



Stefania Maffei

TRANSNATIONALE PHILOSOPHIE

Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen



campus

Transnationale Philosophie

Stefania Maffei, Dr. phil., ist Privatdozentin der Philosophie an der Freien Universität Berlin. Sie forscht und lehrt im Bereich der Praktischen Politischen Philosophie.

Stefania Maffei

Transnationale Philosophie

Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISBN 978-3-593-50969-3 Print
ISBN 978-3-593-44003-3 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2019 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: © Fred Stein Archive, fredstein.com

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Dank	11
Einleitung.....	14
1. Transnationale politische Philosophie – programmatische und methodische Überlegungen.....	20
1.1 Transnationale politische Philosophie.....	21
1.1.1 Global Philosophy, postkoloniale Kritik und Philosophie in der Globalisierung – mehr als eine bloße Begriffsbestimmung.....	21
1.1.2 Transnationale Ideenzirkulation	25
1.2 Philosophie als Praxis	30
1.2.1 Feldanalyse nach Pierre Bourdieu.....	30
1.2.2 Vom Feld zur Praxis	35
1.2.3 Performativität und Wahrheit	37
1.2.4 Der Ort der Kritik.....	43
1.3 Methode und Begrifflichkeit im Fall »Hannah Arendt«.....	45

I. Teil: Erste Wege des »Politischen« und die Entstehung der Figur »Hannah Arendt« (1941–1975)

Vorwort zum ersten Teil.....	53
2. Philosophische und politische Formation (1924–1940)	58
2.1 Hannah Arendt im Kontext der 1920er Jahre.....	61
2.1.1 Katheder und Straße	61
2.1.2 Der Heidegger-Effekt in der Philosophie.....	65
2.2 Ontologische Hierarchien: Arendt vs. Mannheim 1930.....	70
2.2.1 Begegnungen	70

2.2.2	Die »Seinsverbundenheit des Denkens«: Mannheims Ideologie	71
2.2.3	Der »heimatlose Geist«: Hannah Arendt über Karl Mannheim	75
2.3	Brüche und Exil: Paris 1933–1941.....	77
2.4	Schlussbemerkungen: Ein Bruch mit der Philosophie?	82
3.	Vor und nach <i>The Origins of Totalitarianism</i> : Konstruktionen des Politischen und Hannah Arendt als öffentliche Figur.....	84
3.1	Das intellektuelle und wissenschaftliche Milieu um Hannah Arendt im Vorfeld von <i>The Origins of Totalitarianism</i>	85
3.1.1	Arendts Lebensweg in den Jahren 1941–1951	85
3.1.2	Das Milieu der Exilwissenschaftler*innen, der New Yorker Intellektuellen und der deutschen Nachkriegsintellektuellen	88
3.1.3	Arendts Standpunkte: Zwischen »We Refugees« und »Wir Juden«	93
3.2	Ideenzirkulation im Vorfeld von <i>The Origins of Totalitarianism</i>	101
3.2.1	Parias, Minderheiten, Staatenlose und der Mob	101
3.2.2	Die Erfindung der Rasse	105
3.2.3	Der Imperialismus und die Überflüssigen	107
3.2.4	Totaler Terror und überflüssige Menschen	109
3.3	Das Politische in <i>The Origins of Totalitarianism</i> und der Standpunkt der »historian«	115
3.4	Die Rezeption von <i>The Origins of Totalitarianism</i> und die Entstehung von »Hannah Arendt« – zwischen »we political scientists« und dem »Außenseiter«	126
3.5	Schlussbemerkungen: Vor und nach <i>The Origins of Totalitarianism</i>	140
4.	Die Grenzpolitik des Politischen (1958–1963)	143
4.1	Die Frage der <i>Political Theory</i> : Arendt – Voegelin – Strauss.....	144
	Exkurs: Arendt als Übersetzerin der Existenzphilosophie	148
4.2	Die zwei performativen Dimensionen des Politischen in <i>The Human Condition</i>	156
4.3	Die Zirkulation des Politischen im Kontext der Debatten um Little Rock.....	169
4.4	Von <i>The Human Condition</i> zu <i>Vita Activa</i> : Interventionen und Rezeption in der Bundesrepublik	180

4.5	Schlussbemerkungen: Die Übersetzung von Grenzen und die Schaffung transnationaler Räume	186
5.	»Hannah Arendt« und die Banalität des Bösen (1963–1966).....	188
5.1	Die Genese	190
5.1.1	Hannah Arendt als Akteurin und Figur im Vorfeld von <i>Eichmann in Jerusalem</i>	190
5.1.2	<i>Eichmann in Jerusalem</i>	196
5.2	Die Debatte	207
5.2.1	Diskursive Formationen: USA, Frühjahr 1963 bis Sommer 1963.....	208
5.2.2	Arendt in New York: USA, Sommer 1963 bis Sommer 1964	219
5.2.3	Arendt am Campus: »Truth and Politics«	230
5.2.4	Arendt in der Bundesrepublik: Herbst 1964 bis Frühjahr 1965	234
5.2.5	Schief und gerade: USA, Winter 1965/66.....	250
5.3	Schlussbemerkungen: Nach der Eichmann-Debatte	253
6.	Hannah Arendt und das Jahr 1968.....	257
6.1	Hannah Arendt und das Politische im Rezeptionsraum von <i>On Revolution</i>	259
6.1.1	Die Inseln der Freiheit – <i>On Revolution</i>	259
6.1.2	Das Resonanzfeld um <i>On Revolution/Über die Revolution</i>	266
6.2	Die Kontroverse um <i>On Violence/Macht und Gewalt</i>	270
6.2.1	»Hannah Arendt« im Jahr 1968.....	270
6.2.2	Zur politischen Gewalt: Arendt und die <i>New Left</i>	276
6.3	Exkurs: Hannah Arendt vs. Herbert Marcuse	284
7.	Epilog: das Politische und das Denken.....	290
7.1	»There exists a teacher; one can perhaps learn to think«.....	291
7.2	Das Politische und das Denken	301

Das Politische als Kosmopolitik – Schlussbemerkungen zum ersten Teil.....	310
II. Teil: Die Globalisierung des Politischen und »Hannah Arendt« als multiple Figur	
Vorwort zum zweiten Teil.....	315
8. Annäherung und Akademisierung. Der Beginn der Arendt-Forschung (1975–1989).....	319
8.1 Das Feld der Arendt-Leser*innen.....	321
8.1.1 Die Geburt der Arendt-Forschung in den USA	321
8.1.2 Langsame Annäherung in der Bundesrepublik	328
8.2 Diskursive Praktiken	336
8.2.1 Eine große <i>andere</i> Denkerin.....	336
8.2.2 Integrieren und spalten: die Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen.....	342
8.2.3 Philosophisch erweitern: die Trennung zwischen dem Politischen und dem Ethischen	350
8.2.4 Historisieren: Totalitarismus und Holocaust.....	354
8.2.5 Arendt und der Feminismus.....	357
8.3 Schlussbemerkungen: Grenzen übersetzen	359
9. Aktualisieren, Aneignen, Globalisieren (1989–2000).....	363
9.1 Der Wandel der Arendt-Leserschaft	367
9.1.1 Institutionalisierung und Akademisierung (Bundesrepublik)	367
9.1.2 Kanonisierung (USA).....	374
9.2 Turning Operations.....	378
9.2.1 Arendt und die deutsche Einigung.....	378
9.2.2 Arendt dazwischen gedacht: Kanonisierungsprozesse	397
9.3 Schlussbemerkungen: Transnationale Ideenzirkulation nach dem Ende des Kalten Krieges	415
10. Globale Effekte, lokale Bedingungen (2001–2010).....	419
10.1 Strukturelle Entwicklungen im Feld der Arendt-Leserschaft.....	421
10.2 Diskursive Praktiken	431

10.2.1 Die Arendt-Jubiläen 2001 und 2006	431
10.2.2 »Arendt und ...« zwischen Philosophie, Literatur und Geschichte	436
10.2.3 Globalisieren: das Recht, Rechte zu haben.....	449
10.3 Schlussbemerkungen.....	461
Transnationale politische Philosophie: Abschließende Bemerkungen.....	465
Anhang: Biographische Notizen.....	474
Verzeichnis der verwendeten Ausgaben von Hannah Arendts Hauptwerken.....	503
Quellen und Literatur	504

Dank

Im Einklang mit der in dieser Studie vertretenen These, dass Philosophie eine soziale Praxis ist, die von Akteur*innen kollektiv vollzogen wird und die innerhalb oder im Umfeld von Institutionen angesiedelt ist, möchte ich mich an dieser Stelle bei all jenen Personen und Einrichtungen bedanken, ohne die dieses Buch wohl kaum hätte geschrieben werden können. Zuallererst gilt mein Dank der Deutschen Forschungsgemeinschaft, von deren Seite die Recherchen zwischen 2010 und 2017 finanziert wurden. Ich bedanke mich darüber hinaus bei den Gutachter*innen und bei den Mitgliedern der verschiedenen Fachgremien für die wohlwollende Beurteilung meines Projektes.

