darauf zurückzuführen ist, dass die Gründung des Hochschulwesens damals in erster Linie ein staatliches Projekt war, das seinerseits unter anderem maßgeblich auch zu der Definition des jungen serbischen Staates beitragen sollte.

1863 wird aus dem Lyzeum die Große Schule, die drei Abteilungen hatte: eine philosophische, eine technische und eine juristische Fakultät. Durch das Universitätsgesetz vom 27. Februar 1905, das die universitäre Autonomie garantieren sollte, wurde aus der Großen Schule nun auch formell die Universität Belgrad. Der Philosophieunterricht wurde in theoretische (Erkenntnistheorie, Logik, Psychologie, Philosophiegeschichte) und praktische Philosophie mit Pädagogik (Ethik, Ästhetik) aufgeteilt. In der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen war die Universität Belgrad eine der drei reichsten Universitäten in Europa. Ihr damaliges Vermögen wird auf umgerechnet eine Milliarde Dollar geschätzt, was zu einem guten Teil auf Spenden und Stiftungen zurückzuführen ist. Die damalige Größe der Universität Belgrad zeigt auch die Tatsache an, dass unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg dort etwa 500 Professoren unterrichtet und 10 000 Personen studiert haben. Heute sind an der Universität um die 90 000 Studenten eingeschrieben. Etwa 2500 Dozenten unterrichten und prüfen die studentischen Leistungen. Der Unterricht erfolgt im Rahmen von 31 Fakultäten. Heute existieren in Serbien acht staatliche und zehn private Universitäten, wobei an diesen das philosophische Unterrichtsangebot nicht selten fachspezifisch (Philosophie der Medien, Bioethik, Philosophie der bildenden Kunst etc.) eingeeengt ist.

Erste Lehrbücher für Philosophie wurden bereits auf dem Lyzeum erstellt und als ihre Vorbilder dienten die *Fundamentalphilosophie* und *Denklehre oder Logik* von Wilhelm Traugott Krug. Durchaus im Einklang mit der Zeit der Staatsgründung steht die damalige philosophische Arbeit am Lyzeum im Zeichen der Rechtsphilosophie. Durch die Verbindungen zur Philosophie erhält auch das Jurastudium einen stärker theoretischen Charakter, weil jeder Jurastudent durch das Studienprogramm verpflichtet war, im ersten Jahr Philosophie zu hören, um

dann zum Jurastudium übergehen zu dürfen. Auf diese Weise wird die Rechtsphilosophie bereits 1841 zum eigenständigen Fach und einigen Philosophiehistorikern zufolge auch die philosophische Hauptdisziplin auf dem Lyzeum. Nachdem der Hegelianer Dimitrije Matić, der in Berlin, Heidelberg und Leipzig studiert hatte, den Lehrstuhl für Rechtsphilosophie übernahm, verfestigten sich diese Verhältnisse noch weiter.<sup>5</sup> Wenig später erscheint aus der Feder von Mihailo H. Ristić, in zehn Bänden und unter dem Titel „System der gesamten Philosophie“ auch das erste geschlossene und ebenfalls auf dem synthetischen Kritizismus von W. T. Krug basierende philosophische System in serbischer Sprache. 1868 erscheint *Philosophie bei den Serben* von Milan Kujundžić, der in Wien, München, Paris und Oxford studiert hatte und der die Meinung vertrat, dass „sich die Serben niemals in einer größeren Zahl mit der Philosophie beschäftigen werden, dass es aber nötig ist, die ‚philosophische Literatur‘ in serbischer Sprache zu entwickeln und zwar zumindest deswegen, um den ‚Wettbewerb der Großen‘ beobachten zu können“<sup>6</sup>. Es wird ausreichen, wenn wir noch darauf hinweisen, dass Wilhelm Wundt einen sehr großen Einfluss auf die serbischen Studenten hatte und dass viele gerade bei ihm promoviert haben.<sup>7</sup> Gegen Ende des Jahrhunderts wurde auch die erste philosophische Fachgesellschaft in Serbien unter dem Namen „Philosophisch-pädagogische Gesellschaft“ gegründet und erschien die erste und, wie sich zeigen wird, letzte Ausgabe der ersten serbischen philosophischen Zeitschrift *Archiv für Philosophie, Pädagogik und Sozialwissenschaften*.

