

KULTURALITÄT UND ZENTRISMEN IM KONTEXT INTERKULTURELLER PHILOSOPHIE

Franz Martin Wimmer (Wien)

Das Projekt des Philosophierens bestand und besteht darin, in grundlegenden Fragen zu verbindlichen Einsichten zu kommen und sie in angemessener Weise auszudrücken, sie kommunikabel zu machen. Gehen wir von einem traditionellen Begriff von „Philosophie“ aus, der inhaltlich im Kern damit bestimmt werden kann, dass damit angestrebt wird, ontologische, erkenntnistheoretische oder ethische Grundfragen zu klären, und dessen formales Hauptmerkmal in der Ausbildung einer expliziten Begrifflichkeit oder Metasprache liegt, so können wir feststellen, dass ein derartiges Projekt in unterschiedlichen Formen in mehreren kulturell differenten alten Gesellschaften verfolgt worden ist.¹ Einige davon – wie z.B. chinesische, indische, arabisch-islamische, schwarzafrikanische und griechische Traditionen – wirken in heutigen Gesellschaften in dem Sinn weiter, als darin unterschiedliche und zuweilen gegensätzliche weltbildliche Orientierungen wirksam sind. Zugleich ist im Prozess der Modernisierung und Globalisierung das Bedürfnis gegeben, Gemeinsamkeiten zu fördern beziehungsweise erst zu entwickeln. Die Ausgangsfrage für ein Philosophieren in dieser Situation besteht darin, dass nach den Bedingungen der Möglichkeit systematischer Philosophie unter der Voraussetzung differenter kultureller Prägungen zu fragen ist, welche auf jeder Ebene der Reflexion und Argumentation wirksam werden können.

Das *Dilemma der Kulturalität* liegt für die Philosophie somit darin, dass mehr zur Frage steht als nur eine Komplettierung der europäisch zentrierten Philosophiegeschichte durch außereuropäische Traditionen oder ein Vergleich mit diesen, wenn wir von einem interkulturell orientierten Philosophieren sprechen wollen.² Die lateinische Vorsilbe „inter“ zeigt eine gegenseitige Relation an, und der Hinweis darauf, dass hier das Adjektiv „interkulturell“ zum Substantiv „Philosophie“ dazukommt, mag genügen, um klarzustellen, dass nicht von einer „philosophischen“ oder einer „philosophie-historischen“ *Interkulturalität* die Rede ist, sondern schlicht von *Philosophie*, dergestalt allerdings, dass deren Begriffe, Fragen und Methoden stets zu reflektieren sind hinsichtlich der für jeden Argumentierenden ärgerlichen Tatsache, dass es nicht *eine* und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Tradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und dass jede davon kultürlich ist, keine darunter schlechthin vernunftgemäß-natürlich.³

Mit dem Philosophieren ist jederzeit der Anspruch verknüpft, eine bis dahin geltende Denkweise, bisher angenommene Überzeugungen, zu kritisieren und zu verändern. Auch wenn die neugewonnene Einsicht Altes neu begründet oder verstärkt, so liegt darin eine Veränderung. Stützt sich die neugewonnene Einsicht auf Vernunft, so muss gezeigt werden können, dass das

¹ Vgl. dazu: Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann: (Hg.) *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin: Akademie-Verlag 1988

² Zur vergleichenden oder komparativen Philosophie vgl. Bahm, Archie J.: *Comparative Philosophy. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared.* Albuquerque: World Books 1995. Er schreibt S. 7: „It (die komparative Philosophie, FW) is not preoccupied directly with the solution of particular problems, such as the nature of truth or self or causality.“ Mehrere Beiträge in dem von Gerald James Larson und Eliot Deutsch herausgegebenen Sammelband „*Interpreting Across Boundaries*“ (Princeton: UP 1988) problematisieren einen rein vergleichenden Ansatz, wie etwa: Daya Krishna, der schreibt: „The interesting approach in comparative philosophy would ... be to search not for similarities but for differences. But even the differences are philosophically interesting only when they are articulated not in terms of the doctrines held, but in terms of the problems perceived and the solutions attempted. Ultimately, it is the arguments given for a certain position that are of interest to a philosophical mind...“ (Krishna, Daya: *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be.* In: l.c., S. 71-83, hier: S. 82)

