Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive

Rolf Elberfeld (Hg.)

Meiner

Deutsches Jahrbuch Philosophie

Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für Philosophie

Band 9

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive

Herausgegeben von

ROLF ELBERFELD

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-3324-0
ISBN eBook: 978-3-7873-3325-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Alterität, fremde Nähe und Hybridisierung

Die Araber in der Philosophiegeschichte um 1800¹

Catherine König-Pralong

Die Philosophiegeschichtsschreibung, die sich im 18. Jahrhundert als akademische Disziplin etablierte,² war nicht nur ein narrativer Versuch, die Erhabenheit der modernen Vernunft durch die »Verzeitlichung« der Philosophiegeschichte zu beweisen,³ sie plante auch und vor allem einen Diebstahl:⁴ eine europäische und ausschließende Aneignung der Philosophie.⁵ So wurde im Okzident des 19. Jahrhunderts die Philosophie in aller Regel als ein wesentlich europäisches Charakteristikum betrachtet, während umgekehrt Europa als eine supranationale philosophische Einheit galt, die sich auf der politischen Ebene in repräsentativen Regierungsformen realisierte.

¹ Die hier vorgestellten Ergebnisse sind Teil des Forschungsprojektes MEMOPHI (*Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy*) – ERC-2013-CoG 615045, Seventh Framework Programme *Ideas*. Ich danke Nadja Germann für die sprachliche Korrektur dieses Textes sowie für ihre Anmerkungen zum Inhalt.

² Siehe Schneider, Ulrich Johannes: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt/M. 1990 und, vor allem, Schneider, Ulrich Johannes: *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*. Hamburg 1999. Zum Aufkommen der Philosophiegeschichte in der Renaissance und der frühen Neuzeit, noch vor ihrer Institutionalisierung: Santinello, Giovanni (Hg.): *Models of the History of Philosophy. I: From Its Origins in the Renaissance to the ›Historia Philosophica‹*. Dordrecht 1993.

³ Das Konzept der »Verzeitlichung der Geschichte« oder »der Verzeitlichung der historischen Perspektive« wurde bekanntlich von Reinhardt Koselleck (*Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 2005 [1979], S. 12 f., 19, 133, 188–195) als kulturelles Merkmal der Aufklärung eingeführt. Dieser Konzeption zufolge definierten die aufklärerischen Philosophen und Historiker die Geschichte als einen einheitlichen, fortschrittlichen und unwiederholbaren Prozess. Sie betrachteten ihre eigene Zeit als eine Epochenschwelle, die sich durch eine maßgebliche Beschleunigung auszeichnete.

⁴ Zum abendländischen »Diebstahl der Geschichte«, den Jack Goody 2006 tadelte und Mary Anne Perkins schon 2004 diagnostizierte: Goody, Jack: *The Theft of History*. Cambridge 2006; Perkins, Mary Anne: *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789*. Berlin, New York 2004, insbes. S. 115–133 (»The Appropriation of Universal History«). Im 19. Jahrhundert, auf der Grundlage der hegelschen Geschichtsphilosophie, setzte sich nämlich die Überzeugung durch, dass nur die Europäer ein historisches Selbstbewusstsein besäßen. Wie Mary Anne Perkins zeigte, hat diese Idee in der deutschen Phänomenologie des 20. Jahrhunderts (namentlich bei Husserl, Gadamer und Jaspers) sehr fruchtbares Terrain gefunden.

⁵ Zur europäischen Aneignung der Philosophie: Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien 1990.

Diese Identität schaffende Eroberung der Philosophie erfolgte durch die Konstruktion von Alteritäten. Gegen 1800 spielten insbesondere die Araber eine wichtige Nebenrolle in den philosophiegeschichtlichen Meistererzählungen von der Entstehung der modernen europäischen Rationalität. Dank der Nähe, die sie zur so genannten »abendländischen« Tradition aufwiesen, eigneten sie sich hervorragend als Kontrastfigur. Die Alterität, die sie verkörperten, war keine inkommensurable Differenz wie die exotische Andersartigkeit der Chinesen, die Leibniz von weitem so bewundert hatte.⁶ Die Araber teilten nämlich mit den Europäern eine gemeinsame Geschichte im Mittelalter. Sie waren Monotheisten, hatten sowohl die Bibel als auch – seit dem 8. Jahrhundert – die griechische Philosophie rezipiert und studiert. Seit dem 12. Jahrhundert wurde darüber hinaus ein bedeutender Teil der antiken philosophischen Texte durch arabisch-lateinische Übersetzungen ins Abendland eingeführt. Diese Verflechtungsgeschichte, deren Dreh- und Angelpunkt die Philosophie bildete, ermöglichte somit eine vergleichende Philosophiegeschichtsschreibung und identifizierte zugleich die Araber als die paradigmatischen Vertreter der nicht-europäischen Kultur.⁷ Ausgehend vom Prinzip, dass die Diskriminierung eine Gemeinsamkeit bzw. eine Gemeinschaft voraussetzt, hob in analogischer Weise Jean-Frédéric Schaub die Bedeutung der fremden Nähe für die diskriminierende Herauskristallisierung von Rassen hervor. Oft zielen rassistische Theorien und Praktiken darauf, assimilierte oder sich assimilierende Minderheiten sichtbar und fremd zu machen.⁸ Im Gegenzug dient die Herausstellung der Alterität der Konstruktion der eigenen Identität.

Auf methodologischer Ebene bietet die Behandlung der arabischen Philosophie in der modernen europäischen Philosophiegeschichte einen aufschlussreichen Fall, um die Mechanismen und Motive der Komparatistik ans Licht zu bringen.⁹ Sie

⁶ Siehe Almond, Ian: *History of Islam in German Thought*. London 2010, S. 7–28.

⁷ Die Türkenfeindlichkeit, die im 18. und 19. Jahrhundert in Europa weit verbreitet war und in den Philosophiegeschichten sehr häufig auftritt, hat darüber hinaus zur Durchsetzung eines groben, vereinheitlichenden Islambildes beigetragen. Dazu: Almond: *History of Islam*. Zu den vergleichenden Religionswissenschaften und dem Islambild in der Vormoderne: Höfert, Almut: Europa und der Nahe Osten: Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam. In: *Historische Zeitschrift* 287 (2008), S. 561–597. Zum Islambild: Rodinson, Maxime: Das Bild im Westen und westliche Islamstudien. In: *Das Vermächtnis des Islams*. Bd. 1. Zürich, München 1980, S. 23–82.

⁸ Schaub, Jean-Frédéric: *Pour une histoire politique de la race*. Paris 2015, S. 75, 312 f. Siehe ebenfalls Flem, Lydia: *Le racisme*. Paris 1985, S. 117 (zitiert von Jean-Frédéric Schaub).

⁹ Zum Rassismus in der modernen Philosophiegeschichtsschreibung, siehe: Park, Peter K. J.: *Africa, Asia and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. New York 2014. Für eine kritische Darstellung der modernen Komparatistik mit einem Akzent auf den linguistischen, religionswissenschaftlichen und rechtsgeschichtlichen Ansätzen, siehe: Salaymeh, Lena: »Comparing« Jewish and Islamic Legal Traditions: Between Disciplinarity and Critical Historical Jurisprudence. In: *Critical Analysis of Law* 2 (2015),

deckt enge Verflechtungen und einen regen Austausch zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften auf, die sich als Wissen vom Menschen und der Natur ab dem 18. Jahrhundert an den europäischen Wissensinstitutionen herausbildeten, namentlich der Ethnologie, der Naturhistorie, der Anthropologie, der Kulturgeschichte und der vergleichenden Linguistik.

1. Einführende Bemerkungen zu Europa als Lebensraum der Philosophie

Von der Aufklärung bis hin zu Samuel Huntington wurde die abendländische Zivilisation oder »Europa«¹⁰ wiederkehrend durch drei Eigenschaften definiert, die in der Philosophie, der Kulturgeschichte sowie der Politikwissenschaft in Abgrenzung zur islamischen Welt konzipiert wurden. *Erstens* sei Europa die Welt der *Freiheit*, während die islamischen Länder den Despotismus verkörperten.¹¹ *Zweitens* habe Europa die Religion von Politik und Wissenschaft entschieden getrennt, während morgenländische Zivilisationen grundsätzlich religiös und theokratisch seien.¹² Zwar besitze Europa eine christliche religiöse Kultur, in der Neuzeit aber sei es gelungen, diese religiöse Kultur mit dem *Säkularisierungsprozess* zu vereinbaren. Obwohl diese europäische Trennung der Religiosität vom wissenschaftlichen und politischen Leben von den Romantikern – vor allem von Herder,¹³ Schlegel¹⁴ und

S. 153–172. Zur französischen vergleichenden Geschichte der Religionen im 18. Jahrhundert: Revel, Jacques: Comparer les religions au début du XVIII^e siècle. In: *Au miroir de l'anthropologie historique*. Hg. v. Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard, Gilles Rivière. Rennes 2013, S. 95–106; Revel, Jacques: The Uses of Comparison: Religions in the Early Eighteenth Century. In: *Bernard Picard and the First Global Vision of Religion*. Hg. v. Lynn Hunt, Margaret Jacob, Wijnand Mijnhardt. Los Angeles 2010, S. 331–347.