Mit den Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft konnte die Einrichtung einer Stelle für mich finanziert werden, die am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin angesiedelt war. Hier fand ich die nötige Infrastruktur, um mein Forschungsprojekt durchzuführen, wobei die Unterstützung der Verwaltungsmitarbeiter*innen und besonders von Sonja Langguth hervorzuheben ist, was mir die Arbeit sehr erleichterte. Auch erwies sich das Philosophie-Institut als sehr geeigneter Ort, um meinen Ansatz und meine Forschungsergebnisse zu präsentieren und im Dialog mit anderen Perspektiven kontrovers zu diskutieren, was die Artikulation und Schärfung meiner Ansichten beförderte. Ich danke vor allem Stefan Gosepath und Hilge Landweer, die mir zusätzlich zu ihren hilfreichen inhaltlichen Ratschlägen auch Unterstützung beim Habilitationsverfahren angedeihen ließen. Gunter Gebauer danke ich dafür, dass er mein Projekt in der allerersten Arbeitsphase gewürdigt und unterstützt hat. Für die inspirierenden Gespräche bedanke ich mich auch bei Susanne Lettow, Anne Eusterschulte und Frieder Otto Wolf. Für den produktiven und ermutigenden Austausch von Texten und Ideen bin ich meinen Kolleg*innen sehr dankbar, insbesondere Jekaterina Markow, Sibylle Schmidt und Jörg Volbers. Die Studierenden in den Seminaren, die ich in den letzten Jahren im Rahmen meiner Stelle leitete, bereicherten meine Forschung mit ihren Erkenntnissen und Erfahrungen. Mona Huber unterstützte die Recherchen zu dieser Habilitationsschrift zwei Jahre lang als studentische Hilfskraft. In dieser Zeit hat sie nicht nur einen wesentlichen inhaltlichen Beitrag geleistet, sie wurde auch – was noch erfreulicher ist – zu einer guten Freundin. Dem DAAD und

dem *Bard College* in Annandale-on-Hudson (New York) danke ich dafür, dass sie im Herbst 2013 wichtige Recherchen zur Arendt-Rezeption in den USA ermöglichten. Das Hannah-Arendt-Zentrum an der Universität Oldenburg unterstützte hingegen meine Archiv-Recherchen in Deutschland.

Ich möchte mich bei allen Interview- und Gesprächspartner*innen bedanken, die in den letzten Jahren ihre Erfahrungen, ihre Einsichten und ihr Wissen über Hannah Arendts Werk und die Arendt-Rezeption in Deutschland und den USA mit mir geteilt haben: Nils Baratella, Roger Berkowitz, Richard Bernstein, Jürgen Förster, Barbara Grüning, Barbara Hahn, Astrid Hähnlein, Wolfgang Heuer, Rahel Jaeggi, Jerome Kohn, Helmuth König, Frauke Annette Kurbacher, Helgard Mahrtdt, Ole Meinefeld, Eva von Redecker, Juliane Eva Reichert, Lars Rensmann, Alfons Söllner, Waltraud Meints Stender, Hans-Jörg Sigwart, Riecke und Eno Trimcev, Christian Volk, Maike Weißpflug, Albrecht Wellmer und Thomas Wild.

Für die kontinuierliche, informationsreiche und ermutigende Betreuung zu den Themen Exil, Wissenssoziologie und deutsche Exilwissenschaftler*innen in den USA sei hier David Kettler herzlich gedankt. Mein Dank gilt auch Beate Kraus für ihre anerkennenden und anregenden Bemerkungen in soziologischen, methodischen und fallspezifischen Fragen. Für den produktiven Austausch über meinen Entwurf einer transnationalen politischen Philosophie danke ich sehr herzlich Étienne Balibar, Nikita Dhawan und Rada Ivekovic. Meine methodologischen Überlegungen hätten ohne die Diskussionsabende des »Praxis-Theorie-Lesekreises« einen anderen Gang genommen. Ich danke hier insbesondere Jurij Diaz Miranda, Robert Schmidt, Jörg Volbers und Saskia Welde. Für die sorgfältige und in der Schlussphase so wichtige, reibungslose Lektorierung des Manuskriptes bedanke ich mich bei Klaus Bock. Anita Timpe sei für die persönliche Begleitung gedankt.

Ein besonderer Dank gilt auch dem Campus-Verlag für die Aufnahme des Buches in sein Programm. Für die Betreuung bis hin zur Publikation sei den Verlagslektorinnen Eva Janetzko und Miryam Schellbach herzlich gedankt. Für das sorgfältige und engagierte Lektorat bedanke ich mich bei Christoph Roolf, der auch die Satzarbeiten besorgt hat. Gefördert wurde die Publikation durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften.

Allen meinen Freund*innen, die mir in diesen Jahren bedingungslos beigestanden haben, möchte ich unendlich danken. Speziell im Hinblick auf die Arbeit an dieser Habilitationsschrift möchte ich mich für die nicht nur freundschaftlichen, sondern auch professionellen Hinweise bedanken, vor allem bei Heike Baake, Carsten Junker, Stefanie Kron, Robert Schmidt, Eva von Redecker und Ingo Warnke. Für ihre uneingeschränkte Anerkennung und schwester-

liche Liebe danke ich Irene Aghelopulos, Teresita Cannella und Madeleine Kotte.

Wenige Monate vor Fertigstellung dieses Manuskripts, am 14. Februar 2017 ist mein guter Freund Deniz Yücel nur aufgrund seiner exzellenten und regierungskritischen journalistischen Arbeit in der Türkei festgenommen worden. Erst ein Jahr und zwei Tage nach seiner Verhaftung wurde er wieder freigelassen, aber nicht freigesprochen. Sein Schicksal teilen über 100 Journalist*innen und Tausende Wissenschaftler*innen, die entweder festgehalten werden oder denen ein Berufsverbot erteilt wurde. Deniz und allen anderen verfolgten Journalist*innen und Wissenschaftler*innen bin ich dankbar dafür, dass sie mir und der Welt dank ihres Mutes und ihrer Integrität vor Augen führen, dass Gedanken nicht eingesperrt werden können. Ich bin es diesen Kolleg*innen – nicht nur, aber insbesondere – im Kontext meiner Auseinandersetzung mit Hannah Arendt und ihrer Leidensgeschichte als Verfolgte schuldig, an dieser Stelle meine Solidarität zum Ausdruck zu bringen. Ich danke deshalb auch dem Freundeskreis »FreeDeniz«, der stellvertretend auch für mich in den letzten Monaten der Arbeit an diesem Buch für die Freilassung unseres Freundes und aller anderen in der Türkei inhaftierten und verfolgten Journalist*innen und Wissenschaftler*innen öffentlich gekämpft hat.

