

Language(s) of Identity

University of Cologne, Alter Senatssaal, 16 November 2012

Abstracts

09:15 Ram A. Mall:

Anchoring „tertium comparationis“ beyond Relativism and Absolutism. An Intercultural Framework

Till recently the wrongly conceived and privileged paradigm of comparison has been a movement from West to East. In a post-colonial and post-hegemonic era, comparison ceases to be a one-way road; philosophies, cultures and religions lend themselves to reciprocal comparison, both inter- and intercultural.

The central thesis proposed, discussed and defended here is a threefold one: 1. To fix 'tertium comparationis' in an a priori, essentialist, speculative and transcendental way solely in one framework is a wrong philosophical move, theoretically unsound and practically harmful. 2. Since the idea of total purity and radical difference of cultures, philosophies and religions is a fiction, all cultures, philosophies and religions meet to differ and differ to meet in different degrees. 3. The real seat of an analogically constituted 'tertium comparationis' is the overlapping 'in-between' among cultures, philosophies and religions. This common intercultural space is phenomenologically and experientially given, and empirically evidenced. It lives in and through the cultures, philosophies and traditions.

Before the emergence of a reflective consciousness, there have always been comparisons between cultures, religions, philosophies etc. Whoever sees the one in the many is a universalist of some sort, neglecting the differences. A relativist, on the other hand, is of the opinion that concepts like philosophy, reason, truth etc. are essentially relative to cultures and traditions and as a result not only different but even radically different. Thus, despite their different motivations strict universalists and radical relativists seem to concur. Since no culture is a windowless monad, all cultures overlap interculturally in varying degrees. It is wrong to decide the question of truth before discussing the question of meaning.

In an attempt to answer the question concerning the conditions, possibilities and limits of intercultural understanding, I will show how Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer and Rorty fix the 'tertium comparationis' exclusively in one particular philosophical tradition or system of philosophy. I will argue that a comparison on such a basis cannot be fruitful because it starts from a prefixed conception of what philosophy is and must be. I will then proceed to demonstrate that comparative philosophy today needs to be guided by an interculturally oriented conviction that philosophy as such is not the sole possession of any single tradition, Western or non-Western. A conception of comparative philosophy must reject the idea of a linear development of philosophy culminating in some one philosophical system or truth. Comparative philosophy can emancipate itself from merely being a barren discipline which

collects information, facts and views only when the validity of a plurality of frameworks is recognized.

10:00 Geeta Ramana:

Knowing oneself, pramana and sabda pramana

When can one say one knows oneself? KH Potter, a well known scholar of Indian philosophy makes an interesting point: 'One can say that *one* knows *oneself* when *one* has identified and committed oneself to roles which are constantly verified, or alternatively, when ones conceptual scheme regularly yields the correct directions as to how to proceed. When *one* can consult ones understanding of *oneself* and count upon the answers one gets to guide *one* into roles which in their turn will be verified, *one* can be said to know *oneself* correctly' (Italics mine, *Presuppositions of India's Philosophies*, Delhi, 1991, p. 34). I will try to use this framework in my discussions of pramana. Pramana is traditionally defined as a valid source of knowledge; sabda, which may include the written and the spoken word, is said to be one of the means of knowledge.

I will attempt to situate the role of sabda as a pramana for knowing oneself. Sabda as a pramana may arise from the reliable authority of persons or from an impersonal authority like the scriptural texts. Most vedic and non-vedic scriptural treatises in philosophy speak of establishing or knowing the self as an ontological category. Knowing oneself as an empirical subject that thinks, feels and acts is conceptually different from the eternal subsistent that underlies all of one's psychological activities. It is this conception that translates into the notion of a person as jīvātman and the notion of a self as ātman or consciousness that is not limited by the body and individuality. I intend to analyze the pramanas from the perspective of the limited self (jīvātman) that sets its own limits rather than the infinite self (ātman).

Sabda as pramana is not as natural as perception. If pratyaksa sets the stage for first-person incorrigibility, sabda represents the third-person context in which multiple perspectives can get a voice. What gives it credibility is precisely the possibility of a stance that correlates to an event or situation and embodies a narrative that has to be interpreted. The question now is: can we call the resultant cognition, a pramana? And, how can sabda function as a pramana for self knowledge?