¹⁰ Ross Balzaretti (The Creation of Europe. In: *History Workshop Journal* 33 (1992), S. 181–196) behauptet, dass keine Idee von Europa im Mittelalter nachweisbar ist; er suggeriert somit, dass dieses Konzept eine Erfindung der Neuzeit und der Moderne ist.

¹¹ Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations*. Sydney 2002 [1997], S. 311.

¹² Siehe König-Pralong, Catherine: L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles). In: *Annales HSS* 70 (2015), S. 667–711.

¹³ Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. In: *Herders Werke in fünf Bänden*. Bd. 2. Berlin, Weimar 1964 [1774], S. 279–378, hier S. 287: »Der menschliche Geist bekam die ersten Formen von Weisheit und Tugend mit einer Einfalt, Stärke und Hoheit, die nun [...] in unserer philosophischen, kalten europäischen Welt wohl nichts, gar nichts ihresgleichen hat. [...] Ohne Zweifel gehört hierzu auch Religion, oder vielmehr war Religion ›das Element, in dem das alles lebt‹ und webte.«

¹⁴ Schlegel zufolge bietet die deutsche Mystik, die im Mittelalter entstanden sei, eine glückliche Alternative zum modernen verkümmerten Rationalismus, den er mit dem Geist der französischen Revolution identifiziert. Die Überlegenheit des Mystizismus bestehe gerade darin, dass er die Philosophie mit der Religion verschmelze. Siehe dazu König-Pralong, Catherine: *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*. Paris 2016, S. 31–34, 99–114.

Schleiermacher¹⁵ – bedauert wurde, akzeptierten bereits diese sie als eine Tatsache. In zugespitzter Form ist sie noch eine Grundannahme des kontroversen Buches von Samuel Huntington: »The West, however, has never generated a major religion. The great religions of the world are all products of non-Western civilizations and, in most cases, antedate Western civilization.«¹⁶

In seinem 1858 erschienenen Werk *Allgemeine Geschichte und vergleichendes System der semitischen Sprachen* ging Ernest Renan allerdings schon einen Schritt weiter, als er die Neigung zur Religiosität vor allem der semitischen Rasse zuschrieb: »La race sémitique, en particulier, ayant marqué sa trace dans l'histoire par des créations religieuses, c'est principalement en qualité de langues sacrées que les langues sémitiques sont arrivées à un rôle important.«¹⁷

Bemerkenswert ist nicht nur die Assoziation der Religiosität mit einer bestimmten, durch Rassenkennzeichnungen definierten Kultur, sondern auch die enge, und zwar monotheistische Definition der Religion, die in dieser Konzeption vorausgesetzt wird und andere Formen der Religiosität implizit ausschließt.¹⁸ Drittens schließlich sei die europäische Zivilisation durch eine spekulative oder analytische Rationalität gekennzeichnet, die sich als *philosophische Vernunft* definieren und vom arabischen und jüdischen Mystizismus abgrenzen lasse.¹⁹ Am Ende des 18. Jahrhunderts bildeten Freiheit, Säkularisierung und Philosophie die Eckpunkte eines umfassenden Deutungsrahmens, der die analytische Vernunft – ihrerseits das Produkt der sich allmählich säkularisierenden Philosophiegeschichte seit dem Mittelalter – dem mystischen, synkretistischen und schwärmerischen morgenländischen Mystizismus entgegengesetzt; einem Mystizismus, der seinerseits die unterwürfige, sklavische Natur der orientalischen Völker auf religiöser Ebene widerspiegeln sollte.

Im vorliegenden Beitrag werde ich mich insbesondere mit dem dritten dieser konstitutiven Merkmale, der philosophischen Vernunft, beschäftigen und mich auf eine Zeitspanne konzentrieren, die für die Philosophiegeschichtsschreibung

¹⁵ Siehe Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München 1997, S. 31–38.

¹⁶ Huntington: *The Clash of Civilizations*, S. 54.

¹⁷ Renan, Ernest: *Histoire générale et système compare des langues sémitiques*. Paris 1858, S. 431. Cf. Salaymeh: »Comparing« Jewish and Islamic Legal Traditions, S. 160, 163.

¹⁸ In einer der ersten allgemeinen vergleichenden Geschichten der Religionen hatte Christoph Meiners seinerseits eine seiner Meinung nach allumfassende Definition der Religion aufgestellt, die aber ebenfalls mehrere Formen der Religiosität wie den Buddhismus ausschloss: »[...] wenn man Religion in die Erkenntnis und Verehrung Einer oder mehrerer verständiger höherer Naturen setzt, welche auf die Handlungen der Menschen achten, und diese Handlungen bald belohnen, und bald bestrafen.« Meiners, Christoph: *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*. Hannover 1806, S. 5.

¹⁹ Zum Fortdauern dieser Idee: Gutas, Dimitri: The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002), S. 5–25.

besonders ausschlaggebend war. Hierzu ziehe ich drei Philosophiehistoriker der Generation von 1795–1825 heran: den Marburger Professor Dietrich Tiedemann, den Kantianer Wilhelm Gottlieb Tennemann, der ebenfalls Professor für Philosophie an der Universität Marburg war, und den französischen Staatsmann und Philosophiehistoriker Joseph-Marie Degérando. Um 1800 belegen diese drei in ihrer Zeit sehr bedeutenden Philosophiehistoriker und Philosophen einen Wandel in der Behandlung der arabischen Philosophie,²⁰ just in der Zeit der Festigung der Philosophiegeschichte als akademischer Disziplin.

Um 1800 führen Tiedemann, Tennemann und Degérando die arabische Kultur in das große Narrativ von der Entstehung der europäischen Vernunft ein, um die Vervollkommenung der Philosophie in der Moderne als das (für Tiedemann und Degérando nur vorläufige) Ende eines langen *organologischen* Prozesses vorzustellen, der mittelalterliche Umwege und orientalische Vermischungen aufweist. Im ausgehenden 18. Jahrhundert wurde die Philosophiegeschichtsschreibung nämlich von den Methoden und Begriffen der Naturhistorie, der Naturkunde und der Anthropologie stark kontaminiert,²¹ und Denker wie Joseph-Marie Degérando suchten bewusst methodologische Impulse in den Naturwissenschaften. So wurden Konzepte wie Völkerstamm, Rasse, Hybridisierung, Blutsverwandtschaft, Umpflanzung usw. zu organisatorischen Begriffen der Philosophiegeschichte, wie wir beobachten werden. Zu dieser rassenbiologischen Prägung der Philosophiegeschichte gesellte sich der Einfluss linguistischer Rassentheorien in den folgenden Jahrzehnten,²² der in den Studien von Ernest Renan und August Schmölders zur arabischen Philosophie, um nur zwei Beispiele zu nennen, seinen lebhaften Ausdruck finden sollte.²³ Meiner Einschätzung nach gibt es jedoch keinen Grund, einen »kulturellen« Rassismus von den rassistischen Anwendungen und Vereinnahmungen wissenschaftlicher, insbesondere biologischer Arbeiten abzugrenzen. In solchen ideologischen Ansätzen wird der Rassenbegriff stets noch biologisch gedacht und immer schon kulturell

²⁰ Anstelle von heutzutage gängigen Benennungen wie »islamische Philosophie« oder »Philosophie in der islamischen Welt« verwende ich den Begriff, dem man bei allen in meiner Studie herangezogenen intellektuellen Akteuren begegnet: die »arabische Philosophie«. Dieses Konzept ist breit zu verstehen, da es auch die jüdische Philosophie des Mittelalters sowie Philosophien in hebräischer und persischer Sprache umfasst.

²¹ Zur Philosophie der schottischen Aufklärung, in der die Rassentheorie lebhafte Debatten auslöste, siehe Sebastiani, Silvia: *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*. New York 2013.

²² Siehe Olender, Maurice: *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Peter D. Krumme. Frankfurt a. M. / New York 1995; Demoule, Jean-Paul: *Mais où sont passés les Indo-Européens. Le mythe d'origine de l'Occident*. Paris 2014.

²³ Siehe meine knappen Ausführungen im zweiten Teil dieses Aufsatzes, sowie König-Pralong: *Médiévisme philosophique et raison moderne*, S. 62–98.

gebraucht.²⁴ Die Philosophiehistoriker der Generation vor Renan hingegen, die wir hier untersuchen werden, wandten die Rassentheorie noch nicht so dezidiert und ideologisch auf die Philosophie an; sie wiesen eher eine Faszination für die biologischen Entwicklungstheorien und die Methoden der Naturwissenschaften auf.

Um diesem Moment der Verflechtungsgeschichte der Philosophie mit den um 1800 neu entstandenen Wissenschaften nachzugehen, werde ich zunächst die Philosophiehistoriker Dietrich Tiedemann, Wilhelm Gottlieb Tennemann und Joseph-Marie Degérando in den Rahmen der Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung sowie in ihre wissenschaftlichen Welten einordnen (2). Dann werde ich ihre jeweiligen Konzeptionen der arabischen Philosophie in chronologischer Reihenfolge betrachten (3), wobei ich die romantische Philosophiegeschichtsschreibung, die eine alternative Konstellation darstellt und bereits eingehender studiert wurde, hier beiseitelasse.