Ohne die Unterstützung meiner Familie gäbe es mich nicht, geschweige denn dieses Buch. Ich bedanke mich daher bei meinen Eltern sowie bei meiner Schwester und ihrer Familie, und vor allem auch bei meinen Kindern und bei meinem Mann. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet: Theo, der vielleicht eines Tages verstehen wird, »was mich eigentlich an Hannah Arendt interessiert«, sowie Wanja, der schon im Bauch den Kontakt zu Hannah Arendt gespürt haben muss, und Matthias, der nicht nur in entscheidenden Momenten die richtigen Fragen stellte, sondern der auch liebevoll und geduldig mit mir die Höhen und Tiefen durchlebt hat und ohne dessen Unterstützung mich gerade im letzten Jahr der Arbeit an diesem Text vielleicht der Mut verlassen hätte.

Berlin, im Juli 2018

Stefania Maffei

Einleitung

»Globalisierung« ist ein unscharfer Begriff. Er verweist auf den Umstand, dass in unserer Zeit jeder Mensch potenziell mit jedem anderen auf der Welt in Beziehung stehen könnte (und dies vielleicht – auch ohne dessen Absicht oder Wissen – schon längst tut). In seiner am weitesten gefassten Bedeutung steht der Begriff »Globalisierung« demnach für alle Formen der Überschreitung von territorialen, nationalstaatlichen Grenzen und für die Interdependenz zwischen lokalen und weltweiten Phänomenen. So betrachtet gibt es die Globalisierung schon sehr lange. Denn bereits die Errichtung der europäischen Nationalstaaten oder die Durchsetzung des Kapitalismus als vorherrschende Produktionsweise im 18. und 19. Jahrhundert ist ohne eine intensive Vernetzung der verschiedenen Regionen der Welt kaum vorstellbar. Ohne die Konkurrenzverhältnisse zwischen den einzelnen Staaten, den Imperien und ihren Kolonien, ohne den Austausch zwischen Zonen des Überschusses an Kapital und Zonen des Überschusses an Ressourcen und unbeschäftigter Bevölkerung bei fehlender Industrialisierung wäre die Weltordnung heute eine andere. Auch gab es schon immer Migrationsbewegungen von einzelnen Menschen oder ganzen Zivilisationen auf der Suche nach Schutz, Arbeit und Glück über territoriale Grenzen hinaus. Die Bildung grenzüberschreitender kultureller und gesellschaftlicher Räume kann daher als Konstante des Menschseins gelten.

Gleichwohl gibt es den Begriff der Globalisierung nicht schon seit Menschengedenken. In den letzten drei, vier Jahrzehnten hat die weltweite Vernetzung der Menschheit offenbar ein neues Niveau erreicht. Seit der historischen Zäsur 1989, mit der Verbreitung der kapitalistischen Produktionsweise in (fast) allen Ländern sowie der weltweiten Vernetzung und Beschleunigung von Kommunikations- und Produktionsprozessen, wurde jener Zustand erreicht, der heute mit »Globalisierung« im engeren Sinn gemeint ist. Es handelt sich um eine neuartige Qualität des Zusammenhangs zwischen ökonomischen, rechtlichen und gesellschaftspolitischen Instanzen, die die Beziehungen zwischen den Nationalstaaten sowie zwischen den einzelnen Bürger*innen und der Staatengemeinschaft regulieren. Ihre Legitimation beziehen diese Instanzen nicht mehr auf nationalstaatlicher Ebene, und ihre Souveränität bleibt für die einzelnen

Länder und ihre Regierungen unantastbar.¹ In der Folge ist in den letzten Jahrzehnten auch die Organisation, Regulierung und Bedeutung von globalen Ordnungen der Politik, der Ökonomie, des Rechtswesens und der Kultur ins Zentrum zahlreicher Studien zur Globalisierung aus unterschiedlichen Disziplinen der Gesellschaftswissenschaften gerückt.

Kann aber auch von einer Globalisierung der Philosophie gesprochen werden? Und, wenn ja, wie könnte man sich dieser Entwicklung nähern, und warum wäre es wichtig, dies zu tun? Hierzu muss zunächst geklärt werden, was unter »Philosophie« zu verstehen ist. Denn, ganz allgemein, als Übung im Denken verstanden, könnte man meinen, die Philosophie kenne keine territorialen Grenzen. Meine Auffassung von Philosophie sperrt sich jedoch gegen die Idee, dass es ein Denken gebe, das von den sozialen, (geo-)politischen und ökonomischen Gegebenheiten völlig unbeeinflusst ist. Vielmehr betrachte ich Philosophie als eine im Hier und Jetzt verankerte Institution, als spezifische kulturelle Produktionsweise, die in einer globalisierten Welt *situiert* ist und sich daher mit besonderen – territorialen wie symbolischen – Grenzen konfrontiert sieht. Die Philosophie steht in einem ganz bestimmten Verhältnis zu diesen Grenzen: sei es, dass immer wieder ein Kraftakt unternommen wird, um diese zu überschreiten, sei es, dass die Philosophie an der Ausgestaltung eben dieser Grenzen aktiv beteiligt ist. Ich bin daher der Meinung, dass die Beziehungen des Denkens zu den territorialen und sozialen Entitäten, innerhalb und jenseits derer es stattfindet, der Rede wert sind. Dieses Buch ist in diesem Sinn dem Phänomen der philosophischen Globalisierung gewidmet.

Die politische Philosophie hat das Phänomen »Globalisierung« schon längst zu ihrem Schwerpunkt gemacht. Sie gilt als relativ junges Forschungsgebiet und wird hauptsächlich aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: Die frühen Texte, die zu Beginn der 1990er Jahre erschienen, favorisierten eine normative Herangehensweise und fragten nach ethischen und rechtlichen Grundsätzen für globale Problemfelder wie etwa Krieg und Frieden, Menschenrechte, Welthandel und Klimaschutz. Im Laufe derselben Jahrzehnte wurden die normativen um kritisch-reflexive Ansätze erweitert. Mit diesen wurden klassische, im Zeitalter der Nationalstaaten entstandene Begriffe der politischen Philo-

1 Für die Bezeichnung Gruppen verwende ich in dieser Studie durchgehend die Endung »*innen«, um eine Neutralität gegenüber der geschlechtlichen Identität der bezeichneten Personen zu markieren und um alle gesellschaftlichen Geschlechter einzubeziehen. In Fällen aber, wo diese Form Geschlechterdominanz unkenntlich machen würde oder wenn ich Autor*innen paraphrasiere, die diese Schreibweise nicht verwenden, verbleibe ich bei der männlichen bzw. weiblichen Form. Eine ähnliche Schreibweise verwende ich für die Bezeichnung »weiße« und »schwarze« Personen. Die Hervorhebung weist auf ein Dominanzverhältnis hin, das in der Bezeichnung einer Person als »Weiß« oder »Schwarz« impliziert wird. Die Adjektive werde ich aber nicht kursiv hervorheben, wenn ich Texte paraphrasiere, die dies selbst nicht explizit tun.

sophie wie Staatsbürgerschaft, Souveränität und Demokratie aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive rekonstruiert und in einem kosmopolitischen Sinne neu konzipiert (vgl. als Überblick Hutchings 1999 und Kreide/Niederberger 2016a für den angloamerikanischen bzw. deutschen Sprachraum). Ich wähle in meiner Untersuchung eine andere Perspektive, indem ich danach frage, auf welche Art und Weise und unter welchen Bedingungen und mit welchen Effekten im Hinblick auf die Konstruktion transnationaler Räume sich ein Denken der politischen Globalisierung entwickeln konnte. Globalisierung wird somit zugleich als *Subjekt*, als *Lage* und als *Praxis* der gegenwärtigen Philosophie hinterfragt.