³ Zu unterschiedlichen Ansätzen interkultureller Philosophie vgl. die Beiträge von Raúl Fornet-Betancourt, Ram Adhar Mall, Raimondo Panikkar und Franz M. Wimmer in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Wien, Jg.1, H.1 1998. Vgl. dazu auch Mall, Ram A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 1995, sowie Wimmer, Franz M.: *Interkulturelle Philosophie.* In: *Information Philosophie*, H.1, 2000, S. 32-39

Selbstverständnis dieser Vernunft auch tatsächlich verbindlich ist, dass es nicht seinerseits eine kulturell tradierte Willkür enthält. Es ist nun eine in postkolonialen Diskursen verbreitete Haltung, in einer Kritik an europazentrierter Philosophie und Philosophiegeschichte den Vorwurf des Kulturzentrismus und damit verbundener Willkür zunächst gegen okzidentale Begrifflichkeiten und Systeme zu erheben, die sich als allgemeingültig ausgegeben haben, diese als überkulturell behauptete Allgemeingültigkeit zu bestreiten und ihr etwas Eigenes entgegen zu setzen. Für dieses je Eigene kann konsequenterweise dann ein vergleichbarer Allgemeinheitsanspruch nicht mehr erhoben werden – man weist etwa darauf hin, dass Philosophieren immer in einem bestimmten kulturellen Kontext stehe und auch in seinem jeweiligen Bezug zu diesem Kontext zu beurteilen sei. Wird dies aber wörtlich genommen – und warum sollte man es nicht wörtlich nehmen? –, so wäre Argumentation und letztlich auch nur gegenseitiges Interesse nicht mehr einzufordern. Doch gerade im Anspruch darauf, dass in Argumentation Erkenntnis stattfinden könne, hatte Philosophieren bestanden – und zwar im China der „Zeit der Streitenden Reiche“ ebenso wie in den Upanishaden und der buddhistischen wie hinduistischen Traktate, in Ionien und Athen wie in der arabisch-islamischen „falsafa“, bei äthiopischen Philosophen ebenso wie bei den „Sage-Philosophers“ der Luo-Tradition, im neuzeitlichen Europa wie in heutigen Diskursen der unterschiedlichsten Traditionen.⁴

1. „Sprache nationalisiert die Erkenntnis.“⁵

Kwasi Wiredu ist einer derjenigen PhilosophInnen aus dem modernen Afrika, der das *Dilemma der Kulturalität* nicht nur erfahren, sondern auch analysiert hat.⁶ Er spricht von der Notwendigkeit einer „begrifflichen Entkolonisierung“, die darin gegeben sei, dass selbst so zentrale Begriffe wie „Truth, Knowledge, Reality, Self, Person, Space, Time, Life, Matter, Subjectivity“ und zahlreiche andere für ihn, dessen Primärsprache das westafrikanische Twi ist, oft und in systematisch wichtigen Zusammenhängen Konnotationen haben, welche bestimmte Thesen der europäischen philosophischen Tradition unformulierbar oder zumindest höchst

⁴ Es wäre reizvoll, die erwähnten Beispiele zu belegen, zugleich aber wäre es vermessen, das in diesem Rahmen überzeugend tun zu wollen. Dennoch sei zumindest auf Einiges hingewiesen. Das klischeehafte Bild von einem ganz anderen „chinesischen“ Denken, das sich lediglich in Weisheitsworten ausgedrückt habe, zerfällt spätestens dann, wenn man Autoren wie Mo Di, Mencius, Xun Zi oder Han Fei Zi (alle vor 200 v.) liest, zu schweigen von Wang Chong (2. Jh. n.), der sich die Mühe macht, bei den von ihm untersuchten Gegenständen alle ihm bekannten Auffassungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Dass in indischen Traditionen eine hochentwickelte Argumentationskultur sowohl in praktischer als auch in theoretischer (z.B. im Jainismus oder im Nyaya) Hinsicht wirksam war, sollte ohnedies zur philosophiegeschichtlichen Allgemeinbildung gehören, weil darin auch heute noch hermeneutische und andere Schätze zu bergen wären. Doch sind „indische“ wie „chinesische Philosophie“ im allgemeinen Bildungsbewusstsein immerhin soweit präsent, dass diese Bezeichnungen nicht als ganz absurd empfunden werden – was allerdings nicht bedeutet, dass Philosophen aus diesen Traditionen in systematischer Hinsicht ernst genommen würden. Anders verhält es sich mit der traditionellen „afrikanischen“ Philosophie, von der für gewöhnlich kein anderer Begriff als der eines bloß kollektiven, anonymen, nicht-expliziten Denkens vorhanden ist. Ein durchaus irriges Klischee, wie das Projekt Odera Orukas gezeigt hat, der auf der Suche nach „philosophischen Weisen“ in seinem Herkunftsland, der Luo in Kenia, in einem Interview mit einem dieser „Weisen“ etwa folgendes zu hören bekam:

„Gott wird in meiner Sprache Nyasaye genannt.

Aber Gott ist Einer für alle Gemeinschaften und Rassen. Die **Luos** dachten anders. Sie dachten, ihr Gott sei nicht Gott über alle Völker. Sie hatten unrecht.

Gott ist Ein Höchstes Wesen für alle Völker. Das kann ich zeigen, indem ich auf die Tatsache der *Einheitlichkeit der Natur* verweise. Gäbe es viele Götter mit ähnlichen Kräften, so würde die Natur ein Chaos sein, denn es gäbe dann Konflikte und Kriege zwischen den Göttern.

Die Natur aber ist *einheitlich*, nicht chaotisch: ein Hund, zum Beispiel, bringt einen Hund hervor, und nicht eine Katze. Und eine Katze zeugt eine Katze, nicht einen Hund oder eine Henne. All dies ist ein Beweis für Einen Höchsten Geist, der die Natur regiert. Aber was ist Gott genau? Das weiß niemand und kann niemand wissen.“ (Paul MBUYA AKOKO zit. nach: H. Odera Oruka: Sage-Philosophy. In: Wimmer, Franz M. (Übers. u. hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen 1988, S. 43)

⁵ Benno von Wiese, *Herder*. In: Theodor Haering (Hg.): *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 1942, S. 280

⁶ Zu Wiredu vgl.: Weidmann, Niels: Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit. Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Wien 1998, Jg.1, H.2, S. 6-11

unplausibel erscheinen lassen. Sein Vorschlag für die zentralen Termini der Philosophie lautet nun:

„Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language.“⁷

Wiredu's Vorschlag ist ernst zu nehmen, doch führt er weit. Konsequenterweise dürfte das vorgeschlagene Verfahren nicht auf solche Sprachen begrenzt werden, deren Sprecher einem Kolonisierungsprozess unterworfen waren, sondern müsste bei *jeder* Sprache durchgeführt werden – und bestünde dann wohl in einer „Enthistorisierung“ der philosophischen Terminologie. Zudem bliebe weiterhin das Problem, die so gewonnenen Einsichten wieder zu übersetzen, es sei denn, man zöge sich eben auf so etwas wie eine „ethnische“ Philosophie zurück und ließe die jeweils anderen außerhalb des Diskurses. Sehen wir uns jedoch ein Beispiel an, das Wiredu's Vorschlag deutlich macht. Er beruft sich auf Alexis Kagamé

who pointed out that throughout the Bantu zone a remark like 'I think, therefore I am' would be unintelligible for „the verb 'to be' is always followed by an attribute or an adjunct of place: I am good, big etc., I am in such and such a place, etc. Thus the utterance '.. therefore, I am' would prompt the question 'You are ... what ... where?'“⁸

Dies ist nach Wiredu auch in der Bantu-Sprache Akan der Fall: der Begriff der Existenz ist in dieser Sprache

intrinsically spatial, in fact, locative; to exist is to be there, at some place. 'Wo ho' is the Akan rendition of 'exist'. Without the 'ho', which means 'there', in other words, 'some place', all meaning is lost. 'Wo', standing alone, does not in any way correspond to the existential sense of the verb 'to be', which has no place in Akan syntax or semantics.⁹

Wenn man nun damit die cartesische Formulierung „cogito ergo sum“ vergleicht, so zeigt sich schnell, dass das Akan eine wesentliche Intention dieser Formel unerwartbar macht. Descartes meinte alles Bezweifelbare, auch räumliche Existenzen bezweifeln, und dabei doch Gewissheit hinsichtlich seiner eigenen Existenz haben zu können. Das Ich des „cogito“ existiert nach seiner Überzeugung jedenfalls, auch als nichträumliche, immaterielle Entität, und die Sprache lässt dies auch ausdrücken. Damit ist allerdings noch nichts weiter festgestellt als eine Verschiedenheit (Wiredu: „incongruity“) des Akan vom Lateinischen oder auch anderen europäischen Sprachen. Eine derartige Verschiedenheit ist aber doch nicht nebensächlich für die Möglichkeit des Philosophierens:

There is, of course, nothing sacrosanct about the linguistic categories of Akan thought. But, given the prima facie incoherence of the Cartesian suggestion within the Akan conceptual framework, an Akan thinker who scrutinizes the matter in his or her own language must feel the need for infinitely more proof of intelligibility than if s/he contemplated it in English or some cognate language.¹⁰

Für jemanden, dessen Muttersprache Akan – oder eine in dieser Hinsicht strukturell ähnliche Sprache – ist, wäre es natürlich dennoch möglich, von der Gültigkeit des cartesischen Arguments überzeugt zu werden – und dies, meint Wiredu, wäre keineswegs ein Aufgeben des Programms einer „conceptual decolonization“, das ja nicht darauf abzielt, fremdes Gedankengut als solches

⁷ Vgl. Kwasi Wiredu: „The Need for conceptual Decolonization in African Philosophy“ in: ders.: Conceptual Decolonization in African Philosophy. Four Essays. Ibadan, Nigeria: Hope Publ. 1995, S. 22-32

⁸ Vgl. Alexis Kagame: „Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Bantu Thought“ in Paul Ricoeur, ed., *Cultures and Time* (Paris: UNESCO, 1976) S. 95, zit. nach: Kwasi Wiredu: „The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy“ in: H. Kimmerle und F.M. Wimmer (Hg.) *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 16

⁹ Wiredu 1997, ebd.

¹⁰ ebd., S. 17

abzuweisen. Allerdings gesteht er, dass Descartes' Argument ihn selbst nicht überzeugt. Das Entscheidende hier ist, dass eine sprachlich bedingte starke Unplausibilität bewusst wird, für oder gegen die dann mit Gründen, die von dieser Prägung unabhängig sind, argumentiert werden muss. Wie auch immer das Ergebnis einer solchen Argumentation aussieht, eines will Wiredu festhalten:

the implications of the Akan conception of existence for many notable doctrines of Western metaphysics and theology require the most rigorous examination.¹¹

Ich sehe nur *eine* Möglichkeit, Wiredu in diesem Punkt zu widersprechen – eine allerdings höchst zweifelhafte Möglichkeit: indem man nämlich behaupten würde, das Akan – und andere Sprachen – sei eben aufgrund dieses Merkmals strukturell ungeeignet für philosophisches Denken. Die These wäre etwa, wenn jemand derartiges verträte: *es gibt einige Sprachen (vielleicht auch nur eine einzige), die geeignet sind, philosophische Begriffe und Thesen angemessen auszudrücken*. Andere Sprachen seien dies nicht oder doch so lange nicht, bis sie vielleicht entsprechend angepasst wären.

Diese These, so seltsam sie zunächst klingt, ist doch nicht ganz unbekannt. Die von Höllhuber einmal zitierte Aussage eines Philosophieprofessors der Sorbonne: „Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol“¹² bezieht sich nicht nur auf eine angenommene Randstellung der spanischen Philosophie und Wissenschaft, sondern auch auf Annahmen über Besonderheiten des Spanischen und beinhaltet damit genau die angesprochene These. Dass übrigens mit „toutes les langues“ in diesem Zitat selbstverständlich nur wenige europäische gemeint sind, versteht sich von selbst.

Die genannte These klingt nicht nur seltsam – und ich erlaube mir hier, Heideggers einschlägige Formulierungen der These nicht zu zitieren¹³ – sie setzt schlicht zuviel voraus: nähme jemand sie ernst, so könnte sie doch nur begründet werden von jemandem, der/die selbst in allen Sprachen gleichermaßen kompetent und philosophierend erfahren wäre (was natürlich eine unsinnige Vorstellung ist) oder wenn zumindest gewährleistet wäre, dass eine durchgehende und stets gegenseitige Kritik aller (und nicht nur einiger europäischer) Sprachen in bezug auf die darin naheliegenden philosophisch einschlägigen Plausibilitäten geleistet ist. Dann allerdings wäre Wiredu's Programm der „conceptual decolonization“ bereits durchgeführt. Dem ist nicht so, sodass wir uns seinen Vorschlag noch einmal ansehen können.