2. Historische und wissenschaftliche Kontexte moderner Rekonstruktionen der arabischen Philosophie

Die Zeit um 1800 lässt sich als Wendepunkt in der Erschließung des arabischen Denkens in der Philosophiegeschichte²⁵ betrachten. In dieser Zeit setzte sich ein einheitliches Gesamtbild der arabischen Philosophie durch, während ihre früh-aufklärerischen Darstellungen noch eine bemerkenswerte Mannigfaltigkeit aufgewiesen hatten.

So konnte in der Frühaufklärung »der Araber« etwa den Atheismus verkörpern, beispielsweise Averroes bei Pierre Bayle,²⁶ und noch beim Befürworter des Atheis-

²⁴ Damit schließe ich mich dem Urteil von Ania Loomba an (*Shakespeare, Race, and Colonialism*. Oxford 2002, S. 3; zitiert von Schaub: *Pour une histoire politique de la race*, S. 113–144). Im 20. Jahrhundert hingegen definierten sich einige rassistische Ansätze – wie der Rassismus im Spanien Francos – klar als linguistisch, in Abgrenzung zu biologischen Rassismen (siehe Schaub: *Pour une histoire politique de la race*, S. 148).

²⁵ Obwohl die englischen und italienischen Philosophiegeschichten durchaus von Interesse sind (siehe beispielsweise den Fall des Jesuiten Giovanni d'Andrés, der in Fußnote 57 erwähnt ist), stehen in dieser Studie die deutsche und die französische Philosophiegeschichtsschreibung im Zentrum, die auf diesem Feld führend waren.

²⁶ Bayle, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam 1702, S. 414–421. Zum Bild des Averroes in Bayle: Piaia, Gregorio: *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere*. Padova 2013, S. 127–144. Interessanterweise kommt eine ähnliche Konzeption bei Ernest Renan vor. Renan zufolge neigt »der Araber« zur religiösen Indifferenz. Die Araber seien eine »nation raffinée, sceptique, incrédule«, die sich mit Resignation dem Koran unterworfen habe. Aufgrund dieser Indifferenz wurden daher in der arabischen Welt die ersten vergleichenden Betrachtungen der Religionen angestellt (Renan, Ernest: *Mahomet et les origines de l'Islamisme*. In: *Revue des deux mondes* 12 (1851), S. 1063–1101, hier S. 1069). Diese Darstellung

mus, Pierre-Sylvain Maréchal um 1800, galten die Araber als eine atheistische Nation.²⁷ In manchen Erzählungen der französischen *Lumières* hingegen repräsentierte »der Araber« den religiösen Fanatismus des Orients, wie in der Tragödie *Mahomet oder der Fanatismus* von Voltaire.²⁸ In der protestantischen Historiographie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, namentlich bei Jakob Brucker, wurde darüber hinaus die arabische Philosophie mit der katholischen Scholastik identifiziert. Beide waren für ihn Pseudophilosophien, die sich so gleichen wie ein Ei dem anderen und eine irrtümliche Philosophie in die Theologie einführten.²⁹ Der gemeinsame Nenner dieser frühaufklärerischen Konzeptionen bestand darin, dass die Araber eine exotische, d. h. vormoderne Alterität darstellten. Bei den französischen Philosophen war »der Araber« ein edler Wilder, bei den protestantischen Philosophiehistorikern und Theologen ein grausamer Barbar bzw. ein katholischer Scholastiker. In beiden Fällen wurden die Araber ins Mittelalter versetzt und dort eingesperrt. Und da diese Epoche nicht zur Geschichte der modernen Rationalität gehörte, konnte man den Arabern fortan leicht jeglichen philosophischen Geist absprechen.³⁰

impliziert freilich einen Widerspruch, eine Entwicklung bzw. eine Schwankung oder aber eine Differenzierung zwischen den »Arabern« und den »Semiten« bei Renan, der die Semiten ja grundsätzlich als zur Religion geneigte Völker beschreibt (siehe namentlich das im ersten Teil dieser Studie angeführte Zitat).

²⁷ Maréchal, Pierre-Sylvain: *Dictionnaire des athées, anciens et modernes*. Deuxième édition augmentée des suppléments de J. Lalande. Bruxelles 1833 [1799–1800], S. 10: »ARABES (les) Cette nation spirituelle compte beaucoup d'Athées, et répond parfaitement à ces demi-philosophes qui prétendent que l'Athéisme éteint toute imagination.«

²⁸ Diese berühmte Tragödie, die 1736 zum ersten Mal aufgeführt wurde und in der der Islam als Chiffre für den Fanatismus steht, ist ein Beispiel unter anderen für diese weit verbreitete Wahrnehmung des Islam in den *Lumières*. Voltaire hat aber auch strategisch aufwertende Darstellungen des Islams verfasst (vor allem in seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*).

²⁹ Brucker, Johann Jacob: *Historia critica philosophiae*. Bd. 3. Leipzig ²1766 [1744], S. 59: »Eleganter vero Pocockio vocata est theologia Muhammedanorum scholastica, eo quod scholasticorum theologiae ita similis est, ut ovum ovo non magis esse possit, eo quod vel communes parentes habuerint, vel una alteram genuerit.«

³⁰ Mit der wichtigen Ausnahme einiger Islamwissenschaftler und Sprachforscher, die diese bei den Philosophiehistorikern sowie bei ihren eigenen Kollegen gängige Auffassung bestritten. Gegen den Islamwissenschaftler und ersten Herausgeber von Ibn Ṭufayl, Edward Pococke, der behauptet hatte, Gott habe die Araber mit keinem philosophischen Geist ausgestattet (Pococke, Edward: *Specimen historiae arabum*. Hg. v. Josephus White. Oxford 1806 [1650], S. 7), lobte beispielsweise der schwedische Theologe, Sprachforscher und Botaniker Olof Celsius das philosophische Genie der Araber, das alle Bereiche der Philosophie umfasse und nicht minderwertiger als die Philosophien anderer Nationen sei (Celsius, Olof: *Historia linguae et eruditionis Arabum*. Upsaliae 1694, S. 36: »Ego vero non crediderim minorem Arabibus, quam caeteris gentibus ingenii praerogativam a Numine indultam in illis cognoscendis, quae ductu rationis et limine naturae pervestigari possunt«). Ein Jahrhundert nach Pococke wird seine Behauptung noch von dem Theologen Christoph Carl Fabricius diskutiert und abgelehnt. (Fabricius, Christophorus Carolus: *Specimen academicum de studio philosophiae graecae inter Arabes*. Altorfii 1745, S. 12 f.)

Um 1800 wurden die Araber zusammen mit der mittelalterlichen Philosophie in das große Narrativ von der Entstehung der modernen Vernunft eingeführt. Meiner Kenntnis nach ist Dietrich Tiedemann der erste universitäre Philosophiehistoriker, der kurz nach 1790 eine entschieden positive und einschließende Konzeption der mittelalterlichen Philosophie entwickelte und somit das scholastische Denken in der Philosophiegeschichte rehabilitierte.³¹ Da die Philosophie im Mittelalter sowohl auf Latein als auch auf Arabisch betrieben und geschrieben worden war, teilte die arabische Kultur von nun an ein gemeinsames historisches Schicksal mit Europa und seiner Philosophie. Die Araber konnten nicht mehr oder nicht nur eine äußere Alterität darstellen. Sie gehörten zu »unserer« Geschichte.

Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist die vorhegelsche Philosophiegeschichtsschreibung besonders interessant: Sie ist der Moment der Inklusion der Araber in die Geschichte der abendländischen Philosophie. Die Bewertungen und Konstruktionen der Philosophiehistoriker dieser Zeit schwankten noch zwischen unentschiedener Abwertung und neugierigem Interesse. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sollte sich die intellektuelle Lage indes polarisieren. Eindrucksvoll bezeugt die hegelsche Definition der Philosophie als europäischen Grundstückes und griechischen Erbes eine eurozentrische Wende, die die Philosophiegeschichte seit den zwanziger Jahren dauerhaft prägte.³² Obwohl er in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ein Einführungskapitel den chinesischen und indischen »Philosophien« widmete,³³ betonte Hegel, dass die Philosophie in Griechenland ge-

³¹ Siehe König-Pralong: *Médiévisme philosophique et raison moderne*, S. 39–42.

³² Noch im 20. Jahrhundert sind solche eurozentrischen und philhellenischen Stellungnahmen nicht selten. Als Beispiele kann man die Äußerungen von zwei führenden Philosophiehistorikern des 20. Jahrhunderts, Émile Bréhier und Olof Gigon, anführen. Bréhier, Émile: *Études de philosophie antique*. Paris 1955 [1947], S. 8 f.: »[...] la philosophie a pris son élan en Grèce et, de cet élan, elle a gardé l'amour et la passion de la liberté ; je ne disconviens pas que la philosophie soit une plante rare dans l'ensemble de l'humanité, et même une plante fragile ; et il n'y a pas eu, que je sache, de philosophie ainsi précisément nommée et caractérisée ailleurs que dans notre civilisation occidentale, sinon par une imitation qui s'est étendue jusqu'à l'Islam et jusqu'à l'Inde.« Ich möchte hier das Substantiv »pflanze« (»Pflanze«) hervorheben, das in der im dritten Teil rekonstruierten Konstellation wiederkehrend vorkommt. Gigon, Olof: *Les grands problèmes de la philosophie antique*. Paris 1961, S. 9: »Dernière remarque. Il n'est pas de nos jours inutile de souligner avec énergie que la philosophie, aussi bien la chose que le mot, est née chez les Grecs et qu'il n'existe de philosophie, au sens vrai du mot, qu'exclusivement dans la tradition qui nous vient des Grecs. Sans doute ne peut-on empêcher personne d'appeler philosophies la sagesse chinoise et les spéculations de l'Inde [...]. Nous ne voudrions empêcher personne de manifester, par conviction ou par politique, la plus haute estime pour les classiques hindous et chinois. Mais ces derniers n'ont rien de commun avec ce que l'histoire, depuis Platon et Aristote, nous oblige à nommer »philosophie.«

³³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I*. In: *Werke*. Bd. 18. Frankfurt a. M. 1986, S. 138–172.

boren ist. Er erklärte diese vermeintliche historische Tatsache durch das geschichtliche Aufkommen der Freiheit im griechischen Volk:

»So sind wir im Okzident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie. [...] diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an. Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei.«³⁴

Hegel verband somit das erste und dritte der europäischen Identitätsmerkmale, die ich oben erwähnte: Freiheit und Philosophie.