Die einflussreichste philosophische Figur in der Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg war Branislav Petronijević (1875–1954), der in Wien Medizin und in Leipzig Philosophie studierte und im Alter von 22 Jahren die Schrift *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten* veröffentlichte. Die Dissertationsschrift *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung*<sup>8</sup> verteidigte er in Leipzig bei H. Volket und M. Heinze. Bereits 1900 veröffentlicht er in Berlin *Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik*, worin er sich kritisch mit den Neukantianern auseinandersetzt und im Unterschied zu ihnen zu zeigen versucht, wie die neukantianische Wende zur Erkenntnistheorie im Dienste der Vorbereitung der Begründung einer „absoluten Metaphysik“ steht, einer Metaphysik nämlich, die „ihrer Grundlagen bewusst wird“. Unmittelbar danach

---

5 Matić promovierte in Heidelberg bei Heinrich Zoepfl, in Berlin hörte er den Hegelianer Carl Ludwig Michelet und in der Zeitschrift der „Philosophischen Gesellschaft zu Berlin“ *Der Gedanke* veröffentlichte er Arbeiten über die Philosophie in Serbien.

6 Žunjić (2009), 161.

7 Vgl. dazu Arrer (1896–1897); Nedich (1886); Jovanovich (1896); Wuitsch (1879); Bakich (1874).

8 Petronievics (1898).

folgte der erste Band seines Hauptwerkes *Prinzipien der Metaphysik* (Heidelberg 1904), dessen Rezensenten N. Hartmann (*Philosophisches Jahrbuch* 1/1905) und B. Russell (*Mind* 53/1905) waren.<sup>9</sup> Neben Petronijević sollte man auch Svetislav Ristić (1886–1971) erwähnen, der 1910 in der Sonderausgabe der *Kant-Studien* seine Dissertation *Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus* veröffentlichte, aber auch Ksenija Atanasijević, die als erste Frau an der Belgrader Universität promovierte und als Vorläuferin des Feminismus in Serbien gilt.

Vielleicht die beste Beschreibung der damaligen Philosophie an der Universität Belgrad gibt Žunjić: „Sie alle [die Philosophiedozenten] haben entweder ihre Dokortitel in Deutschland erlangt oder sie haben sich unter dem starken Einfluss der deutschen Philosophie ihrer serbischen Mentoren entwickelt. Durch diesen abgeklärten und technisch ausgearbeiteten Ausdruck betritt die serbische Philosophie die Welt der universitären Philosophie, so wie diese gegen Ende des vorigen [19.] Jahrhunderts in Mitteleuropa und in den Ländern der deutschen kulturellen Ausstrahlung gepflegt wurde. Diese Philosophie war ein Auszug aus der deutschen philosophischen Tradition, der aus dem Mangel an der vorausgegangen (autochtonen) Erfahrung auf dem kürzesten Weg durch eine persönliche, am häufigsten in peripheren Einzelheiten, durch den externen Ausdruck, die Kombination und die Wiederbelebung der älteren Systeme verwirklichte ‚Originalität‘ ergänzt wurde.“<sup>10</sup>

Bestimmt wird Sie auch die Tatsache interessieren, dass Arthur Liebert, einer der Vorsitzenden der Kant-Gesellschaft und Redakteur der *Kant-Studien*, für einen Moment aus Belgrad sozusagen die philosophische Welthauptstadt gemacht hat. Auf der Flucht vor dem Nazi-Regime wird Liebert an der Universität Belgrad als Professor für Philosophie und Pädagogik aufgenommen. 1936 gründet er die Zeitschrift *Philosophia* als ein Organ der gleichnamigen Gesellschaft. Man kann mit Sicherheit sagen, dass er in der Gesellschaft *Philosophia* die Besten der damaligen philosophischen Szene versammelt hat – außer jenen Philosophen, denen die NS-Regierung die Berufung verwehrte (oder, wie im Beispiel Husserls, den Rücktritt verordnete) und denen, die sich in den Dienst des NS-Staates stellten. Wir können für die Zeitschrift *Philosophia* (die unter dem Motto *Philosophorum nostri temporis vox universa* publiziert wurde), obwohl sie nur drei Ausgaben

---

<sup>9</sup> Petronijević war der erste serbische Philosoph, dessen Name auch im europäischen Rahmen erkennbar wird: Oesterreich erwähnt ihn in seinem *Überblick der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, die Begriffe seiner Philosophie lassen sich auch im Eislers *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* finden und ihm wird eine biographische Einheit im *Philosophen-Lexicon* von Ziegenfuss gewidmet.