Diese Art der Reflexion einer Philosophin über die Philosophie ist meines Erachtens aus drei Gründen notwendig. Es lockt zunächst ein hermeneutischer Gewinn. Politische Theorien und Begriffe sind oft das Ergebnis von Auseinandersetzungen, bei denen nicht nur bestimmte Argumente, sondern auch politische Visionen und Positionen debattiert werden. Deshalb kann auch die Bedeutung von politischen Theorien nicht angemessen verstanden werden, wenn die Funktion dieser Theorien in ihren Entstehungskontexten und/oder im gegenwärtigen Kontext nicht berücksichtigt und reflektiert wird. Das gilt sowohl für die klassischen Begriffe der politischen Theorien wie »Nation« oder »Staatsbürgerschaft«, die bereits einen Prozess der Revision und der genealogischen Reflexion durchlaufen haben, wie auch für die aktuellen Versuche, politische Ordnungen jenseits nationalstaatlicher Grenzen begrifflich zu fassen. Zudem gibt es einen ideologiekritischen Grund für das hier vorgeschlagene selbstreflexive Verfahren. Ein Denken der Globalisierung, das nicht danach fragt, von welchem Standpunkt aus, unter welchen sozialen und intellektuellen Bedingungen es formuliert wird, an wen es sich richtet und *über* welche Personengruppe gesprochen wird (vielleicht sogar, ohne *mit* den Betroffenen zu reden), riskiert, partikulare Standpunkte und Interessen, die an die eigenen sozialen und philosophischen Positionen geknüpft sind, fälschlicherweise zu verabsolutieren und zu universalisieren. Dies birgt wiederum die Gefahr, bestehende Herrschaftsverhältnisse, die Philosophien der Globalisierung ohnehin einer kritischen Analyse unterziehen, zu bekräftigen, indem nicht transparent gemacht wird, welche asymmetrischen oder symmetrischen Beziehungen zwischen den Diskutant*innen selbst sowie zwischen ihnen und den von ihnen besprochenen Subjekten und Personengruppen bestehen. Der selbstreflexive Ansatz ist schließlich aus erkenntnistheoretischen und -politischen Gründen notwendig. Er führt zu einem Verständnis der Bedingungen und der Potenziale der philosophischen Erkenntnis, indem er deutlich macht, durch welche Prozesse und mit welchen Praktiken bestimmte Inhalte, Argumente oder Begriffe als Erkenntnisobjekte anerkannt werden, sowie wann und warum sie zum Status einer Theorie gelangen oder aber von der Gemeinschaft der Philosoph*innen revidiert und ver-

worfen, vergessen oder erneut aufgegriffen werden. Das wiederum erweitert das Potenzial des eigenen Philosophierens, weil die Kenntnis der Grenzen des in bestimmten Kontexten Sagbaren es ermöglicht, diese Grenzen entweder bewusst zu respektieren oder sie aber in Frage zu stellen und zu attackieren.

Der selbstreflexive Ansatz gründet auf einem Verständnis vom Philosophieren als sozialer Praxis, die in einer globalisierten Welt im Modus der transnationalen Ideenzirkulation vollzogen wird. Beide Prämissen, ebenso wie das methodologische Vorgehen und die verwendeten Begrifflichkeiten, werden im ersten Kapitel erläutert. Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass sich dieser Ansatz selbst als Praxis oder zumindest als Übung versteht. Was damit also vorliegt, ist keine theoretische Abhandlung über die Vor- und Nachteile eines philosophischen Ansatzes, sondern seine praktische Anwendung, die es ermöglichen sollte, den Zugang selbst *in actu* zu überprüfen und neu zu justieren. Es geht schließlich in diesem Buch hauptsächlich darum, eine bestimmte Art des selbstreflexiven Philosophierens auszuprobieren in der Absicht, eine bisher unterbelichtete transnationale soziale Dimension der Philosophie offenzulegen sowie eine bisher wenig diskutierte selbstreflexive Methodologie und Position zu entwickeln.

Der selbstreflexive Ansatz wird am Beispiel der politischen Theorie Hannah Arendts und ihrer Rezeption in (West-)Deutschland und in den USA erprobt, beginnend in den 1940er Jahren bis ins Jahr 2010 – also bis zu jenem Zeitpunkt, als die Recherchen für dieses Buch begannen. Warum wird ausgerechnet Hannah Arendts Philosophie in den Blick genommen? Als ich an dieser Habilitationsschrift zu arbeiten begann, kannte ich Arendt als politische Philosophin und wusste von der relativ unvermittelten Wiederentdeckung ihrer Werke und ihres Begriffes des Politischen nach dem Umbruch von 1989, als sich ein Denken der Transnationalität angesichts der gesellschaftspolitischen, kulturellen und wissenschaftlichen Globalisierungsprozesse gerade neu formierte. Es schien mir daher einleuchtend, dass die genealogische Rekonstruktion der Arendt-Rezeption in den zwei genannten Ländern mich meinem Ziel, die Bedingungen und Effekte einer Globalisierung der Philosophie zu hinterfragen, ein Stück näher bringen würde. Auch wusste ich, dass Arendt infolge ihrer Flucht- und Exilerfahrung eine Form des Philosophierens zwischen verschiedenen Welten und Sprachen, insbesondere der deutschen und der amerikanischen, bewusst pflegte, was ein weiterer Grund dafür war, sie als besonders geeignetes Beispiel für die Untersuchung der philosophischen Praxis der transnationalen Ideenzirkulation anzusehen. Was ich damals nicht wusste: Arendt hat auch einen eigenen Begriff des Politischen als transnationalen Raum und als transnationale Form des Handelns in der Auseinandersetzung mit ihren unterschiedlichen lokalen diskursiven Feldern entwickelt. Auch wusste ich nicht, dass in der Figur, im Standpunkt von »Hannah Arendt« ein unmittelbares Korrelat dieses transnationalen Politik-

Begriffes existierte, das mit ihrer Theorie durch verschiedene Zeiten und Kontexte wanderte und dazu beitrug, ein transnationales Politikverständnis sowie dafür geeignete epistemische Räume zu definieren. Schließlich erwies sich das Beispiel Arendt als geradezu unerlässlich, um die Konstituierungsprozesse eines Denkens der Globalisierung und von transnationalen philosophischen und sozialen Räumen im angloamerikanischen und europäischen Kontext zu erschließen. Die Beschränkung auf die zwei genannten Länder war primär methodisch motiviert, denn eine tiefgreifende Untersuchung der globalen Arendt-Rezeption im Rahmen einer einzigen Studie hätte nicht geleistet werden können. (West-)Deutschland und die USA wählte ich als Hauptreferenzorte der Autorin. Die Untersuchung der Arendt-Rezeption im gleichen geographischen Raum bis in die gegenwärtige Zeit ermöglichte es mir, historische Kontinuitäten und Brüche der Ideenzirkulation zu erkunden, allerdings um den Preis, die vielfältige und differenzierte Aneignung von Arendt in vielen anderen Ländern und Sprachräumen außer Acht lassen zu müssen.

Nach einem ersten einführenden, programmatischen und methodologischen Kapitel ist die Studie in zwei Teilen mit zusammen Kapiteln organisiert. Im ersten und längsten Teil rekonstruiere ich die Wanderungen und Etappen der politischen Theorie Hannah Arendts zwischen (West-)Deutschland und den USA, beginnend mit der Phase ihrer philosophischen und politischen Formation in den 1920er Jahren bis zu ihrem Todesjahr 1975. Hier wird Arendt zugleich als Akteurin als auch als Objekt ihrer philosophischen transnationalen Praxis in Augenschein genommen. Ihre theoretischen Überlegungen zum Begriff des Politischen sowie ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen und Standpunkte werden als Subjekte und Resultate der Interaktionsverhältnisse zwischen der Akteurin Arendt, ihren unterschiedlichen sozialen und epistemischen Kontexten sowie der Gemeinschaft ihrer Leser*innen und Konkurrent*innen betrachtet. Im zweiten Teil wird Arendt nur noch als Figur und Idee ihres Rezeptionsfeldes untersucht. Hier werden die Prozesse der Anerkennung Arendts als politische Philosophin, die in den zwei Ländern sehr unterschiedlich verliefen, und der Transnationalisierung ihrer Philosophie und Figur von 1975 bis 2010 rekonstruiert.

Innerhalb der Arendt-Forschung handelt es sich bei meinem Ansatz um eine recht ungewöhnliche Vorgehensweise und Lektüre. Weder wird eine Suche nach mit Arendt verwandten Philosophien und Denktraditionen, also eine reine Geistes- und Ideengeschichte betrieben, noch wird ein ausschließlich systematischer Versuch der Aktualisierung ihrer politischen Theorie der Globalisierung unternommen. Beide Lesarten würden die sozialen und historischen Entstehungs- und Zirkulationsbedingungen von Arendts Theorien unberücksichtigt lassen. Es wird hingegen gezeigt, dass Arendts Werk und dessen Rezeption

einem Verständnis der Globalisierung als *Subjekt*, als *Lage* und als *Praxis* der Philosophie dienlich sein können.