In diesem im 19. Jahrhundert vorherrschenden Szenario stellten die Araber eine innere Gefahr dar. Nachdem der Göttinger Literaturwissenschaftler und Ethnologe Arnold Heeren vergeblich versucht hatte, den mittelalterlichen arabischen Transfer der griechischen Philosophie zu leugnen,³⁵ verbannten führende Philosophie- und Kulturhistoriker aufgrund qualitativer Geringschätzung die arabische Kultur aus der Philosophie. Sich in ideologischer Weise des Rassenbegriffs bedienend, den Kant und Blumenbach eingeführt hatten,³⁶ sprachen sie der »semitischen Rasse« spekulatives Denken und analytischen Geist ab.

Nichtsdestotrotz wurden Gelehrte wie die gerade erwähnten mitunter geradezu als Pioniere der Erforschung der arabischen Philosophie wahrgenommen. Das erste Handbuch der arabischen Philosophie veröffentlichte der Orientalist August Schmölders 1842 in Paris in französischer Sprache. In dieser Geschichte der arabischen Philosophie, die Victor Cousin in Auftrag gegeben hatte, bemühte sich der deutsche Arabist die semitische Rasse (»la race sémitique«) als ein zurückgebliebenes Volk zu schildern, das zum Philosophieren völlig unfähig sei.³⁷ Seit 1848 entwickelte Ernest Renan dieselbe Idee,³⁸ und dies auch in seiner berühmten Dissertation zu Averroes aus dem Jahre 1852.³⁹ Bei Schmölders und Renan, die sich mit der

³⁴ Hegel: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I*, S. 122. Hegel zufolge ist darüber hinaus das Christentum die einzige Religion, die mit Freiheit und Selbstbewusstsein vereinbar ist. Siehe: Michael H. Hoffheimer: *Race and Law in Hegel's Philosophy of Religion*. In: *Race and Racism in Modern Philosophy*. Hg. v. Andrew Valls. Ithaca 2005, S. 194–216.

³⁵ Siehe meine Rekonstruktion der These von Heeren und der von ihr verursachten Debatte: König-Pralong: *L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne*.

³⁶ Bernasconi, Roberto: *Crossed Lines in the Racialization Process: Races as a Border Concept*. In: *Research in Phenomenology* 42 (2012), S. 206–228; Lettow, Susanne (Hg.): *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York 2014; Sebastiani: *The Scottish Enlightenment*.

³⁷ Schmölders, August: *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris 1842, insbesondere S. 1–12.

³⁸ Renan, Ernest: *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du V^e siècle jusqu'à celle du XIV^e*. Texte introduit et édité par Perrine Simon-Nahum. Paris 2009 [1848], S. 542f., 433.

³⁹ Renan, Ernest: *Averroès et l'averroïsme*. Paris ³1866 [1852], S. VII f.: »Ce n'est pas à la race

Geschichte und dem Vergleich der Sprachen beschäftigten, erhielt diese rassistische Verbannung eine stark linguistische Prägung. Ihnen zufolge stellen die semitischen Sprachen unüberwindbare Hürden für das analytische und abstrakte Denken dar. Demgegenüber versuchten der Philosophiehistoriker Heinrich Ritter und der Philologe Salomon Munk die arabische Philosophie auf eigene Faust zu studieren und aufzuwerten. Die intellektuelle Welt war gespalten.

Die Philosophiegeschichte der früheren Generationen, die sich durch eine offeneren und noch nicht auf bestimmte Kategorien festgelegte Darstellung der arabischen Philosophie auszeichnete, gehörte zu einer sich wandelnden intellektuellen Welt, in der sich neue Wissenschaften vom Menschen herausbildeten und die Komparatistik als Methode durchsetzte.⁴⁰ In diesem Rahmen entwickelten seit 1780 Arnold Heeren, Christoph Meiners, Johann Christoph Gatterer und August Ludwig Schlözer in Göttingen die Ethnologie als eine vergleichende Geschichte der Völker.⁴¹ Ähnlich bezeugten Herders *Ideen*, zwischen 1784 und 1791 veröffentlicht, zwar nach wie vor eine vielseitige, jedoch bereits kulturethnologisch geprägte Herangehensweise. In diesem intellektuellen Umfeld publizierte 1786 der Ethnologe und Philosoph Christoph Meiners, der die orientalischen Völker als unterwürfige, »schwache und übelartige Völker« beschrieb,⁴² eine Geschichte der Philosophie, an deren Anfang er den philosophiegeschichtlichen Ansatz im Hinblick auf seine Nähe zu diversen Nachbardisziplinen in die wissenschaftliche Landschaft einordnete:

sémitique que nous devons demander des leçons de philosophie. [...] [elle] n'a pas produit le plus petit essai de philosophie qui lui soit propre.« Trotzdem stilisiert Hans Daiber Renan als den ersten großen Erforscher der arabischen Philosophie: Daiber, Hans: What is the Meaning of and to What End Do We Study the History of Islamic Philosophy?. In: Daiber, Hans: *Bibliography of Islamic Philosophy*. Bd. 1. Leiden 1999, S. xi–xxxiii, hier S. xx: »The first true champion of Islamic philosophy was Ernest Renan (1823–1892) with his book *Averroes et l'Averroïsme* [...]«

⁴⁰ Bödeker, Hans Erich/Büttgen, Philippe/Espagne, Michel (Hg.): *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*. Göttingen 2008.

⁴¹ Siehe Vermeulen, Hans F.: Göttingen und die Völkerkunde. Ethnologie und Ethnographie in der deutschen Aufklärung, 1710–1815. In: *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800*. Hg. v. Bödeker/Büttgen/Espagne, S. 199–230; Laudin, Gérard: Gatterer und Schlözer: Geschichte als »Wissenschaft vom Menschen«. In: *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800*. Hg. v. Bödeker/Büttgen/Espagne, S. 393–418; Gierl, Martin: Christoph Meiners. Geschichte der Menschheit und Göttinger Universalgeschichte. Rasse und Nation als Politisierung der deutschen Aufklärung. In: *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800*. Hg. v. Bödeker/Büttgen/Espagne, S. 419–434.

⁴² Meiners, Christoph: Über die Ursachen des Despotismus. In: *Göttingisches historisches Magazin* 2 (1788), S. 193–229, hier S. 196 f., 200, 208. Zum Ansatz von Meiners, siehe Gierl: Christoph Meiners, Geschichte der Menschheit und Göttinger Universalgeschichte. Rasse und Nation als Politisierung der deutschen Aufklärung.

»Die Geschichte der eigentlichen Philosophie [...] grenzt an die Geschichte vieler anderer Wissenschaften, besonders an die Geschichte der Naturkunde, der Naturhistorie, der Mathematik, selbst der Gesetzgebungen und Religionen, wovon man sie aber sorgfältig trennen muss [...].«⁴³

Meiners verlangte eine klare Abgrenzung der Philosophiegeschichte von der Geschichte der Religionen, betonte aber aufgrund der deutlichen naturwissenschaftlichen Einflüsse auf die Philosophiegeschichte seiner Zeit deren Nähe zur Naturkunde und Naturhistorie. Wie schon bemerkt wurde, war etwa der Wortschatz der Philosophiehistoriker voll von biologischen Begriffen wie »Keim«, »Samen«, »Fortpflanzung«, »Verpflanzung« usw. Darüber hinaus stellte die Evolutionstheorie, insbesondere der Monogenismus von Buffon,⁴⁴ der Philosophiegeschichte ein Organisationsschema bereit.⁴⁵ Anders als der sechzigjährige Meiners, der die polygenetische Annahme von der Existenz unterschiedlicher Rassen seit Beginn der Menschheitsgeschichte verteidigte,⁴⁶ beriefen sich Tennemann und Degérando in ihren jeweiligen Philosophiegeschichten auf Buffon.⁴⁷ Degérando besprach außerdem die zoologischen Entdeckungen von Abraham Trembley ausführlich und lobte dessen Freund Charles Bonnet, der den Menschen studieren wollte, wie er zuvor Insekten und Pflanzen untersucht hatte.⁴⁸

⁴³ Meiners, Christoph: *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*. Lemgo 1786, S. 1.