<sup>10</sup> Žunjić (2009), 232.

erlebt hat und bis in das Jahr 1938 veröffentlicht wurde, getrost sagen, dass keine andere philosophische Zeitschrift in ihren ersten Ausgaben bessere Beiträge veröffentlicht hat. In nur drei Ausgaben publiziert Husserl den ersten Teil seiner berühmten *Krisis*-Schrift; andere Autoren waren Buber, Löwith, Plessner, Medicus, Patočka, Landgrebe etc.<sup>11</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg und bis in die 1980er-Jahre wirkte und entwickelte sich die serbische Philosophie hauptsächlich in einem marxistischen Umfeld. Obwohl zu dieser Zeit Übersetzungen beinahe der vollständigen Werke von Hegel, Kant, Fichte und Schelling erscheinen, werden sie allesamt aus dem marxistischen Blickwinkel rezipiert. Im Unterschied zur Hauptrichtung der Frankfurter Schule wurde der Marxismus in Serbien als eine ausgesprochen anthropologisch orientierte Denkrichtung interpretiert. Der Akzent wurde auf die Arbeiten des frühen Marx gelegt, insbesondere auf den Begriff der Entfremdung. Eine Ausnahme stellt die philosophische Arbeit von Mihailo Marković dar, der bei A. J. Ayer promovierte und sich ausgehend vom Praxisbegriff in seinem Werk *Dialektische Theorie der Bedeutung* (1961) in eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie eingelassen hat. Mitte der 60er-Jahre wird die jugoslawische Praxis-Gruppe geschaffen, die auf eine große weltweite Resonanz stieß. Die sog. ‚Praxisovci‘ organisieren zahlreiche Konferenzen, gründen die Zeitschrift *Praxis* und holen die einflussreichsten Namen der linksorientierten Philosophie nach Jugoslawien.<sup>12</sup> Unmittelbar nach den Studentenrevolten von 1968 wurde der Belgrader Zweig der Praxis-Gruppe offiziell als politischer Gegner abgestempelt, so dass einige philosophische Zeitschriften und Versammlungen in Organisation der *Serbischen philosophischen Gesellschaft* verboten und Dozenten und Studenten verhaftet wurden. Mihailo Đurić war wegen seiner Kritik am Entwurf der jugoslawischen Verfassung von 1974, mit dem wohl eine Grundlage für die spätere Zerschlagung Jugoslawiens gelegt wurde, sogar zu zwei Jahren Haft verurteilt.<sup>13</sup> Neben Đurić wurden auch andere Philosophen von der Universität zwangsweise entfernt und dann einige Jahre später teilweise rehabilitiert,

---

**11** Vgl. Basta (1995). Vgl. insbesondere das kürzlich erschienene bio-bibliographische Buch über Lieberts Leben und Werke von Zdravko Kučinar (2015). Während die Deutsche Nationalbibliothek „nur ca. 40 Werke Lieberts notiert, listet Kučinar als Ergebnis langjähriger Forschung und Untersuchung des in seinem Besitz befindlichen Nachlasses exakt 1000 bibliographische Angaben zu Arthur Lieberts Werk auf“ (Jovanov 2016, 424).

**12** Zu mehr über die Praxis-Schule vgl. Fetscher (1967); Marković/Petrović (1979); Oswald (1982); Petrović (1969).

**13** Aufgrund eines Lehr- und Vortragsverbots gab Đurić eine Reihe von Gastvorträgen in Österreich und Deutschland und veröffentlichte etliche in deutscher Sprache verfasste Monographien: *Mythos, Wissenschaft, Ideologie: ein Problemaufriss*; *Nietzsche und die Metaphysik* (zus.



so dass sie die Gelegenheit bekamen, 1981 im Rahmen des *Instituts für Sozialwissenschaften* ein *Zentrum für Philosophie und Gesellschaftstheorie* zu gründen, aus dem 1992 unsere heutige Wirkungsstätte, das *Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie*, hervorging.

## 2

Sehr geehrte Frau Professorin, hier möchten wir diese kurze, jedoch möglicherweise etwas fade wirkende Schilderung der Geschichte der Philosophie in Serbien abschließen und zu den aktuellen Geschehnissen übergehen. In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erfuhr die serbische Philosophieszene große Veränderungen, sie wurde vielfältiger, jedoch auch zersplitterter. An der *Philosophischen Fakultät* der Universität Belgrad dominiert seit dieser Zeit die analytische Philosophie, derer Vertreter etliche in Serbien und im Ausland hochgeschätzte Arbeiten aus diesem Bereich der Philosophie veröffentlicht haben.<sup>14</sup> Der Lehrstuhl für Klassische Deutsche Philosophie ist leider nicht mehr vorhanden und die einst wichtige und sehr anspruchsvolle Prüfung unter der Bezeichnung „Geschichte der Philosophie III: von Kant bis Nietzsche“ wurde abgeschafft. Damit Sie eine Vorstellung davon bekommen können, wie anspruchsvoll die Prüfung war, möchten wir Ihnen die von den Studenten bei dieser Prüfung zu erbringenden Leistungen skizzieren (Seminararbeit und mündliche Prüfung): Kant (*Kritik der reinen Vernunft*; *Kritik der praktischen Vernunft*, §§ 36–59, 75–84), Fichte (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; *erste und zweite Einleitung zur Wissenschaftslehre*; *Einleitung zum System der Sittenlehre*; *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*), Schelling (*System des transzendentalen Idealismus*; *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*; §§ 1–51 aus *Darstellung meines Systems der Philosophie*), Hegel (*Phänomenologie des Geistes*;