1. Transnationale politische Philosophie – programmatische und methodische Überlegungen

Wie verändert sich die Philosophie im Zuge der gegenwärtigen Globalisierungsprozesse, und welche Rolle spielt sie bei der Konstruktion nationaler oder grenzübergreifender kultureller und sozialer Räume? Diese sehr allgemeinen Fragen erfordern zunächst einige wesentliche Differenzierungen. Zuerst gibt es *die* Philosophie nicht. Auch wenn das Betrachtungsfeld auf die Universitätsphilosophie beschränkt wird, so gliedert sie sich bereits in unterschiedliche Arbeitsbereiche, Traditionslinien, Argumentationsweisen und Kanons, die sich von Land zu Land unterscheiden und die sich fortlaufend verändern. Es müsste also zunächst definiert werden, *welche* Philosophie hier gemeint ist. In diesem Buch wird hauptsächlich die politische Philosophie betrachtet. Damit will nicht gesagt sein, dass sich etwa die theoretische Philosophie oder die Geschichte der Philosophie im Laufe der letzten drei Jahrzehnte und in unterschiedlichen Ländern nicht verändert oder dass sie sich nicht globalisiert hätte. Der Ansatz der transnationalen Ideenzirkulation, den ich in diesem Kapitel einführend erläutere, gilt für jede Art des Philosophierens. Allerdings scheint mir die hier angestrebte Selbstreflexion für diejenigen Philosoph*innen besonders dringlich zu sein, die sich selbst mit Theorien und realen Phänomenen der Globalisierung beschäftigen, nicht zuletzt deswegen, weil sie mit ihren Theorien versuchen, Globalisierung zu deuten und dadurch ein Stück weit darauf Einfluss zu nehmen. Wir werden aber sehen, dass die Definition dessen, was Philosophie oder politische Philosophie ist, zu den am meisten debattierten Fragen des Philosophierens selbst gehört und dass sich entlang dieser Frage bzw. der vielfältigen Antworten darauf epistemische Räume und Subjekte der Philosophie institutionalisiert haben.

Die Anfangsfrage nach der philosophischen Globalisierung impliziert, dass die nähere Bestimmung des Begriffes »Philosophie« nicht ausschließlich durch einen Rekurs auf bestimmte Bereiche, Autor*innen, Theorien oder Begriffe vonstatten gehen kann. Wenn die Rolle der Philosophie bei Prozessen der Globalisierung hinterfragt wird, so wird davon ausgegangen, dass die Philosophie eine spezifische Beziehung zu ihrem sozialen und politischen Umfeld pflegt, das sie zu deuten und teilweise zu verändern beabsichtigt. Auch hier müsste erst noch definiert werden, um welches soziale und politische Umfeld es sich han-

delt. Die meisten politischen Philosoph*innen verorten sich explizit in einer bestimmten Gesellschaft und Zeit.² Die Philosophie selbst reflektieren sie dennoch nicht als sozialen und politischen Handlungsraum. Das ist ein fataler Fehler, denn die Philosophie ist jenes Feld, innerhalb dessen sie vorrangig agieren und das sie in erster Linie ansprechen. Um der Anfangsfrage gerecht zu werden, müsste also die Philosophie über ihre Arbeitsbereiche, Inhalte und Methoden hinaus auch als soziales Feld und als soziale Praxis betrachtet werden.

In diesem einführenden Kapitel werde ich diese zwei zentralen Aspekte behandeln: den Ansatz der transnationalen Ideenzirkulation als adäquate Perspektive und Methode, um die Frage der Globalisierung der Philosophie zu artikulieren, und die Betrachtung der Philosophie als soziales Feld und als Praxis, um den Wirkungsraum sowie die Beschaffenheit der Philosophie präziser zu fassen. Anschließend werde ich die Methode und die Begrifflichkeiten erläutern, die sich in der vorliegenden Studie als besonders geeignet erwiesen haben.

1.1 Transnationale politische Philosophie

1.1.1 Global Philosophy, postkoloniale Kritik und Philosophie in der Globalisierung – mehr als eine bloße Begriffsbestimmung

Gibt es Globalisierungstendenzen in der Philosophie, und, wenn ja, in welcher Form wären sie beobachtbar? Was es mit Sicherheit gibt, ist eine Philosophie der Globalisierung. Sie gilt als relativ junges Forschungsfeld und wird als »Internationale« oder »Globale Politische Philosophie« bezeichnet. Sie betrachtet globale Problemfelder und Phänomene wie Menschenrechte, Welthandel, ökologische Gerechtigkeit, globale Armut, globale politische und ökonomische Partizipation und Migration und diskutiert universelle normative Prinzipien, die manchen als Grundlage für weltweite Stabilität, Frieden und Gerechtigkeit gelten. Auch wählt sie die angemessenen Adressaten für die Durchsetzung minimaler normativer globaler Standards aus, etwa staatliche oder supranationale Institutionen, NGOs oder die Zivilgesellschaft. Die globale politische Philosophie überprüft verschiedene politische Positionen, beispielsweise das Für und Wider der Öffnung von territorialen Grenzen im Fall von verstärkten Migrationsbewegungen, nach ihren normativen – ethischen und juristischen – Krite-

² Als paradigmatisch soll der Satz von Hegel in seiner Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* gelten: »Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfasst*« (Hegel 1820/1968: 40; Hervorhebungen im Original). Was dennoch die *Zeit* und die *Wirklichkeit* der Philosophie ausmache oder wie sie zu definieren sei, lässt sich auch durch einen Rekurs auf Hegels Begriff des objektiven Geistes nicht erschließen.

rien. Sie kontrastiert beispielsweise das Argument der Garantie des individuellen und universalen Menschenrechtes auf Bewegungsfreiheit mit dem Argument des staatlichen Rechtes auf Souveränität und Kontrolle der eigenen Grenzen oder der staatlichen Verpflichtung zur Gewährleistung von sozialer Sicherung und innerem Frieden (vgl. dazu Carens 2013; Miller 2016).

Eine Kritik an diesem normativen Ansatz lautet, dass er universelle Prinzipien jenseits des historischen und realpolitischen Geschehens konstatiert und diese als minimale Konsenskriterien für die Organisation globaler Ordnungen betrachtet, ohne dabei die historischen und politischen Entstehungsbedingungen dieser Prinzipien zu hinterfragen. Besonders laut wird diese Kritik von Seiten der Vertreter*innen einer postkolonialen und feministischen Philosophie geäußert. Sie weisen darauf hin, dass bestimmte Prinzipien und Ideen wie die der Menschenwürde oder der Menschenrechte Produkte der Kolonisierung und des Patriarchats sind. Ausgerechnet im Namen dieser Ideen gingen ihrer Meinung nach die gewalttätige Ausbeutung von Menschen, Territorien und Ressourcen in kolonisierten Ländern sowie die Unterdrückung und Diskriminierung bestimmter Bevölkerungsgruppen und Geschlechter vorstatten. Diese Prinzipien zu universellen zu erheben würde daher heißen, postkoloniale und patriarchale Strukturen aufrechtzuerhalten und sie unter dem Etikett der Globalisierung unreflektiert zu reproduzieren. Die entscheidende Kritik aus dem Lager der postkolonialen Theorie lautet, dass die Diskussion über die globale politische Philosophie den Standpunkt der hochentwickelten kapitalistischen Länder des Westens und Nordens übernimmt und bestimmte Regionen des globalen Südens dort nicht als Akteure und Dialogpartner betrachtet, sondern in ihnen lediglich die Empfänger ihrer vermeintlich universellen normativen Anforderungen gesehen werden. Für diese normativen globalen Ansätze gerate lediglich die Frage der Ressourcenverteilung in den Blick, ohne dass eine Veränderung der Bedingungen und Mechanismen angestrebt werde, die globale Asymmetrien in ökonomischer, politischer und kultureller Hinsicht hervorbringen. Insbesondere dadurch, dass sie die Perspektive der Akteur*innen aus dem globalen Süden nicht berücksichtigen, würden normativ-universelle Ansätze verhindern, dass sich die Akteur*innen des Südens am Diskurs über die Definition von normativen Prinzipien und Normen beteiligen und sich dadurch als politische und philosophische Subjekte behaupten (Dhawan 2014; Dübgen 2014). Diese postkoloniale Kritik wird wiederum von den Anhänger*innen der normativen Perspektive wegen ihres ethischen und kulturellen Relativismus abgelehnt. Indem sie die Existenz und Validität von universell gültigen Normen jenseits der verschiedenen lokalen und nationalen Räume bestreitet, verunmögliche die kritisch-reflexive Perspektive eine ethische und politische Intervention in Kulturkreisen, zu denen die Sprecher*innen nicht gehören. Damit seien den globalen Akteur*innen im Kampf gegen bestimmte Verbrechen gegen die