⁴⁴ Die in 36 Bänden zwischen 1749 und 1789 veröffentlichte *Histoire naturelle* von Buffon wurde vor 1775 zweimal teilweise ins Deutsche übersetzt: *Herrn von Buffons allgemeine Naturgeschichte*. Eine freye mit einigen Zusätzen vermehrte Übersetzung nach der neuesten französischen Ausgabe von 1769, von F.H.W. Martini. 7 Bd. Berlin 1771–1774; *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besonderen Theilen abgehandelt; nebst einer Beschreibung der Naturalienkammer Sr. Majestät des Königes von Frankreich. Mit einer Vorrede Herrn Doctor Albrecht von Haller*. Hamburg, Leipzig 1750–1774.

⁴⁵ Dazu Magner, Lois N.: *A History of Life Sciences*. New York, Basel 2002, S. 299–323. Susanne Lettow, Generation, Genealogy, and Time. The Concept of Reproduction from *Histoire naturelle* to *Naturphilosophie*. In: *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. Hg. v. Susanne Lettow. New York 2014, S. 21–43) zeigt den Einfluss von Buffon auf die *Encyclopédie*, in der »Phylum« als Synonym für »Volk« und »Nation« gilt. Herder berief sich seinerseits auf die Entdeckungen von Trembley, um seine Konzeption der Mischung und Entwicklung der Völker zu erklären.

⁴⁶ Zum Polygenismus, den Meiners gegen Ende seines Lebens entwickelte: Carhart, Michel C.: Polynesia and Polygenism: The Scientific Use of Travel Literature in the Early 19th Century. In: *History of the Human Sciences* 22 (2009), S. 58–86. Zu seiner Positionierung in der Debatte zwischen »Polygenisten« und »Monogenisten«: Tombal, Dominique: Le polygénisme aux XVII^e et XVIII^e siècles: de la critique biblique à l'idéologie raciste. In: *Revue belge de philologie et d'histoire* 71 (1993), S. 850–874, hier S. 868–870. Zum Polygenismus im 18. Jahrhundert, insbesondere in Schottland und Frankreich: Sebastiani: *The Scottish Enlightenment*.

⁴⁷ Tennemann, Wilhelm G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 11. Leipzig 1819, S. 298; Degérando, Joseph-Marie: *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Bd. 3. Paris 1847 [1823], S. 369 f.

⁴⁸ Degérando: *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Bd. 3, S. 369 f., 390–392.

So wurde in den meisten deutschen und französischen Philosophiegeschichten, die an der Schwelle des 19. Jahrhunderts im universitären Kontext publiziert wurden, die Geschichte des philosophischen Geistes oder »der Zivilisation« mit der Entwicklung eines Organismus verglichen. Die verschiedenen Kulturen, manchmal als Stämme beschrieben, stellten entweder Entwicklungsphasen dieses organologischen Ganzen dar oder Hybridisierungen⁴⁹ der philosophischen Kultur Europas mit anderen, nicht-philosophischen Kulturen, insbesondere der arabischen. Schon für Herder war »[...] die ganze Kultur des nörd-, öst- und westlichen Europa [...] ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen«.⁵⁰ Auf ähnliche Weise war der intellektuelle Hintergrund der Philosophiegeschichten von Tiedemann, Degérando und Tennemann biologisch geprägt. Dabei bot die Naturkunde nicht nur den Philosophiehistorikern die vergleichende und klassifizierende Methode. Wie Silvia Sebastiani unterstreicht, wurde Buffons klassifizierende Methode zum wissenschaftlichen Paradigma, das einen bedeutenden, von der historiographischen Forschung oft unterschätzten Einfluss auf sämtliche Kulturwissenschaften ausübte.⁵¹

Um die Ansätze unserer drei exemplarischen Philosophiehistoriker angemessen erörtern zu können, ist noch zu präzisieren, auf welche Quellen sie sich bei ihrer Erschließung der arabischen Philosophie stützten. Da sie diese nicht in ihrer Originalsprache lesen konnten, waren die von ihnen am häufigsten herangezogenen Quellen die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen. Einige Denker, wie der jüdische Philosoph Ibn Gabirol (Avicbron) aus dem 11. Jahrhundert,⁵² waren sogar nur durch Berichte lateinischer mittelalterlicher Autoren bekannt. In deutlich geringerem Maße trugen die orientalistischen Studien zur Kenntnis der arabischen Philosophie bei. Bis zum 19. Jahrhundert war der *Philosoph als Autodidakt* von Ibn ʿUfayr die einzige Originalquelle, die in kritischer Edition und moderner lateinischer Übersetzung zur Verfügung stand.⁵³ Die scholastische Vermittlung hat

⁴⁹ Zu diesem Konzept im Rahmen der Philosophie, siehe Bernasconi, Robert: *Heredity and Hybridity in the Natural History of Kant, Girtanner and Schelling during the 1790s*. In: *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. Hg. v. Lettow, S. 237–258.

⁵⁰ Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden 1991 [1784–1791], S. 439. Bei Herder ist die Philosophie schon eine griechische, europäische Angelegenheit, obwohl Europa aus einer Mischung von Völkern entstanden ist.

⁵¹ »Le comparatisme devient, avec le naturaliste français, le geste de la méthode.« (Sebastiani, Silvia: *Frontières de l'humain. L'homme-singe dans le débat britannique sur l'esclavage (1770–1780)*. In: *L'expérience historiographique. Autour de Jacques Revel*. Hg. v. Antoine Lilti, Sabina Loriga, Jean-Frédéric Schaub, Silvia Sebastiani. Paris 2016, S. 201–218, hier S. 204).

⁵² Erst 1846 konnte Salomon Munk Ibn Gabirol dank von Ibn Falaquera übermittelter hebräischer Fragmente identifizieren. Für eine ausführliche Darstellung dieser Entdeckung, siehe Munk, Salomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Première livraison. Paris 1857.

⁵³ Pococke, Edward: *Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafar, Ebn Tophail*. Oxford 1671. Arabische Biographien, die die ersten Orientalisten, insbesondere Barthélémy d'Herbelot, Johann Heinrich Hottinger und Johannes Albertus Fabricius herangezogen hat-

auf diese Weise maßgeblich die Rezeption der arabischen Philosophie beeinflusst: die Auswahl der Philosophiehistoriker sowie ihre Rekonstruktionen im Detail. Darüber hinaus blieb die *Historia critica philosophiae*, die Jakob Brucker schon zwischen 1742 und 1744 publiziert hatte, die wichtigste Vorlage der Philosophiegeschichtsschreibung um 1800. Zahlreiche Rekonstruktionen Bruckers wurden ohne Überprüfung übernommen.

3. Vergleichende Naturhistorie der Philosophie und Wahrnehmung der arabischen Philosophie um 1800: Tiedemann, Degérando, Tennemann

Die erste Schrift, die ich in meiner *case study* heranziehe, ist der vierte Band der Geschichte der theoretischen Philosophie, den der Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Universität Marburg, Dietrich Tiedemann, 1795 veröffentlichte.⁵⁴ Tiedemann, der ein Anhänger der Philosophie John Lockes war, verfasste seine Geschichte der Philosophie in pragmatischer Weise: Er begriff die Philosophiegeschichte als eine Kette intellektueller Tatsachen, die als »Ursachen« und »Wirkungen« wie Phänomene der natürlichen Welt betrachtet werden können.⁵⁵ Dabei spiegelten die Einordnung der Araber in die Philosophiegeschichte und der Ausschluss aller anderen orientalischen Kulturen aus dem Bereich der Philosophie den epistemischen Unterschied zwischen totaler Alterität und fremder Nähe deutlich wider. Zu den zeitlich oder räumlich fernen orientalischen Kulturen gab es nichts zu sagen:

»Nun wird allgemein zugestanden, daß alle Lehren der Chaldäer, Persier, Indier, und selbst der Aegypter [...] entweder bloße Dichtungen halb roher Zeiten enthalten, oder auf religiöse Vorstellungen hinausgehen [...]. Von der Philosophie dieser Völker

ten, wurden auch von den Philosophiehistorikern manchmal erwähnt. Unter diesen Werken waren im Abendland besonders wichtig diejenigen von Jirjis al-Makīn (13. Jahrhundert), der von Thomas Erpenius 1625 ediert und ins Lateinische übersetzt worden war, Leo Africanus (16. Jahrhundert), ediert von Johann Heinrich Hottinger, Ibn Abī Uṣaybi'a († 1270), Abū al-Faraj (Bar Hebraeus, 13. Jahrhundert), ediert und übersetzt von Edward Pococke, und Ibn al-Nadīm (10. Jahrhundert), der erst im 19. Jahrhundert von August Müller und Gustav Flügel kritisch ediert wurde.

⁵⁴ Tiedemann, Dietrich: *Geist der spekulativen Philosophie*. Bd. 4. *Von den Arabern bis auf Raymund Lullius*. Marburg 1795. Der Sohn von Dietrich Tiedemann, Friedrich (1781–1861), war ein berühmter Anthropologe, der sich namentlich in der von Blumenbach initiierten vergleichenden Anatomie auszeichnete.