---

mit J. Simon); *Nietzsche und Hegel*; *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*; *Nietzsches Begriff der Philosophie*.

**14** Die Qualität des philosophischen Betriebs an der Universität Belgrad wurde neulich durch die Behauptung von Slobodan Žunjić (vgl. Žunjić 2009, 439–467) stark in Frage gestellt, der meinte, dass die philosophische Arbeit an der Philosophischen Fakultät in Belgrad auf die Beschäftigung mit Logik als einer philosophischen Hilfsdisziplin reduziert wurde. Den Eindruck haben wir auch, obwohl man hinzufügen muss, dass einigen Mitarbeitern der Philosophischen Fakultät eine Internationalisierung ihrer Arbeit gelungen ist. Die bezieht sich vor allem auf die jüngere Generation der Analytiker, deren Arbeiten immer mehr in den international angesehenen philosophischen Zeitschriften vertreten sind (vgl. auch die frühere analytische Phase in der serbischen Philosophie, dokumentiert in Arsenijević 2005 u. Pavković 1988).

mehrere Kapitel aus der *Wissenschaft der Logik* und aus der *Enzyklopädie*; die gesamte *Philosophie des Rechts*; Einleitung und „Neuere Zeit“ aus der *Philosophie der Geschichte*; Einleitung und neuere deutsche Philosophie aus der *Geschichte der Philosophie*), ferner Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche. Dies alles hat sich im Zuge des Bologna-Prozesses und der Einführung neuer Lehrmodelle stark verändert. Ob bereits das alte System seinerseits sehr verschult und möglicherweise zu umfangreich und anspruchsvoll für die jungen Studenten war, so dass die Hochschulreform hierzulande zumindest im Punkt Verschulung eine alte Praxis fortführt – das überlassen wir Ihrer Einschätzung. Für uns steht auf jeden Fall fest, dass es im Zuge dieser Reformen auch zu einer in thematischer Hinsicht starken Vereinseitigung des Lehrangebots kam.

In Serbien sind auch der Poststrukturalismus und der Postmodernismus vertreten, dies vor allem in den nichtakademischen philosophischen Kreisen. Seit etwa einem Jahrzehnt wird verstärkt auch im Bereich der feministischen Philosophie publiziert und sie findet auch Eingang in den universitären Unterricht<sup>15</sup>, was wir sehr begrüßen, und weswegen wir auf einen größeren Einfluss seitens der feministischen Philosoph\_innen nicht nur innerhalb der philosophischen Szene, sondern auch im Bereich der Politikgestaltung hoffen. Darüber hinaus soll auch die philosophische Tätigkeit von Jovan Babić hervorgehoben werden, der mehr als 100 Zeitschriftenartikel verfasst hat, die unter anderen in den *Kant-Studien*, *The Journal of Ethics* und *Philosophia* publiziert wurden. Zusammen mit Aleksandar Jokić organisiert er auch eine seit 1997 andauernden Reihe der ILECS-Konferenzen (*International Law and Ethics Conference Series*).

Wenn es um die Intensität der Zusammenarbeit mit Philosophen/innen und philosophischen Institutionen aus Deutschland geht, so kann sie nicht als zufrieden stellend bezeichnet werden. Eine Ausnahme in diesem Zusammenhang bildet wohl unser Institut. Es wäre bestimmt nicht falsch, wenn man sagte, dass das Belgrader *Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie* nicht nur in dieser, sondern auch in vielen anderen Hinsichten eine Ausnahmeerscheinung im institutionellen Hochschulleben in Serbien darstellt. Die Förderung des Dialogs mit einer breiteren und d. h. nicht zuletzt auch internationalen wissenschaftlichen Gemeinschaft wird im Rahmen von Tagungen, Workshops und Vorträgen realisiert. Wie wir bereits erwähnt haben, sind wir beide eigentlich Rückkehrer aus der deutschen Universitätswelt und der deutschen Sprachsphäre, da wir 2011 einer Einladung vom damals neuen Institutsleiter Prof. Dr. Petar Bojanić

---

<sup>15</sup> Vor allem Gordana Daša Duhaček, Sanja Milutinović Bojanić und Adriana Zaharijević machen in diesem Bereich auf sich aufmerksam.