Menschlichkeit wie etwa die Genitalverstümmelung, die in vereinzelt lokalen Traditionen nach wie vor ein fester Bestandteil ist, die Hände gebunden (Risse 2012: 40–61).

Der Unterschied zwischen den eben skizzierten Positionen besteht jedoch nicht in einer Differenzierung zwischen einem ethischen Universalismus und einem Relativismus. Denn das würde bedeuten, dass der Relativismus nicht nur die Existenz von universellen Normen, sondern auch überhaupt die Möglichkeit verneine, Globalisierung zu denken. Dass auf verschiedene Nationalstaaten, Kontinente, Kulturkreise und Regionen nicht Einfluss zu nehmen sei und sie nur aus ihrem Inneren heraus regierbar seien, würde die Realität und Möglichkeit einer globalen Ordnung selbst in Frage stellen. Das oben angeführte Argument gegen den Relativismus ist meines Erachtens eine falsche oder zumindest eine zu bequeme Antwort auf die Anforderungen, welche die postkoloniale Kritik an die politische Philosophie stellt. Denn die zentrale von dieser Kritik aufgeworfene Frage ist jene nach der Partizipation am philosophischen und politischen Diskurs und der Beteiligung an der Definition von Kriterien, Positionen und Normen, die diesen Diskurs strukturieren und regulieren. Es geht in der postkolonialen Kritik nicht darum zu bestreiten, dass es universelle Prinzipien gibt oder geben könnte, sondern darum, den Prozess der Verhandlung und der Definition solcher Prinzipien sowie ihrer Anwendbarkeit aus unterschiedlichen Perspektiven und Machtpositionen so pluralistisch und demokratisch wie möglich zu gestalten. Diese Herausforderung wurde teilweise anerkannt und im Programm der globalen politischen Philosophie integriert. So setzt sich derzeit ein erweitertes Verständnis von globaler Philosophie als Auseinandersetzung zwischen Philosoph*innen durch, die aus verschiedenen Ländern, philosophischen Traditionen und Sprachen stammen und über globale Phänomene und Probleme gemeinsam diskutieren (vgl. etwa Brooks 2013). In diesem Kontext wird auch das Phänomen der »epistemischen Ungerechtigkeit« reflektiert, bei dem Menschen aufgrund ihrer sozialen – geschlechterspezifischen, ethnischen oder klassenbedingten – Eigenschaften als epistemische Subjekte, die über Wissen und Erfahrung verfügen, ungleich behandelt werden (Fricker 2007).

Die Anfangsfrage dieser Studie, also welche Rolle der Philosophie in einer globalisierten Welt zukommt, ist Teil der Perspektive und Tradition der kritisch-reflexiven postkolonialen Theorie. Geteilt wird hier insbesondere die Kritik an normativ-universalistischen Ansätzen, die die sozialen Bedingungen ihres Philosophierens verschweigen und so Gefahr laufen, ihre besondere philosophische Position für alle Menschen absolut zu setzen und dadurch andere Subjekte, philosophische Kulturen und Traditionen aus dem globalen Diskurs auszuschließen. Sie würden damit stellvertretend *für* Andere anstatt *mit* ihnen sprechen. Bei aller Zustimmung zu den von der postkolonialen Theorie geäußerten Kritikpunkten hat sie jedoch auch einige problematische Aspekte, die ich

mit Hilfe des Ansatzes der transnationalen Ideenzirkulation zu korrigieren gedenke. So tendiert die postkoloniale Theorie in manchen Fällen dazu, koloniale und postkoloniale Verhältnisse als dominantes Kriterium für Machtverhältnisse zu definieren, die alle weiteren gesellschaftlichen Sphären – hier insbesondere die Philosophie – regelt und prägt. Das birgt die Gefahr, andere Ursachen für Herrschaftsverhältnisse und Mechanismen der philosophischen Anerkennung bzw. des Ausschlusses zu verkennen oder aber auf postkoloniale Verhältnisse zu reduzieren, auch wenn diese in bestimmten Situationen keine relevante Rolle spielen.³ Dass ich *weiß* und Europäerin bin, ist sicherlich aus einer globalen Perspektive betrachtet ein Privileg. In manchen Kontexten treten jedoch andere Privilegien bzw. Diskriminierungen in den Vordergrund, etwa mein Frau-, Mutter-, Ausländerin- oder Marxistin-Sein, die nicht unmittelbar mit dieser übergreifenden Herrschaftsasymmetrie identifiziert werden sollten. Für ein Verständnis von lokalen Kontexten, in denen philosophiert wird und aus denen sich der Diskurs über Transnationalität und Globalisierung speist, kann es in manchen Fällen ein Hindernis sein zu behaupten, ein*e Philosoph*in aus Algerien sei gegenüber einer oder Kollegen aus Frankreich prinzipiell benachteiligt. Es müsste zunächst verstanden werden, aus welcher Position die beiden Akteur*innen in ihren jeweiligen lokalen Kontexten agieren und in welchem Verhältnis nicht nur Algerien und Frankreich, sondern auch die algerische und die französische Philosophie und die algerische bzw. französische Gesellschaft und Geschichte zueinander stehen. Hier käme die postkoloniale Perspektive wieder zu ihrer Geltung, denn es gibt kein Verständnis von der algerischen Philosophie ohne eine Kenntnis der kolonialen Geschichte Algeriens und der gewalttätigen Prozesse, durch die kolonisierte kulturelle Traditionen und Sprachen vernichtet oder von den Traditionen und Sprachen der Kolonisierenden inkorporiert wurden (vgl. Spivak 1988/2008 am Beispiel Indiens). Für das Projekt einer globalen Philosophie als Betrachtung von weltweiten Problemen in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Philosophien und Traditionen reicht es also nicht, verschiedene Philosoph*innen aus verschiedenen Ländern in einem Text oder an einem Ort zusammenzuführen. Es ist darüber hinaus erforderlich zu verstehen, wie die jeweiligen lokalen philosophischen Felder organisiert sind und welche Symmetrien oder Asymmetrien zwischen den verschiedenen Denktraditionen herrschen. Für ein besseres Verständnis der Spannungsverhältnisse zwischen lokalen, nationalen und grenzübergreifenden Dimensionen des Philosophierens

3 Ich beziehe mich hier besonders auf die Konzepte der »Geopolitik des Wissens« und der »Kolonialen Differenz«, die der Literaturtheoretiker Walter D. Mignolo geprägt hat. Im Sinne dieser Konzepte werden philosophische Traditionen des Westens mit einem Wissen der Kolonisierung kontrastiert, zugleich aber auch in sich homogene Theoriegebäude vereinfacht als direkte Produkte der Kolonisierung dargestellt (Mignolo 2001).

lohnt es sich, den Ansatz der transnationalen Ideenzirkulation näher zu betrachten.