⁵⁵ Tiedemann, Dietrich: *Geist der spekulativen Philosophie*. Bd. 1. Marburg 1791, S. V: »Ersten Anfang, Fortgang, und Erreichung des höchsten Grades von Vollkommenheit der Philosophie soll diese Geschichte, nicht chronickenmäßig, sondern im natürlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen, mit möglichster Zuverlässigkeit erzählen.« (Meine Hervorhebungen)

haben wir demnach kein Recht zu reden, noch in einer Geschichte der Philosophie solche Lehren aufzustellen.«⁵⁶

Im Unterschied zu diesen inkommensurablen »Lehren« stellte das arabische Denken ein Moment der Philosophiegeschichte dar, zumindest insoweit es mit der abendländischen Philosophie im Mittelalter interagierte. So behauptete Tiedemann gegen Christoph Meiners, »die gemeine Meinung, dass die Araber die höhere Aufklärung der neuern Zeit vorbereitet haben«, sei »nicht so unrichtig«.⁵⁷ Mittels Historisierung der eigenen philosophischen Kultur versuchte Tiedemann die arabische Philosophie zu rehabilitieren, d. h. sie in das abendländische Szenario einzuführen.

Tiedemanns allgemeine Evaluation klingt indes zweideutig. Zwar stellte ihm zufolge das »arabische Zeitalter« eine fortschrittliche Etappe in der Geschichte der Philosophie dar. In diesem Sinne wies Tiedemann ausdrücklich die Fokussierung seiner Zeitgenossen auf Griechenland und Deutschland, anders gesagt die Kolonisierung und Nationalisierung zurück, die die Philosophiegeschichtsschreibung seit 1780 kennzeichnete. Übrigens blieb seine aufwertende Behandlung der arabischen Philosophie nicht unbemerkt; 1796 wurde sie in einer Rezension scharf kritisiert.⁵⁸ Allerdings wurde in Tiedemanns Darstellung die arabische Philosophie von der abendländischen Scholastik und noch mehr von der modernen Philosophie überholt.

⁵⁶ Tiedemann: *Geist der spekulativen Philosophie*. Bd. 1, S. XIX.

⁵⁷ Tiedemann: *Geist der spekulativen Philosophie*. Bd. 4, S. 367. Der Appell an die »gewöhnliche« oder »gemeine Meinung« ist ein rhetorisches Verfahren, ein stilistischer Topos des polemischen Diskurses. Schon 1782 verteidigte der Jesuit Giovanni d'Andrés, eine Hauptfigur des italienischen aufklärerischen Rationalismus, dieselbe Meinung auf eine ähnlich kämpferische Weise: »Io temo di comparire stolto amatore di paradossi se ardirò di affermare, che noi siamo debitori agli Arabi del rifiorire che fecero le scienze nell'Europa, e che da quella nazione si dee prendere l'origine della nostra cultura negli studi scientifici.« »[...] non è fuor di ragione l'asserire che il risorgimento dei buoni studi nell'Europa sia dovuto all'arabica letteratura.« »Ma io non cerco di dare un vanto agli Arabi che loro non si competa; voglio soltanto proporre la incontrastabile verità della loro influenza su i nostri studi; nè curo di glorificare l'arabico sapere; ma sì bene di esaminare le vere sorgenti della nostra letteratura [...]«. Andrés, Giovanni: *Dell'origine, Progressi e stato attuale di ogni letteratura*. Bd. 1. Roma, Venezia ²1830 [1782], S. 245, 254 u. 291.

⁵⁸ »Der Vf. ist sehr für sie [die arabischen Philosophen] eingenommen, und bemüht sich dieser Nation die Ehre zu sichern, dass sie große Selbstdenker hervorgebracht habe. Die angeführten Proben beweisen aber nur, dass sie nach fremden Principien einige Begriffe und Sätze weiter entwickelten, und die Aristotelische Philosophie mit der Alexandrinischen vermischten.« (s. n. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 204–205 (Julius 1796), Sp. 9–19, hier Sp. 13.) Die Rezension des Philosophiehistorikers Johann Gottlieb Buhle in den *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 183 (November 1795), S. 1825–1829, ist dem gegenüber deutlich positiver. Tiedemann antwortet auf die erste Rezension in der Vorrede des fünften Bandes seines *Geistes der spekulativen Philosophie* (1796, S. XIV–XVII). Er betont, dass die Araber »auch ein neues System aufgestellt haben« (S. XIV) und die moderne Philosophie ihre heutige Gestalt nicht hätte, »wenn die Araber nicht gewesen wären« (S. XV). Auf S. XVII kritisiert er die exklusive philosophiegeschichtliche Fokussierung auf Griechenland und Deutschland scharf.

Für seine paradoxe Rekonstruktion griff Tiedemann konsequent auf das biologische Modell zurück. Demnach ist das Mittelalter eine Brache, die das spätere Aufblühen der Aufklärung überhaupt erst ermöglicht habe. Die »Menschenstämme« oder »Völkerschaften« werden mit Feldern verglichen, die kultiviert werden müssen. Deshalb könne die nach ihrem frühmittelalterlichen Untergang verkümmerte Philosophie nur auf einem Brachland wiederaufleben.⁵⁹ Und da die Araber ein »rohes Volk« seien,⁶⁰ in dem nie zuvor eine Philosophie blühte, böten sie ein für eine vorläufige Aufklärung geeignetes Terrain. Der politische Despotismus und die Schwärmereien des Korans⁶¹ freilich hätten eine Verwurzelung dieser Hors-sol-(hydroponischen) Aufklärung verhindert:

»Unter den Arabern also stieg die Aufklärung von oben herunter. Wo die Wissenschaften von oben her allein befördert werden, da gleichen sie einer künstlich getriebenen Pflanze, die kurzes Leben hat, und bei der geringsten Unordnung im Treiben, zu Grunde geht.«⁶²

In dieser landwirtschaftlichen Inszenierung ist das positive Merkmal der Araber ihre philosophische Rohheit, ihre wesentlich mittelalterliche Natur, das negative hingegen ihre religiöse Kultur.

1804, ein Jahr nach dem Tod Tiedemanns, erhielt der Kantianer Wilhelm Gottlieb Tennemann, der zweite Autor meiner *case study*, eine Professur für Philosophie an der Universität Marburg.⁶³ Bereits 1806 veröffentlichte er eine deutsche Übersetzung der ersten Ausgabe der *Vergleichenden Geschichte der Philosophie*, die der französische Sozialwissenschaftler und Staatsmann Joseph-Marie Degérando, die dritte Figur meiner Konstellation, zwei Jahre zuvor publiziert hatte.⁶⁴ Damit führte

⁵⁹ Tiedemann: *Geist der spekulativen Philosophie*. Bd. 4, S. 48 f.: »[...] ein lange gebrauchtes Feld muss brach liegen und zur Wildnis werden, um mit neuer und grösserer Fruchtbarkeit prangen zu können. Auf gleiche Art bedürfen auch die verschiedenen Menschenstämme und Völkerschaften, wenn sie Jahrhunderte hindurch an ihrer Veredlung mit grossem Fleisse gearbeitet [...] eines Stillstandes, und einer Verbesserung durch kraftvollere Völkerschaften, um mit neuem Eifer das grosse Werk der Vervollkommenung hinauszuführen.«

⁶⁰ Ebd., S. 50.

⁶¹ Ebd., S. 58: »Diese schwärmerische Rechtgläubigkeit schränkte die Philosophie in Bagdad sehr ein, und war wesentliches Hindernis, dass sie weder tief wurzeln, noch weiten Raum gewinnen konnte.«

⁶² Ebd., S. 55.

⁶³ Zur philosophischen Historiographie Tennemanns siehe: Micheli, Giuseppe: *Tennemann: Storico della Filosofia*. Padova 1992; Micheli, Giuseppe: Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819). In: *Storia delle storie generali della filosofia*. Bd. 4/I. Hg. v. Giovanni Santinello u. Gregorio Piaia. Padova 1995, S. 25–134.

⁶⁴ Degérando, Joseph-Marie: *Vergleichende Geschichte der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse*. Aus dem Französischen übersetzt mit Anmerkungen von Dr. Wilhelm Gottlieb Tennemann. Bd. 1. Marburg 1806 [Degérando, Joseph-Marie:

Tennemann die komparatistische Methode in die deutsche Philosophiegeschichtsschreibung ein. Mittels eines Vergleiches der unterschiedlichen philosophischen Systeme sowie eines biologisch geprägten Wortschatzes⁶⁵ hatte Degérando die Philosophiegeschichte in Analogie zur allmählichen Entwicklung eines Organismus entworfen. Auf die zweite, maßgeblich erweiterte Ausgabe dieses Werkes werde ich später noch genauer eingehen, wenn ich auf Degérando zu sprechen komme. Die erste, von Tennemann herausgegebene Ausgabe nun vermittelte zwei Charakteristika der arabischen Philosophie, die ihrerseits nicht neu im deutschsprachigen Raum waren. Erstens galten die Araber ausschließlich als Vermittler des griechischen Denkens, deren philosophische Wirkung sich auf den mittelalterlichen Transfer dieser Philosophie beschränkte.⁶⁶ Zweitens mangle es ihnen an Unterscheidungsfähigkeit und analytischem Geist. Sie hätten Aristoteles mit Platon verschmolzen und außerdem dieses Aggregat mit ihrer Religion vermischt.⁶⁷ Demgegenüber wurde das moderne abendländische Denken als Unterscheidungs- und Reinigungsprozess, als Klassifikation und Vergleich konzipiert.