11:00 Kwang Sun Joo:

Nagarjunas dekonstruktivistische Auffassung von der Identität

Das Ziel des vorliegenden Vortrages ist es, aufzuweisen, dass Nagarjunas Lehre der Leerheit zur interkulturellen Philosophie beiträgt. Man kann den Multikulturalismus, den Interkulturalismus und den Transkulturalismus als etwas ansehen, das den Monokulturalismus kritisiert, der sich als immer mehr problematisch in der Globalisierungszeit erweist, wenn sich

verschiedene Nationen, Religionen und Kulturen treffen. Um sich zu behaupten, versucht der Monokulturalismus entweder das Andere zu assimilieren oder es auszuschließen. Dagegen kritisieren der Multikulturalismus und der Interkulturalismus den zentristischen Ansatz des Monokulturalismus und erkennen die Verschiedenheit aufgrund der Gleichrangigkeit von verschiedenen Kulturen an. Deswegen betont der Multikulturalismus die Politik der Differenz und der Anerkennung. Daraus folgt aber sein Relativismus. Um diese Schwäche zu vermeiden, wählt der Interkulturalismus die Politik des Dialoges aus.

Die Anerkennungspolitik billigt die Würdigkeit jeder Kultur. Das setzt im Prinzip voraus, dass jede Kultur ihre eigene unantastbare Identität als Grund ihrer Würdigkeit besitzt. Diese Voraussetzung kann aber den Multikulturalismus leicht daran hindern, von außen auch bei der Minderheit in einer Gesellschaft zu intervenieren, wenn sie auch z.B. die Frau innerhalb ihrer Gruppe aufgrund ihrer Kultur unterdrückt. Um diese Schwäche zu vermeiden und zum interkulturalistischen Dialog beizutragen, bevorzugen wir hinsichtlich des Identitätsproblems Nagarjuna, der den europäischen Begriff des Subjekts ablehnt: Seiner Auffassung nach ist das Ich leer. Hier lesen wir Nagarjunas Lehre des Nicht-Atman dekonstruktivistisch. D.h. seine Kritik des Ich ist keine nihilistische Behauptung des Ich, sondern ein mittlerer Weg, nämlich weder das Ich noch das Nicht-Ich. Er lehrt uns die Leerheit des Ich: Die Identität des Ich ist leer, aber das Ich ist nicht nihilistisch. Aufgrund seiner Leerheit kann das Ich gut mit dem Anderen interagieren. Ein leerer Topf kann kraft seiner Leerheit verschiedene Flüssigkeiten (z.B. Honig, Wasser und Milch) aufnehmen und zum Honigtopf, Wassertopf und Milchtopf werden. Nicht wegen seiner Erfülltheit und Überlegenheit ist der Topf fähig, mit dem Anderen zu interagieren, sondern wegen seiner Leerheit und Fähigkeit, das Andere aufzunehmen. Nach der westlichen Tradition der Identitätsphilosophie – dieser folgt auch der Multikulturalismus mehr oder weniger – ist die Identität das wesentliche Element des Subjekts, und das Subjekt ist der Grund jeder Sprache und Handlung und begleitet sie immer. Nagarjuna dekonstruiert den europäisch-traditionellen Begriff der Identität: Seiner Auffassung nach gibt es das alles begleitende, unantastbare Subjekt nicht, und das Ding besitzt kein substantielles Wesen. Das Wesen ist aber für den Westen das Unterscheidungskriterium zwischen dem Ich und dem Anderen und der Grund dafür, sich zu behaupten und bei dem Anderen zu intervenieren. Denn das Ich sei dem Anderen an Wesen überlegen. Dagegen behauptet Nagarjuna, dass das Ich leer ist und dass das Ich und das Andere nicht zwei sind.

11:45 C. D. Sebastian:

**Two Identity Narratives of Classical India:
The Buddhist Challenge to the Varna Vyavastha**

The role that language plays in creating and demarcating identities, particularly in an articulation of social identity, has been a subject matter of debates in philosophical discourses. Identity is an emerging construct, not static, based on different situations, as it is “the social positioning of self and other” where the idea of the ‘other’ is conceded in identity construction

(M. Buchholtz/K. Hall, 'Identity and Interaction', 2005, p. 586). In Indian narratives *varna vyavastha* has been a particular principle of social ordering which gives 'the grammar of caste.' In this, language played a crucial role in creating the identity as words were invented to uphold hierarchy and supremacy as well as inferiority and subjugation in the society. The narratives in the *Smritis* and *Dharmasastras* formulated an identity in terms of strict adherence to *varna-vyavastha*, where endogamy, hereditary occupation, and the stipulations of purity-pollution are specified. Conversely, the Buddhist narratives challenged the *varna-vyavastha* with a socially inclusive ideology of the slogan *chattaro vanna samasama honti* – 'all four *varnas* are equal.' The proposed paper makes an attempt to map the two identity narratives of classical India, namely, the Vedic and the Buddhist, and look into "the we-code" and "they-code" within these identities which created a social distance.