1.1.2 Transnationale Ideenzirkulation

Was ist nun mit »transnationaler Ideenzirkulation« gemeint? Der Begriff »Transnationalität« bezeichnet die Wechselwirkung zwischen staatsübergreifenden und lokalen Strukturen. Er verweist auf Institutionen und Tendenzen, die über die nationalstaatlichen Grenzen hinweg wirken und die eben diese Grenzen in Frage stellen. Der Begriff bestreitet nicht die Existenz und das Fortwirken von lokalen und nationalen Kontexten (meistens Staaten) bei der Organisation und Reglementierung von verschiedenen gesellschaftlichen Sphären wie Politik, Ökonomie, Wissenschaft und Kultur. Er hebt jedoch den Umstand hervor, dass Nationalstaaten mit ihren Teilbereichen auch in ihrem Inneren keine homogenen Gefüge im Hinblick auf die Zusammensetzung ihrer Bevölkerung oder ihrer kulturellen und philosophischen Traditionen darstellen, sondern dass sie von Menschen und Strukturen unterschiedlicher Herkunft und Sprache schon immer geprägt waren und sind.

Vom Begriff »Transnationalität« ist die Idee der »Internationalität« zu scheiden. Der Bezeichnung »Internationalität« liegt die Vorstellung zugrunde, dass es territorial begrenzte, homogene Räume gibt, die in Beziehung zueinander stehen. Mit »Postnationalität« wird im Gegensatz dazu auf einen – in vorhersehbarer Zukunft wohl kaum eintretenden – Zustand spekuliert, in dem die Souveränität und Legitimität der Nationalstaaten völlig passé ist (vgl. z.B. Habermas 1996a). »Globalität« wiederum evoziert eine allumfassende Vision der Erde, in der die Beziehungen zwischen lokalen und nationalen Ebenen und der Sphäre bi- und multilateraler Zusammenschlüsse nivelliert sind.⁴

Das Wort »Zirkulation« suggeriert generell, dass das Philosophieren als Vorgang und Tätigkeit verstanden wird, die sich in einem Prozess befindet. Die Philosophie durchläuft eine historische, geographische und politische Entwicklung und ist nicht als gegebenes, fertiges Produkt anzusehen. Das, was ich weiter unten als *Idee* definieren werde, ist zwischen verschiedenen lokalen und nationalen Kontexten angesiedelt, zwischen verschiedenen Sprachen sowie zwischen unterschiedlichen Sphären desselben nationalen Raums. Deutschland und die USA, die deutsche und die englische Sprache, die Sphäre der Universitäten

⁴ Dieselben Begriffe werden in anderen diskursiven Kontexten zum Beispiel im Bereich der Gerechtigkeitstheorien anders verwendet. Hier gelten Transnationalität und Globalität oft als Synonyme, weil die Rolle der Staaten als privilegierte Akteure bei der Festlegung von Kriterien und Organisationsweisen der globalen Ordnung bestritten wird. Der Begriff der Internationalität markiert hingegen die entscheidende Rolle des Staates bei der Fest- und Durchsetzung von normativen fairen Kriterien zur Regulierung globaler Prozesse (Kreide 2016b: 171).

und die der außeruniversitären Kultur sind Beispiele für geografische, soziale und symbolische Felder, zwischen denen die Ideen beheimatet sind. Diese Sphären, Räume und Kontexte werde ich im nächsten Kapitelabschnitt näher erläutern.

Zunächst als Bewegung verstanden, deutet das Wort Zirkulation auf eine konstitutive Form des transnationalen Philosophierens hin. Denn bei der Bewegung zwischen lokalen Kontexten passiert mit diesem *Etwas* etwas Entscheidendes. Es wird wiederholt oder verändert, übersetzt und übertragen, mit anderen Elementen kombiniert und neu komponiert, in eine neue Form gebracht, neue Akteur*innen hantieren damit, und es wird in andere Medien und Formate übersetzt. Die Übertragung der Philosopheme in andere Länder und Sprachen ist eine besondere philosophische Tätigkeit. Die Akteur*innen müssen dazu die jeweiligen lokalen Gegebenheiten und Möglichkeiten des Philosophierens intuitiv wie auch explizit erkennen. Das ist notwendig, um abschätzen zu können, ob und wie ihr *fremdes* Konzept Akzeptanz erfahren kann und welches Potenzial es für die Zielsprachen und -kontexte birgt. Jenseits dieser strategischen Überlegungen, in die immer zahlreiche Akteur*innen involviert sind (Übersetzer*innen, Verleger*innen, Interpret*innen usw.), stoßen die Philosopheme auf ein Publikum, das sie aufnimmt, an die jeweiligen lokalen Bedingungen und Denkhorizonte anpasst, interpretiert, weiter entwickelt, für sich verwirft oder auch schlicht ignoriert. Die Migrationsbewegungen von Philosophemen zwischen Ländern und Sprachen bringt somit lokale Variationen ebenso wie Homogenisierungen hervor. Es gibt Elemente, die sinngemäß reproduziert werden, und andere, die in Anbetracht der jeweiligen lokalen Situation neu justiert werden. Zirkulation heißt daher immer zugleich Transformation und Konservierung, Bewegung und Verfestigung. Nur wenige Philosopheme werden in andere Sprachen übersetzt. Dabei wird – so wie im Laufe der Zirkulation selbst – ein übertragbarer, übersetzbarer Kern isoliert, der nunmehr in unterschiedlichen sprachlichen und sozialen Kontexten als *Bedeutung* der Philosopheme gilt. Dieser Kern vermittelt dann eine überhistorische, transnationale und – in diesem Verständnis – universelle Wahrheit. Die Festlegung auf eine verallgemeinerbare und übersetzbare Bedeutung ist dabei immanenter Bestandteil und Resultat des Zirkulationsprozesses (Maffei 2017).

Aber *was* genau zirkuliert? In dieser Untersuchung werde ich dieses Etwas als Idee, Begriff, Theorie, Theorieelement, Philosophem, Zitat, Figur, Zuschreibung oder Grenze bezeichnen. Das mag verwirrend sein. Dieses breite Verständnis davon, was mit dem Wort »Idee« gemeint sein kann, ermöglicht es jedoch, darunter Bezeichnungen von Referenzen zu fassen, die in verschiedenen Texten wiederholt auftauchen und sich allmählich durch ihre Wiederholung und Übertragung als Erkenntnisobjekte durchsetzen. Dabei handelt es sich nicht ausschließlich um philosophische Begriffe. Der Begriff des »Politischen«

taucht zum Beispiel in Arendts Texten nur ab einem bestimmten Zeitpunkt, in *Vita Activa*, auf. Davor verwendet sie den Ausdruck »Spontaneität« oder sie erklärt das Phänomen, ohne ein spezifisches Wort dafür zu verwenden. Ein weiteres Beispiel ist »Hannah Arendt« als öffentliche Figur, als Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Zuschreibungen, Selbst- und Fremdbezeichnungen, die ich ebenfalls als eine *Idee* betrachte, genauso wie bestimmte wiederkehrende Grenzlinien, etwa zwischen der Philosophie, der Wissenschaft und der Politik. Ideen sind letztlich wiederkehrende, mobile Elemente, die dank ihrer Zirkulation Akzeptanz erfahren und den Status von Erkenntnisobjekten oder Philosophemen gewinnen oder zu Teilaspekten von Theoriegebäuden werden. Ein solches breites Verständnis von Ideen vertritt auch Michel Foucault in seiner Abhandlung *Die Archäologie des Wissens*. Er nennt darin Ideen schlicht »Aussagen« und bezeichnet damit die Formation von Diskursen, die als Wissensformen gelten (Foucault 1973). Eine weitere Inspirationsquelle für ein solch breites Verständnis von Ideen stellte die Arbeit des Wissenschaftsphilosophen Bruno Latour dar, der mit der Wendung der »zirkulierende[n] Referenzen« existierende Vorstellungen bezeichnete, die sich durch ihre Wiederholung und Transformation auf verschiedenen Stufen des wissenschaftlichen Verarbeitungsprozesses als Wissens Elemente behaupten (Latour 2002: 36f.).