Nur wenig später (1810) übernahm Tennemann diese Vision in seine eigene Geschichte der Philosophie,⁶⁸ vor allem aber entwickelte er Tiedemanns biologische Metapher weiter. Demnach »pflanzten« die syrischen Christen durch ihre Übersetzungen der griechischen Philosophie »die ersten Keime der Aufklärung« unter den Arabern, einem rohen, wilden Volk, das zur Philosophie jedoch unfähig war.⁶⁹ Bei Tennemann erwies sich das brachliegende Feld nämlich als unfruchtbar:

»Es war also nichts anderes, als ein großer und gewissermassen gewaltsamer Sprung, wenn die Araber sich die reiferen Früchte des griechischen Geistes anzueignen suchten, eher sie zu dem Grade der Kultur gelangt waren, den die Griechen durch Poesie, Beredsamkeit und Geschichtsstudium erworben hatten [...]. Die Folgen mussten bei

Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. Paris 1804].

⁶⁵ Zur biologischen Herangehensweise des Degérando in der Philosophiegeschichtsschreibung sowie den von ihm geplanten Sozialreformen: Chappey, Jean-Luc / Christen, Carole / Moullier, Igor (Hg.): *Joseph-Marie de Gérando (1772–1842). Connaître et réformer la société.* Rennes 2014.

⁶⁶ Degérando: *Vergleichende Geschichte der Philosophie*, S. 163: »[...] denn die Philosophie der Araber hat vorzüglich darum für uns Wichtigkeit, weil sie auf die Fortschritte des Unterrichts unter den abendländischen Nationen Einfluss hatte.«

⁶⁷ Nach der Behauptung, die Araber hätten Aristoteles mit Platon vermischt und »auch mit den Dogmen des Islamismus in Übereinstimmung« gebracht (S. 164), fasst Degérando seine Schilderung des arabischen Transfers folgendermaßen zusammen: »[...] so wurde Aristoteles von neuem mit den Platonischen Systemen und allen mystischen Ideen in Gesellschaft gebracht.« Degérando: *Vergleichende Geschichte der Philosophie*, S. 165.

⁶⁸ Siehe Tennemann, Wilhelm Gottlieb: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8/2. Leipzig 1811, S. 450, und Bd. 8/1. Leipzig 1810, S. 371–373.

⁶⁹ Tennemann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8/1, S. 363.

dieser von Oben herab eingeführten Aufklärung ganz anders sein, als da, wo sie in einem empfänglichen und dazu gebildeten Volke von selbst sich erzeugt.«⁷⁰

Das von Tennemann gezeichnete Bild ist nicht das der natürlichen Hybridisierung, noch weniger der Zeugung, sondern vielmehr des gewaltsamen und gescheiterten Pflanzens. Als widernatürlichem Phänomen konnte der Philosophie bei den Arabern somit nur ein kurzes Leben vergönnt sein – das stumme Zitat Tiedemanns (»bei dieser von Oben herab eingeführten Aufklärung«) ist kaum zu übersehen. Nun ist das Ziehen eines Vergleiches immer zweckorientiert: Hier dient es einer Konzeption von Philosophie als exklusiv abendländischer Eigentümlichkeit und dialektischem Prozess, der in Immanuel Kants kritischer Philosophie kulminiert. Als Fallbeispiel eines Irrweges oder Scheiterns stellte das arabische Moment eher eine geschichtliche Kontingenz und ein widernatürliches Ereignis dar als eine notwendige, natürliche Entwicklungsphase der Philosophie.

Die letzte Schrift meiner *case study* ist die zweite, erweiterte Ausgabe der *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, die der Baron Degérando 1822/23 veröffentlichte.⁷¹ Degérando sprach Deutsch und las die deutschen Historiker.⁷² Von 1800 bis 1805 war er Mitglied der *Société des Observateurs de l'Homme*, deren Hauptziel eine vergleichende Klassifizierung der Rassen war. Auf der Grundlage der anthropologischen Arbeiten von Petrus Camper und Friedrich Blumenbach beabsichtigte die *Gesellschaft der Menschenbeobachter* eine allgemeine Naturhistorie des Menschen (*Histoire Naturelle de l'Homme*).⁷³ Degérando erhielt die spezielle Aufgabe, den moralischen Menschen zu betrachten und das Verhältnis des Geistes zur körperlichen Schönheit zu bestätigen.⁷⁴ Als er zwanzig Jahre später seine überarbeitete Geschichte der Philosophie publizierte, saß er im französischen Staatsrat und war korrespondierendes Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften.

Bei ihm stellten die Araber eine Verbindung quer durch das Mittelalter dar, mittels derer die Renaissance die ursprünglichen Quellen der Philosophie wieder errei-

⁷⁰ Tennemann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8/1, S. 365 f.

⁷¹ Degérando, Joseph-Marie: *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*. Paris 1822–1823. Im Vergleich zur ersten Ausgabe vertieft die zweite insbesondere die Erörterung des Mittelalters. Der vierte und letzte Band ist dieser Epoche gewidmet.

⁷² Zu Degérando: Chappéy/Christen/Moullier (Hg.): *Joseph-Marie de Gérando (1772–1842)*.

⁷³ Siehe: Bouteiller, Marcelle: *La Société des Observateurs de l'Homme (1800–1805), ancêtre de la Société d'Anthropologie de Paris*. In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 7 (1956), S. 448–465.

⁷⁴ Für die *Gesellschaft der Menschenbeobachter* verfasst Degérando einige Anweisungen, die den Ethnologen auf dem Terrain helfen sollen (*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*).

chen konnte: »[...] ils créent une sorte de canal par lequel l'instruction renaissante du moyen âge vient se remettre en rapport avec les sources primitives.«⁷⁵ Abgesehen davon übernahm Degérando die mittlerweile gängige Konzeption der arabischen Kultur, der zufolge dieser die Philosophie wesentlich fremd sei,⁷⁶ und zwar aus drei Gründen. Erstens sei ihre poetische Sprache für die Philosophie ungeeignet. Zweitens seien die ungehobelten und rohen Araber mangels Vorbereitung nicht in der Lage gewesen, das griechische Erbe aufzunehmen. Und schließlich betonte Degérando den unterwürfigen Charakter der Araber, die in der Philosophie – wie schon im politischen Leben – einem Despoten gefolgt seien. Dieser philosophische Despot sei Aristoteles, den sie überdies mit dem Koran und mystischen Ideen vermischt und verdorben hätten.⁷⁷

Bei Degérando gelangte ferner die Naturalisierung des philosophischen Diskurses zu einem Höhepunkt. Zwei naturwissenschaftliche Konzepte führte er dabei in das große Narrativ der Philosophiegeschichte ein: die Hybridisierung und die Blutsverwandtschaft. Ihm zufolge verkümmerte und entartete die abendländische Kultur in der ausgehenden Antike und brauchte daher eine Mischung mit neuen Völkern, um wieder jung zu werden. In dieser biogenetischen Konstruktion wurden die Kreuzzüge – der mittelalterliche Kontakt mit den Arabern –⁷⁸ als eine glückliche kulturelle Hybridisierung gepriesen:

»[...] on reconnaîtra peut-être que le mélange des peuples nouveaux avec les restes d'une société dégénérée, quoique signalé à son origine par les plus funestes ravages, eut pour effet lent mais réel de *rendre à l'Occident une existence rajeunie* [...]. Ainsi les semences déposées dans le sein de la terre germent en secret sous les frimats de l'hiver.«⁷⁹

Und schließlich formulierte Degérando einen teleologischen interkulturellen Ansatz, in dem er die nicht-philosophischen Kulturen, d. h. alle nicht-europäischen Kulturen, mit dem mystischen Denken identifizierte. So wunderte er sich in seiner Philosophiegeschichte über die Blutsverwandtschaft der Ideen (»consanguinité des idées«), die überall außerhalb Europas festzustellen sei:

⁷⁵ Degérando: *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Bd. 4, S. 149. Ähnlich sind auch die Juden reine Vermittler (»intermédiaires«; *ibid.*).

⁷⁶ Ebd., S. 182: »[...] les Arabes n'ont point eu de philosophie indigène.«

⁷⁷ Ebd., S. 182–189, 289.

⁷⁸ Die Kreuzzüge werden als eine spontane, natürliche Hinwendung des Abendlandes zum Morgenland beschrieben: »un mouvement universel et spontané de tous les peuples de l'Europe, de toutes les classes de la société. C'est l'Occident tout entier qui se précipite vers l'Orient.« Degérando: *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Bd. 4, S. 379.

⁷⁹ Ebd., S. 378 f.