14:00 Giovanni Morrone:

Die methodologischen Bestimmungen der Identität. Das Beispiel der Sprache

Auffällig im gegenwärtigen Diskurs über die Identität ist die große Vielfalt der Bedeutungen, die sie einnimmt. Dazu kommt die von der notwendigen Unterscheidung bedingte Verwicklung zwischen erlebter Identität, das heißt die Identität des wirklichen Lebens oder die tatsächlichen sozialen und geschichtlichen Prozesse bestimmende Identität, und methodologischer Identität, das heißt die durch die Erkenntnisverfahren der Einzelwissenschaften objektivierte Identität.

Trotz der unbestreitbaren Wechselwirkung dieser zwei Ebenen darf ihre prinzipielle Verschiedenheit nicht übersehen werden.

Dieser Vortrag ist ein Beitrag zur Klärung des Identitätsbegriffs und insbesondere der Pluralität seiner methodologischen Bestimmungen. Aus dieser Perspektive und als Beispiel einer besonderen methodologischen Bestimmung der Identität wird das philologische und sprachwissenschaftliche Verständnis der kulturellen Andersartigkeit in der deutschen und europäischen Orientalistik betrachtet. Außerdem wird gezeigt, inwiefern die von Autoren wie Carl Heinrich Becker, Ignaz Goldziher, Leone Caetani, Hugo Winckler und Oswald Spengler geforderte kulturgeschichtliche Wende der deutschen Orientalistik des ersten 20. Jahrhunderts einen Überwindungsanspruch des einseitigen „Filologismus“ aufgrund seiner isolierenden Ergebnisse auf geschichtlicher Ebene enthält. Die Ablehnung des methodologischen Modells der Spracheinheit für ein Modell der Kultureinheit erlaubt eine bessere Thematisierung des Kulturtransfers. Demgegenüber aber trägt das Kulturmodell in sich eine problematische Unbestimmtheit und ein konstitutives Bedürfnis nach methodologischer Bestimmung.

14:45 Dieter Lohmar:

**Language as Medium and Obstacle of Understanding –
a Phenomenological View**

I will try to shed a light on the principal grounds of our possibility to understand members of other cultures and other countries in spite of the fact that they speak a language I have no understanding of. After a short diagnose of the natural motives that lead humans to different languages, I will address the broad spread opinion that human thinking is always using language (1). If this is true and it is also true that language works as a deep formation of all our thinking (2), it would be nearly impossible to reach an understanding of persons with a language we cannot understand. But intercultural experience shows that in spite of differences in the respective languages we are able to reach a mutual understanding. Thus either the first (1) or the second (2) opinion is not true – or both are defective, but I will only criticise the first thesis: In my view humans do not always use language in thinking. Thinking in the mode of language is only a quite superficial layer. On a more basic level we are using other means of symbolic representation, most prominent scenic phantasma (like in daydreaming) together with other symbolic means of representation, characterized by a simple and universal analogical semantic.

15:45 Jan Obracaj:

**Identität der (sprachlichen) Vernunft als Voraussetzung für Interkulturelle Philosophie?
Richard Rortys Zweifel an einem philosophischen Großprojekt**

Die Interkulturelle Philosophie (IP) ist motiviert durch eine produktive Selbstkritik der rationalistischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Sensibel für den Eigenwert von Differenzen macht sie die postmoderne Skepsis an den „großen Erzählungen“ zu einer permanenten Richtschnur ihrer Arbeit. Gleichzeitig vermeidet sie, die Differenzen zu verabsolutieren und einen Zustand der Sprachlosigkeit zu prophezeien. Ihr normatives Ziel bleibt der Dialog der Kulturen, daher kann ihr Projekt als eine „Philosophie des Gesprächs“ verstanden werden, welches fakultative Grenzen zu überschreiten vermag. Insofern haben etliche Vertreter der IP mit Unverständnis auf die Weigerung Richard Rortys reagiert, sich ihrer Bewegung anzuschließen. Denn zumindest auf den ersten Blick lassen sich mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede finden. Dies gilt nicht zuletzt für die geteilte Ansicht, Philosophen sollten ihre Arbeit mit dem normativen Anspruch versehen, interkulturelle Gespräche anhand geteilter pragmatischer Bedürfnisse zu motivieren und sich nicht hinter der vermeintlich wissenschaftlichen Neutralität ihrer rationalen Denksysteme verschanzen. Etliche Kommentare werfen daher Rorty vor, die IP aus einer übertriebenen Skepsis jeglicher Philosophie gegenüber misszuverstehen und ihre essentialismuskritischen Potentiale zu ignorieren.