(promovierte in Paris bei Balibar, Bensussan, Derrida und Nancy)<sup>16</sup> gefolgt und wissenschaftliche Mitarbeiter am Institut geworden sind. Seit er Institutsdirektor geworden ist, hat er mit energischen strukturellen Reformen des Instituts begonnen, die es mittelfristig an die weltweit anerkannten akademischen Standards annähern sollen. Dies bedeutet eine größere Internationalisierung des Instituts, intensivere Beteiligung an den internationalen Projekten sowie die Veranstaltung von Seminaren zu aktuellen philosophischen Themen gemeinsam mit international anerkannten Philosoph\_innen. Das Institut war zuvor in der Regel auf Themen von nationaler und regionaler Bedeutung begrenzt, und selten hatten Gastvorträge internationaler Denker stattgefunden. Der Zusammenarbeit mit deutschen Philosophen/innen und philosophischen Institutionen kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu. Neben zahlreichen Gastvorträgen und überwiegend zusammen mit deutschen Kolleg\_innen abgehaltenen Seminaren wurden auch große internationale Konferenzen über Kapitalismus, Liberalismus/Antiliberalismus, Sozialontologie, Institutionentheorie sowie auch spezielle Tagungen zu Philosophen wie Rosenzweig, Heidegger, Foucault etc. organisiert.<sup>17</sup>

Sehr geehrte Frau Professorin, wir zweifeln nicht daran, dass Ihnen völlig klar ist, von welcher großen Bedeutung die internationale Zusammenarbeit für eine eher kleine philosophische Szene sein kann, eine Szene, die allerdings immer noch erhebliche Schwierigkeiten bei der Schaffung einer eigenen philosophischen Terminologie hat. Aus persönlicher Erfahrung können wir bezeugen, dass wir beide nach unserer Rückkehr nach Serbien mit vielen Schwierigkeiten beim Verfassen philosophischer Texte auf Serbisch konfrontiert waren, und dies, obwohl Serbisch unsere Muttersprache ist. Die Tätigkeit in Belgrad bedeutete für uns bei der Beschäftigung mit der Philosophie auch einen teilweisen Übergang von der höchst präzisen und ausgereiften deutschen philosophischen Terminologie in die serbische philosophische Terminologie, die eigentlich immer noch ein Gegenteil davon ist, und die mit Mehrdeutigkeiten und mäanderähnlichen Wörtern durchsetzte serbische Sprache. Dies sollten Sie nicht so verstehen, als ob die serbische Sprache keine ausreichend zur Abstraktion fähige und nicht etymologisch verwurzelte Sprache wäre. Dazu bringen wir zwei Beispiele. Die serbische kann möglicherweise besser als die deutsche Sprache den Unterschied zwischen „Vernunft“ und „Verstand“ zum Ausdruck bringen. „Razum“ bedeutet „Verstand“ und „um“ „Vernunft“. „Raz|um“ beinhaltet also in sich bereits „um“, während

<sup>16</sup> Sein letztes Buch *Violence et messianisme* ist 2015 bei Vrin erschienen.

<sup>17</sup> Wir möchten betonen, dass viele serbischstämmige Philosophen auch außerhalb Serbiens erfolgreich tätig sind: Nenad Mišević (Slowenien), Miroslav Milović (Brasilien), Zoran Janković (Kanada), Aleksandar Jokić (USA), Aleksandar Paković (Australien).

„raz“ von der „razlika“ stammt, was „Unterschied“ bedeutet, „Differenz“, aber auch von „razlaganje“, was eigentlich das serbische Synonym für „Analyse“ ist. Das zweite Beispiel bezieht sich auf „Sittlichkeit“, auf Serbisch „običajnost“, weil auch im Serbischen die „Sitte“ („običaj“) in „Sittlichkeit“ („običajnost“) enthalten ist. Die Angelsachsen etwa haben kein passendes Wort für Sittlichkeit und, so weit uns bekannt ist, hat sich zuletzt dafür der Terminus „ethical life“ eingebürgert. Womöglich das größte und weitreichendste Problem für die serbische philosophische Terminologie stellt die Übersetzung des Wortes „Sein“ dar. Es befinden sich Vorschläge zur Übersetzung im Umlauf: *biće*, *bitak*, *bivstvovanje* etc.