Der Ansatz der transnationalen Ideenzirkulation eignet sich in besonderem Maße dafür, die Rolle und die Bedingungen der Philosophie in einer globalisierten Welt zu hinterfragen. Denn diese Prämisse kann als Korrektiv für die normativen Positionen dienen, indem dadurch die historische und soziale sowie transnationale Herausbildung ihrer eigenen Begrifflichkeiten und Theoriegebäude reflektiert wird. Das bringt die im Vorwort genannten hermeneutischen, ideologiekritischen und erkenntnistheoretischen/-politischen Vorteile mit sich. Die ideale Situation bestünde in einem Dialog zwischen Philosoph*innen aus unterschiedlichen Ländern und philosophischen Traditionen, die gemeinsam über globale Probleme debattieren. Dieser Zustand bleibt jedoch unerreicht, solange es keine Klarheit oder zumindest Sensibilität für die Prozesse und Wege gibt, durch die sich bestimmte Theorien, Begriffe und Argumente als Philosopheme durchsetzen konnten, während andere marginalisiert, aus dem philosophischen Diskurs herausgedrängt oder in herrschenden Traditionen und Sprachen absorbiert wurden. Am anderen Ende des philosophischen Spektrums kann mit Hilfe des Ansatzes der transnationalen Ideenzirkulation gesteuert werden, wenn allzu sehr dem Strukturalismus verfallene postkoloniale Theorien die philosophischen Verhältnisse als bloße Widerspiegelungen von postkolonialen oder geopolitischen Beziehungen betrachten und die Herrschaftsachse Nord/Süd oder Kolonisierte/Kolonisierende zur obersten und wichtigsten Grundlage ihrer kritisch-reflexiven Arbeit ernennen.

Der Ansatz der transnationalen Ideenzirkulation betrachtet die Dinge gezielt vom Standpunkt der migrierenden Ideen und ihrer Träger*innen aus. Ins Blickfeld geraten dabei die ein- bzw. auswandernden Menschen und ihre Texte. Untersucht wird die Beschaffenheit und Organisation der verschiedenen Kontexte und Rahmungen, in denen die Ideen zirkulieren. Die Symmetrien und die Ungleichheitsverhältnisse zwischen den verschiedenen lokalen Kontexten werden auf eine primär induktive Weise von den Bewegungen, Veränderungen und Homogenisierungen der zirkulierenden Ideen abgeleitet. Das ermöglicht es nicht nur, die Existenz von Herrschaftsverhältnissen zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch, die von ihnen ausgehenden Effekte, ihr Fortwirken, sowie, in manchen Fällen, die Möglichkeit ihrer Suspensierung nachzuvollziehen. Die Beobachtung der transnationalen Ideenzirkulation kann schließlich die Kenntnis über die Potenziale der Philosophie erweitern, transnationale solidarische Räume zu errichten und neue Perspektiven für eine gerechte, universelle Partizipation der Sprachen und Kulturen am philosophischen Diskurs zu eröffnen.

Die Untersuchung der transnationalen Migrationsbewegungen von Ideen befindet sich in der Philosophie noch am Anfang. In den Geschichts-, Kultur- und Literaturwissenschaften sowie in der Soziologie ist sie dagegen weit verbreitet. Die vorliegende Studie knüpft an diese bestehenden Untersuchungen an und versucht, sie für die philosophische Forschung fruchtbar zu machen. Der erste ›Spatenstich‹ in diesem Forschungsfeld tätigte der postkoloniale Literaturkritiker Edward Said, indem er die Wanderung von Theorien von einem Ort zu einem anderen als »eine Lebensstatsache und eine Ausgangsbedingung intellektueller Tätigkeit« bezeichnete (Said 1997b: 263). In seinem weithin bekannten Text *Theorien auf Wanderschaft* benannte Said vier Aspekte, die für die Zirkulation von Ideen relevant sind:

- der Ursprungsort, an dem die Idee unter bestimmten Bedingungen entsteht;
- die Strecke durch verschiedene Kontexte, die sie zurücklegt;
- die Akzeptanzbedingungen oder Widerstände, mit denen die Idee konfrontiert ist;
- schließlich der Zielort, an dem sie sich neu etabliert und an dem sie umgeformt wird.

Die zirkuläre Bewegung, die Said hier am Beispiel von Georg Lukács' Theorie der Verdinglichung und ihrer Rezeption in Frankreich und England betrachtete, wird als linearer Transfer von A nach B verstanden und berücksichtigt nicht die Wechselwirkungen zwischen A und B als Ursprungs- und Zielorte der Ideenzirkulation.

Ähnlich konzipierte der Soziologe Pierre Bourdieu die *internationale* Zirkulation von Ideen (Bourdieu 1990). Laut Bourdieu löst sich ein Werk oder eine Idee im Zuge der Zirkulation aus seinem Entstehungskontext. Das Werk durch-

läuft durch seine Interpretation und Übersetzung einen Transformationsprozess, dessen jeweilige Eigenarten von der Art und Weise, wie das Rezeptionsfeld organisiert ist, abhängig sind. Die Übertragung eines kulturellen Produktes von einem nationalen in einen anderen Kontext wird durch eine Reihe gesellschaftlicher Verfahren vermittelt. Zunächst handelt es sich bei diesem Transferakt um ein Auswahlverfahren, in Zuge dessen entschieden wird, welche Autor*innen bzw. welche Werke übersetzt und publiziert werden. Darüber hinaus charakterisiert Bourdieu die internationale Ideenzirkulation als eine Art Markierungsverfahren, in dem Verlage, Kanäle und Medien der Zirkulation gemeinsam mit den Mediator*innen die Bedeutsamkeit und den Rang von Werken bestimmen. Schließlich ist der Wissenstransfer, so Bourdieu, unmittelbar an die Rezeption geknüpft. Die Leser*innen deuten das Werk anhand ihrer eigenen Denkkategorien, was zu inhaltlichen Verschiebungen bis hin zu Missverständnissen führen könne. Auch im Modell von Bourdieu wird Zirkulation eher als Bewegung von einer ursprünglichen in eine neue Situation gedeutet. Ausgangs- und Endpunkt werden als autonom und voneinander getrennt verstanden, während sich die Ideen hin und her bewegen und dabei ihre Bedeutung und Funktion verändern.

In dieser Studie soll allerdings gezeigt werden, dass Zirkulation nicht nur konstitutiv für die Theoriebildung, sondern auch für die Gestaltung eigener *transnationaler* Zirkulationsräume ist. Die zirkulierende Idee wird nicht einfach umgedeutet; vielmehr deutet sie selbst auch ihre unterschiedlichen Kontexte, macht diese erkennbar und strukturiert diese entlang bestimmter Kategorien und Grenzlinien. Sie ist, so gesehen, nicht nur Erkenntnisobjekt, sondern auch Subjekt. Auch verweisen die etwaige Nicht-Zirkulation und der Widerstand gegen die Anerkennung bestimmter Ideen auf die Beschaffenheit der Zirkulationsräume, in denen diese Ideen keinen Platz finden. Ähnlich wie ich im nächsten Abschnitt des Kapitels für eine Akzentuierung der performativen Praxis in der Philosophie plädiere, möchte ich an dieser Stelle den Schwerpunkt auf die zirkulierenden Ideen, auf die Bedingungen, aber auch auf die Effekte ihrer Zirkulation legen. Das ermöglicht es mir, von einer Betrachtung der Transnationalität der Philosophie als Beziehung zwischen zwei in sich homogenen Orten A und B abzuweichen sowie die Reduktion von Transnationalität auf die Existenz transnationaler Institutionen wie etwa Förder- oder Bildungsprogramme zu vermeiden. Vielmehr wird die Perspektive der zirkulierenden Elemente und der Akteur*innen eingenommen, die sich auf unterschiedlichen lokalen, nationalen und transnationalen Niveaus bewegen und dabei soziale und philosophische Grenzen reproduzieren oder neu verhandeln sowie Effekte der Transnationalität oder der nationalen Spezifität bewirken. Diese Perspektive erlaubt es auch, die Orte der Zirkulation (A und B) nicht als in sich geschlossen zu betrachten, sondern als vorläufige Resultate aus sozialen und theoretischen Prozessen, für