Der Beitrag versucht eine differenzierte Antwort zu geben, auf die Frage, warum Interkulturelle Philosophie und Rortys demokratischer Antiessentialismus nicht zusammenfinden. Dabei werden drei Prämissen von Rortys Denken verknüpft: Zum einen

seine vehemente Verteidigung des linguistic turn innerhalb der Philosophie. Zum anderen seine gleichzeitige Skepsis an der Identität der sprachlichen Vernunft. Rorty ist der Ansicht, dass jede kulturübergreifende Philosophie als wissenschaftlicher Diskurs auf eine solche identitäre Vernunft angewiesen ist. Da diese aber seiner Meinung nach nicht halten kann, was sie verspricht, wird auch jeder philosophische Versuch einer interkulturellen sprachlichen Verständigung scheitern. Dies lässt sich verbinden mit Rortys dritter Prämisse: Jenseits der sprachlichen Vernunft ist keine Philosophie möglich, sondern hier beginnt die literarische und demokratische Praxis, die keiner philosophischen Fundierung bedarf. Es sind die erste und die dritte Prämisse, die in der Regel von Vertretern der IP abgelehnt werden. Es zeigt sich also, dass Rortys Kritik an der IP einem sehr engen Philosophiebegriff geschuldet ist. Es kann der Verdacht daher nicht ausgeschlossen werden, dass Rorty die IP tatsächlich als eine universitäre Schein-Bewegung, die ihre disziplinären Grenzen nicht zu überwinden vermag, missversteht. Es kann aber genau so wenig ausgeschlossen werden, dass Rortys Kritiker seine radikale Skepsis gegenüber der Philosophie für schlicht borniert halten, dabei aber seine unnachgiebige Verteidigung der demokratischen Praxen zu gering schätzen. Der Beitrag will zeigen, dass eine Bezugnahme der IP gerade auf diese sozialpolitischen Praxen jenseits des wissenschaftlichen „Polylogs“ der Kulturen ein lohnendes Unterfangen wäre.

16:30 Joseph Prabhu:

Cross-Cultural Hermeneutics after Hegel

The particular hermeneutic required in the case of cross-cultural understanding is a diatopical hermeneutics because we are trying to bridge the distance between two or more cultures which have different horizons of intelligibility (topoi) and different world views. There is a whole set of epistemological and moral political conditions for such understanding which I attempt to elucidate. I do so, however, through three historical epochs or gestalts, three historical moments as it were in the trajectory of cross-cultural hermeneutics: (1) the particular case of Hegel's encounter with India which provides a negative illustration, (2) a post-colonial critique of Hegel's hermeneutics, and (3) a contemporary attempt at cross-cultural dialogue normatively considered.

Hegel's hermeneutics constitutes a classic case of what Edward Said labeled "Orientalism," a negative depiction on the part of the West of oriental cultures. There are at least four inter-related components of Hegel's orientalist narrative: (1) his unquestioned and triumphalistic Eurocentrism; (2) his philosophical stance toward otherness and difference; (3) the temporal and spatial distancing of Indian culture and its consignment to an archaic past; and (4) the relation of the knower to the known.

In the second historical epoch, which I call post-colonial, all four aspects of Hegel's narrative are critiqued. Post-colonial theory in general is designed to undo the ideological heritage of colonialism, not only in the decolonized countries but also in the West. This necessarily involves a decentering of the intellectual sovereignty and hegemony of Europe

and a critique of Eurocentrism, that is, the assumption that the Western point of view is normative. The purpose of such critique is also to allow a dialogical space for the encounter of Western and non-Western cultures as equal partners. As part of its negative critique, post-colonialism asks such questions as: Who gets to represent whom, under what conditions, and for what purposes? How are such representations structured methodologically, epistemically, and morally? What is the relationship between power relations and the production and reception of knowledge? What happens to questions of truth and validity when considerations of power and rhetoric are introduced?

In the third and final section, which I call the global conversation of mankind, I attempt to go beyond Hegel's hermeneutics of supersession and a post-colonial hermeneutics of suspicion and contestation to spell out the requirements of a hermeneutics of true intersubjectivity between subjects who share a basic equality along the lines of Martin Buber's famous "I-Thou" dialectic.