Wir möchten Sie auch auf die Zeitschrift *Filozofija i društvo* (*Philosophie und Gesellschaft*) aufmerksam machen, die unser Institut seit 1987 herausgibt. Es handelt sich um die führende philosophische Zeitschrift in der Region, in der unter anderen auch einige führende Namen der deutschen philosophischen Szene veröffentlicht haben: angefangen mit A. Wellmer in der ersten Ausgabe von 1987 bis zu Autoren wie O. Höffe, A. Luckner oder B. Liebsch, H. Brunkhorst, R. Mehring und H. Zaborowski in den letzten Ausgaben. Wir hoffen sehr, dass demnächst auch ein Text von Ihnen darin veröffentlicht werden und somit zur Qualität unserer Zeitschrift beitragen kann.<sup>18</sup>

### 3

Sie werden sich sicher auch fragen, ob es angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Lage in Serbien überhaupt Raum für die philosophische Arbeit bzw. ob es Möglichkeiten für die (staatliche oder anderweitige) Finanzierung solcher Tätigkeiten gibt; und vielleicht auch, ob die philosophischen Institutionen in Serbien nicht sogar auf politische Hindernisse oder Unverständnis stoßen; oder – und das fragen wir uns auch oft – ob der Philosophie überhaupt eine Rolle in der serbischen Gesellschaft zukommt oder nicht. Selbstverständlich sind diese Fragen keine, die nur die serbische philosophische Szene beschäftigen. Es handelt sich um Probleme, mit denen die gesamte humanistische Tradition des kritischen Denkens konfrontiert ist und die eigentlich globale Probleme sind, von denen – wie wir beide uns selbst überzeugt haben – auch die deutsche philosophische Landschaft keineswegs verschont bleibt.

Die Gründer unseres Instituts waren Universitätsprofessoren, die durch das damalige diktatorische Regime der Kommunisten wegen ihrer freien und kriti-

---

<sup>18</sup> Mehr über die Zeitschrift auf: <http://journal.institfdt.bg.ac.rs/> (20.7.2017).

schen Meinungsäußerung bzw. ihres Bestehens auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und auf das Recht auf Freiheit des Denkens von der Universität verstoßen wurden.<sup>19</sup> Die dauerhafte, bereits seit Generationen vorhandene Charakteristik des *Instituts für Philosophie und Gesellschaftstheorie* ist ein unaufhörliches und tiefgreifendes Insistieren auf dem für die Bildung einer gerechten Gesellschaft grundlegenden, nicht nur politischen, sondern auch persönlichen Engagement des Einzelnen für die *res publica*. Daher verwundert die Tatsache auch nicht, dass Ende der 80er- und Anfang der 90er-Jahre des vorigen Jahrhunderts eine der ersten Initiativen für den Sturz der diktatorischen Regierung im ehemaligen Jugoslawien gerade von unserem Institut ausging; dies nicht zuletzt durch die Gründung der ersten postkommunistischen demokratischen Partei unter dem Namen „Demokratska stranka“ („Demokratische Partei“), an der maßgeblich auch einige damalige Institutsmitglieder beteiligt waren. Unser Institut hat auch den ersten nichtkommunistischen Bürgermeister von Belgrad und späteren serbischen Premier Zoran Đinđić gestellt (er hatte in Konstanz bei Wellmer und Habermas promoviert). Auch der erste demokratische Präsident von Serbien, Vojislav Koštunica, war ein ehemaliger langjähriger Mitarbeiter des Instituts. Leider haben sich die Philosophen nicht lange an der Spitze des serbischen Staates behaupten können: Đinđić fiel einem politisch motivierten und von kriminellen, in den nichtreformierten Strukturen des Geheimdienstes zurückgebliebenen Gruppen durchgeführten Attentat zum Opfer, während das politische Scheitern von Koštunica auf sein eigenes Unvermögen, sich in der Ära nach Milošević wirksam politisch durchzusetzen, zurückzuführen ist. Dass das konsequente Bestehen auf dem engagierten Denken auch gegenwärtig am Institut vorhanden ist, bezeugt die Existenz zweier Forschungsgruppen am Institut, der Forschungsgruppe für praktische Philosophie und Sozialontologie und der Forschungsgruppe für Engagementstudien. Ja: Auf diesen Umstand, dass am Institut die Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt als „Störung“ und scheinbar nutzlose Tätigkeit gepflegt wird, können wir stolz sein.