»Comment se fait-il que les mêmes doctrines mystiques, fondées sur un idéalisme exalté [...] se retrouvent à la fois, à la Chine, dans la philosophie de Lao-Tseu, et celle des sectateurs de Fohi, dans la théologie indienne, chez les Mages, chez les Gnostiques, chez les Juifs, à Alexandrie, à Rome, à Athènes, chez les Arabes, et reparaissent encore chez les Sofis de Perse?«⁸⁰

In seiner Antwort auf diese Frage wies Degérando die Klimatheorie zurück, die namentlich Montesquieu formuliert hatte. Laut der Klimatheorie bewirken dieselben Ursachen dieselben Effekte; ein Mensch wird als Mensch von den äußeren Umständen bestimmt und gestaltet.⁸¹ Eine solche synchrone Erklärung passte nicht in die monogenetische Evolutionstheorie und Rassenkonzeption eines Degérando, der den anthropo-biologischen Monogenismus auf die Philosophiegeschichte übertrug. In seiner diachronen Vorstellung gab es folglich einen primitiven Zustand des Denkens, den er in Indien, bei Zarathustra verortete. Diese primitive, noch nicht philosophische Weisheit sei danach durch unterschiedliche »Kanäle« in die verschiedenen Gebiete der Welt geströmt. Die in Griechenland geborene und im modernen Europa wiedergeborene Philosophie stelle ihrerseits einen höheren Entwicklungsgrad des Denkens dar. Degérandos historisierte und naturalisierte Geschichte der Philosophie beruhte somit auf mehreren parallelen Zeitlichkeiten. In dieser Vorstellung gleicht die primitive Zeitlichkeit der nicht-philosophischen Kulturen einer langen Dauer, die im Morgenland immer noch fortwährt, während die nicht-lineare Zeitlichkeit der philosophischen Kultur diese in einer Sukzession von Geburten und Wiedergeburten nach Europa trägt.⁸² Bei Degérando ist der Einfluss der anthropologischen Annahme, gemäß derer es Völker ohne Geschichte gibt, kaum zu übersehen.⁸³

⁸⁰ Ebd., S. 278.

⁸¹ Siehe beispielsweise: Montesquieu, Charles Louis Secondat de: *L'esprit des lois*. In: *Œuvres complètes*. Bd. 2. Hg. v. Roger Caillois. Paris 1951, S. 483: »Ce sont les différents besoins dans les différents climats, qui ont formé les différentes manières de vivre; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois.«

⁸² Um diese in der Aufklärung entstandene eurozentrische Konzeption der Zeitlichkeit zu beschreiben, hat Reinhardt Koselleck von der oben erwähnten »Verzeitlichung der Geschichte« gesprochen (siehe Fußnote 3 *supra*). Die aufklärerische Vorstellung der Zeitlichkeit sei mit dem Bewusstsein einer maßgeblichen Beschleunigung verbunden. Interessanterweise steht der aufklärerischen Zeitlichkeit eine andere gegenüber, nämlich die lange Dauer der angeblichen »Völker ohne Geschichte«.

⁸³ Aus der Vielzahl an Studien siehe: Goody: *The Theft of History*.

4. Schluss

Mit den Ansätzen von Tiedemann, Degérando und Tennemann tritt in der Philosophiegeschichtsschreibung eine Fragestellung in Erscheinung, die strukturelle und thematische Ähnlichkeiten mit einem der Grundprobleme und Entstehungsgründe der Sozialwissenschaften um 1900 aufweist.⁸⁴ Seit dem Aufkommen der Soziologie galt nämlich als Hauptproblem, das die Komparatistik lösen soll, das der Besonderheit des Abendlandes und seiner Macht. Hierbei ging es um die Möglichkeit eines reflexiven und kritischen Hinterfragens dieser politischen und wissenschaftlichen Vorherrschaft.⁸⁵

Wie schon Franz Martin Wimmer hervorhob und wie ich anhand meiner *case study* zu zeigen suchte, war die moderne Komparatistik wahrscheinlich das Haupthindernis für einen egalitären interkulturellen Dialog oder »Polylog«⁸⁶ auf dem spezifischen Gebiet der Philosophie – unabhängig davon, ob dieser Dialog ein Ideal oder ein erreichbares Ziel ist. Seit dem 18. Jahrhundert beruht implizit oder explizit, bewusst oder unbewusst der philosophiegeschichtliche Vergleich auf einem Konstrukt, das ausschließlich oder vornehmlich mit einer der beiden verglichenen Welten identifiziert wird. Im Fall der hier behandelten Werke basiert er auf der vermeintlich abendländischen Geschichte der Zivilisation, die die kulturelle europäische Identität untermauern soll.

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts stellt die kritische Reflexion über die eigenen Praktiken in den Sozialwissenschaften eine bedeutende Entwicklung unserer wissenschaftlichen Tradition dar. Die epistemologische Frage nach der Möglichkeit

⁸⁴ Diese Bemerkung soll keine teleologische Lektüre implizieren oder voraussetzen. Ich behaupte *nicht*, dass die Ansätze von Tiedemann, Tennemann und Degérando ein epistemisches Problem der Sozialwissenschaften antizipierten oder vorbereiteten. Ich lese sie für sich selbst und stelle danach strukturelle Parallelen fest, um eine Reflexion über das Problem der sozialen und kulturellen Komparatistik anzuregen.

⁸⁵ Siehe beispielsweise die Stellungnahme von Étienne Anheim und Benoît Grévin in ihrer Kritik an Marcel Detienne (*Comparer l'incomparable*. Paris 2000), dessen Ansatz sie mit dem von Jack Goody (*L'Orient en Occident*, Paris 1999) kontrastieren: »En effet, depuis Marx, Durkheim ou Weber, le comparatisme s'est constitué comme la solution possible pour résoudre l'interrogation fondatrice des sciences sociales: quelle est la spécificité historique et sociale de l'Occident, qui lui a donné les moyens de dominer le monde, mais aussi de construire un savoir scientifique qui permettait une interrogation réflexive sur cette domination?« Anheim, Étienne/ Grévin, Benoît: Les sciences sociales et le comparatisme (sur M. Detienne et J. Goody). In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 49 (2001), S. 122–146, hier S. 128.

⁸⁶ Zu diesem Begriff: Wimmer: *Interkulturelle Philosophie*, S. 19. Zum Vermeiden des historischen Vergleiches: Wimmer, Franz Martin: Intercultural Philosophy: Problems and Perspectives. In: *CIRPIT* 4 (2013), S. 115–124, hier S. 118: »[...] the primary intention of intercultural philosophy is *not* historical comparison. [...] history is no longer the primary field, and in fact there currently is a shift in intercultural philosophy from an initially strong historical interest to other areas of discussion.«

eines Denkens oder eines Wissens, das keinen vergleichenden Ansatz voraussetzen würde, kann hier nicht angeschnitten werden.⁸⁷ Das Problem des Eurozentrismus in der vergleichenden Philosophiegeschichte wird heute jedoch insbesondere in *dezentrierten vergleichenden* Arbeiten kritisch hinterfragt.⁸⁸ So wie ein dezentrierter vergleichender Ansatz die Grenzen und Gefahren des Vergleiches ans Licht bringen kann, ermöglicht es ein geschichtliches Hinterfragen der eigenen Tradition, eine Selbstkritik zu entwickeln. In der Philosophie hat diese Reflexion in erster Linie die Form der Geschichte der Philosophiegeschichte angenommen.⁸⁹ Durch die Kritik an unseren eigenen philosophischen Kategorien und Grundsätzen versuchen wir deren voreilige Verallgemeinerung zu vermeiden.⁹⁰ Als akademische, autonome, befreiende und souveräne Disziplin definiert, ist die Philosophie letztendlich selbst ein Konstrukt der europäischen Moderne, wenngleich diese Aussage nicht exklusiv zu verstehen ist.

⁸⁷ Zu dieser Frage, die Bedeutung der vergleichenden Herangehensweise in den historischen Wissenschaften betonend: Schaub, Jean-Frédéric: *Survivre aux asymétries*. In: *L'expérience historiographique*, S. 165–179.

⁸⁸ In diesem Sinne hat Joachim Kurtz die Rückwirkungen der abendländischen Philosophiegeschichte auf die chinesische Philosophie am Beispiel der »Logik« studiert: Kurtz, Joachim: *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden 2011. Zur Aneignung und Verarbeitung der abendländischen Philosophie in der islamischen Welt: Von Kügelgen, Anke: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt*. Bd. 4: *Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts*. Basel (im Druck). Zur japanischen Philosophie in globaler Perspektive: Elberfeld, Rolf u. a.: *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*. München 1998.

⁸⁹ Zunächst in Deutschland und Frankreich: Geldsetzer, Lutz: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*. Meisenheim am Glan 1968; Braun, Lucien: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris 1973; Gueroult, Martial: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris 1938–1988. Danach und insbesondere in Italien: Santinello, Giovanni (Hg.): *Storia delle storie generali della filosofia*. Brescia, Padova 1979–2004; Santinello, Giovanni (Hg.): *Models of the History of Philosophy. I: From Its Origins in the Renaissance to the ›Historia Philosophica‹*. Dordrecht 1993; Piaia, Gregorio/Santinello, Giovanni (Hg.): *Models of the History of Philosophy. II: From Cartesian Age to Brucker*. Heidelberg 2011. Zu diesem wissenschaftlichen Ansatz: Dal Pra, Mario/Garin, Eugenio/Braun, Lucien/Geldsetzer, Lutz/Santinello, Giovanni: *La storiografia filosofica e la sua storia*. Padova 1982; Piaia, Gregorio: *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*. Padova 2001.

⁹⁰ In seinem Plädoyer für eine systematische interkulturelle Diskussion, die auf der Behandlung von allgemeinen interkulturellen *topics* basiert und das Ausblenden der kolonialen Vergangenheit voraussetzt, betont auch Franz Martin Wimmer die Notwendigkeit eines hinterfragenden Nachdenkens über die Philosophiegeschichte: »[...] philosophers from whatever regional background, tradition or cultural heritage have to forget about colonialism, racism or whatever hegemonic discriminations when they intend to do philosophy together. [...] We occidental philosophers still have to realize what colonizing the world in modern age for philosophical thinking meant [...] and this is why we must never forget about the history.« Wimmer: *Intercultural Philosophy*, S. 124.