Vom finanziellen Standpunkt gesehen wird die Beschäftigung mit der Wissenschaft in Serbien immer mehr zu einer Sache des Enthusiasmus und des persönlichen Engagements bzw. der Sorge um sich selbst und, wenn damit auch das engagierte Denken verbunden ist, der Sorge um den Anderen und die Gesellschaft. Wir beide fragen uns oft: Wie lange wird diese Liebe, *philein*, zur Philosophie noch ausreichen und wird uns die harte Realität nicht eines Tages einfach einholen? Die Gehälter der Dozenten und Forscher an den Universitäten

---

<sup>19</sup> Hier sind vor allem Mihailo Marković, Zagorka Golubović, Dragoljub Mićunović, Svetozar Stojanović, Ljubomir Tadić, Miladin Životić und Nebojša Popov zu nennen.

in Serbien sind auf einem sehr niedrigen Niveau. Für beinahe alle Projekte, die wir realisieren wollen, müssen wir Mittel außerhalb der Universität einwerben. Jede von uns organisierte Konferenz, jeder Gastvortrag ist ein Produkt mühsamer und sorgsam durchgeführter finanzieller Planung, die in der Regel eine umfangreiche und zeitraubende Korrespondenz mit potentiellen Geldgebern einschließt.

Hier könnten wir noch die Probleme mit dem Mangel an neuerer philosophischer Fachliteratur und Periodika in den Bibliotheken hierzulande anfügen; oder die Probleme, die aus dem neueingeführten Bewertungssystem von Leistungen in Forschung und Lehre hervorgehen. Dies alles sind zu lösende Probleme, die unsere persönlichen, aber auch institutionellen Möglichkeiten überfordern, und die bei jeder verantwortlichen Regierung ganz oben auf der Prioritätenliste stehen müssten. Angesichts der oben angeführten Schwierigkeiten und der nicht enden wollenden Kürzungen seitens des serbischen Staates kann in Serbien davon allerdings nicht die Rede sein.

Abschließend wollen wir uns aber etwas schöneren Dingen in der serbischen philosophischen Szene widmen. In letzter Zeit gibt es immer mehr junge Menschen, auch unter unseren Kollegen/innen, die zumindest ein Teil ihres Studiums im Ausland absolviert oder dort promoviert haben und die mindestens zwei Fremdsprachen fließend sprechen können, was früher ungeachtet jener eingangs geschilderten Verwurzelung der serbischen Philosophie in der westeuropäischen Philosophie keine Selbstverständlichkeit war. Der Unterschied zwischen der durch solche Erfahrungen geprägten jüngeren und der älteren Generation, die wenig Auslandserfahrung hat und nicht darauf Wert legte, sich eine internationale Präsenz aufzubauen und ihre Arbeiten auf Deutsch, Französisch oder Englisch zu veröffentlichen, wird immer größer und ist kaum zu übersehen. Der immer offensichtlicher werdende Generationswechsel in der serbischen philosophischen Szene spiegelt sich auch in der Wahl der Forschungsthemen und Arbeitsgebiete. Wenn wir versuchsweise eine grobe Aufteilung der aktuellen Hauptrichtungen der philosophischen Forschung in Serbien aufstellen, so können wir sagen, dass folgende Strömungen dominieren: eine sich auf den Deutschen Idealismus, die Phänomenologie und den französischen Poststrukturalismus stützende philosophiegeschichtliche Strömung; eine postmarxistische Strömung mit Zusätzen einer klaren Neoliberalismuskritik; eine analytische Strömung mit einem Akzent auf ontologische Fragen; und eine sozialontologische Strömung, die jüngst stark an unserem Institut vertreten ist und versucht, sich den Fragen der Sozial-, Rechts- und politischen Philosophie durch phänomenologische, poststrukturalistische und in engerem Sinne sozialontologische Methoden anzunähern. Somit wird Philosophiestudenten, aber auch solchen aus den verwandten Disziplinen ein breites Spektrum an Fortbildungs- und Betreuungsmöglichkeiten eröffnet. Darüber hinaus sind viele Philosophen in Serbien traditionsgemäß in Überset-

zungstätigkeiten involviert. Davon, dass sie auf eine lange und reiche Tradition zurückblicken können, zeugen nicht zuletzt zahlreiche Übersetzungen der philosophischen Klassiker. So sind etwa – um nun nur bei den Klassikern der deutschen Philosophie zu bleiben – Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, MEW von Marx und Engels, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Weber, Husserl, Heidegger, aber auch die deutschen Marxisten des 20. Jahrhunderts, viele andere wichtige Phänomenologen und Hermeneutiker sowie fast alle Vertreter der Frankfurter Schule vollständig oder zumindest in ihren Hauptwerken übersetzt. Besonders verdient gemacht um die Übersetzung deutschsprachiger Philosophie hat sich der Belgrader Rechtsphilosoph Danilo N. Basta, der unter anderem Kant, Fichte, Schelling, Liebert, Hennis, Marcuse, Kelsen, Lask, A. Kaufmann und Cassirer übersetzt hat.

Bis Ende der 90er-Jahre des vorigen Jahrhunderts war die Belgrader Fußgängerzone voller Buchhandlungen. Auf einer Strecke von etwa 200 Metern gab es Dutzende Büchereien und Ausstellungsräume. Heute wird sie der Maria-Theresien-Straße in Wien oder der Königstraße in Stuttgart mit ihren Kaufhäusern und Schaufenstern immer ähnlicher. Möglicherweise ist gerade das der Ort, an dem Neoliberalismus sein Wesen offenbart: gerade durch das Wegschaffen der Bücher und ihrer Inhalte aus den Augen der Konsumenten. Wie wir bereits erwähnt haben, ist die Beschäftigung mit der Philosophie heute in Serbien nicht selten mit der Naherfahrung der neoliberalen Ordnung der Dinge durchsetzt – und die Frage, ob sich etwas Ähnliches auch in Deutschland sehen lässt, würden wir gerne mit Ihnen im Rahmen Ihres Besuchs in Belgrad diskutieren.

Wir, das ganze Institut und die serbische philosophische Öffentlichkeit freuen uns auf Ihren Besuch!

Mit freundlichen Grüßen

Rastko Jovanov und Željko Radinković

Belgrad, 9. Juni 2015

## Ausgewählte Literatur

- Arrer, M. (1896–97), Ueber die Bedeutung der Konvergenz- und Akkomodationsbewegungen für die Tiefenwahrnehmung, in: *Philosophische Studien* 13.1, 116–161, u. 13.2, 222–304.
- Arsenijević, M. (2005), *Serbian Philosophy*, in: Honderich, T. (Hg.), *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 866.

- Atanassievitch, X. (1923), *La doctrine métaphysique et géométrique de Bruno exposée dans son ouvrage „De triplici minimo“*, Belgrad.
- Bakich, W. (1874), *Rousseaus Pädagogik*, Leipzig.
- Basta, D. (1995), Die Zeitschrift „Philosophia“ und ihr Grunder Arthur Liebert, in: *Mitteilungen – Humboldt-Club Serbiens* 1, 7–13, URL: [http://www.humboldt-serbia.ac.rs/glasnik/GlasnikMitteilungen1\(1995\).pdf](http://www.humboldt-serbia.ac.rs/glasnik/GlasnikMitteilungen1(1995).pdf) (6.9.2017).
- Bojanić, P. (2015), *Violence et messianisme*, Paris.
- Đurić, M., u. Žunjić, S. (Hg.) (1993), *Die serbische Philosophie heute*, München.
- Eisler, R. (1927), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin.
- Fetscher, I. (1967), Zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion im Ostblock, in: Geyer, D. (Hg.), *Wissenschaft in kommunistischen Ländern*, Tübingen, 21–48.
- Jovanov, R. (2015), *Souveränität und Gewalt. Hegel über Freiheit, Krieg und Philosophie*, Saarbrücken.
- Jovanov, R. (2016), Rez. von Kučinar (2015), in: *Kant-Studien*, 107.2, 424–426.
- Jovanovich, M. (1896), *Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung*, Belgrad.
- Kučinar, Z. (2015), *Artur Libert / Arthur Liebert: Život i dela / Leben und Werke*, übers. v. Basta, D. N., Belgrad.
- Liebert, A. (Hg.) (1936–1938), *Philosophia – Philosophorum Nostri Temporis vox Universa*, 3 Bde., Belgrad.
- Marković, M., u. Petrović, G. (1979), *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, Dordrecht.
- Nedich, Lj. (1886), Die Lehre von der Quantification des Prädicats in der neueren englischen Logik, in: *Philosophische Studien* 3, 157–194.
- Oswald, J. (1982), *Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift „Praxis“ unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik*, Düsseldorf.
- Pavković, A. (Hg.) (1988), *Contemporary Yugoslav Philosophy. Analytic Approach*, Dordrecht u. a.
- Petronievics, B. (1898), *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung*, Belgrad.
- Petronievics, B. (1904), *Prinzipien der Metaphysik*, Heidelberg.
- Petrović, G. (Hg.) (1969), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br.
- Ueberweg, F. (1928), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Fünfter Teil. Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, Berlin.
- Weiher, E. (1969), *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslawischer Übersetzung*, Wiesbaden.
- Wuitsch, M. (1879), *Über Substanz und Causalität*, Leipzig.
- Ziegenfuss, W., u. Jung, G. (1948), *Philosophen-Lexicon* 2, Berlin.
- Žunjić, S. (2009), *Istorija srpske filozofije*, Belgrad.