Viele Lehrsätze der abendländischen Metaphysik und Theologie, so lasen wir, fordern eine strenge Überprüfung heraus, wenn man von den Implikationen des Akan-Begriffs der Existenz

¹¹ ebd., S. 17

¹² Ivo Höllhuber: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München: Reinhardt 1967, S. 9. Zur Problematik selbst, insbesondere die Unterscheidung von „ser“ und „estar“ im Spanischen betreffend, vgl. die Dissertation von Ilse Schütz-Buenaventura: Globalismus contra Existencia. Das Recht des ursprünglich Realen vor dem Machtanspruch der Bewusstseinsphilosophie: Die hispanoamerikanische Daseinssemantik. Innsbruck 1996

¹³ Heideggers diesbezügliche Aussagen und Auffassungen interpretiert Rainer Thurnher: Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers. In: Hans-Helmuth Gander (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993, S. 129-142. Es gelte, schreibt Thurnher, „zunächst zu beachten, daß Heidegger die Philosophie nicht als Kulturleistung und schöpferischen Akt begreift. Damit kommt auch für ihn ein bewertender Rückschluß aus einem behaupteten singulären Vorhandensein von Philosophie auf die geistigen und gestalterischen Fähigkeiten der menschlichen Gemeinschaft, die diese hervorgebracht hat, von vornherein nicht in Betracht. ... So sieht Heidegger ... die Philosophie nicht als ein „kulturelles Produkt“, ja überhaupt nicht als „Leistung“ des abendländischen Menschen an. Nichts liegt Heidegger ferner als der Gedanke an ein bestimmtes Volk oder Menschentum, das in einzigartiger Weise für die Philosophie begabt wäre und diese *deshalb* hervorgebracht hätte.“ (S. 131) Dies mag zutreffen. Dennoch bleibt zumindest die Möglichkeit, etwas anderes zu verstehen, sehr groß, wenn von Heidegger zu hören ist: „Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische“ (aus der Heraklit-Vorlesung 1943 oder:) „Die oft gehörte Redeweise von der 'abendländisch-europäischen' Philosophie ist in Wahrheit eine Tautologie“ (aus 'Was ist das – die Philosophie?' oder:) „Es sei hier für den Augenblick Einiges von der deutschen Philosophie und damit von der Philosophie überhaupt gesagt.“ (Vortrag 'Europa und die deutsche Philosophie', 1936; alle Zitate aus Gander a.a.O.). Dieses mögliche Verständnis (nach Thurnher: Missverständnis) solcher Aussagen besagt eben doch, dass hier die Fähigkeit zu einer Hochleistung zu- bzw. abgesprochen wird. – Es ist ein solcher Eindruck auch nicht wirklich entkräftet, wenn, was der zitierte Sammelband dokumentiert, an der Klärung des titelgebenden Verhältnisses „Europa und die Philosophie“ fast ausschließlich Europäer/Innen beteiligt waren.

ausgeht. Wiredu führt Untersuchungen über die Erklärung der Existenz des Universums als Beispiel für eine Fragestellung an, die „a high regard among many Western metaphysicians“ genießen.

However, a simple argument, inspired by the locative conception of existence embedded in the Akan language, would seem, quite radically, to subvert any such project: To have a location is to be in the universe. Therefore, if to exist means to be at some location, then to think of the existence of the universe is to dabble in sheer babble.¹⁴

Es klinge schlicht unsinnig in Akan, vom Universum auszusagen, dass es existiert und ebenso wenig könne sinnvoll gesagt werden, dass es nicht existieren könnte. Dann macht es aber auch keinen Sinn, davon zu sprechen, das Universum sei so oder so zur Existenz gekommen, also etwa eine „creatio ex nihilo“ anzunehmen. Eine derartige Vorstellung müsste vom Akan her fremd sein. Was Wiredu hier formuliert, ist ein Kriterium für die Unterscheidung sinnvoller von sinnlosen Aussagen, das seinerseits natürlich noch einmal zur Diskussion steht.

Was können PhilosophInnen nun von einer *Entkolonialisierung philosophischer Begriffe* erwarten, wie sie Wiredu vorschlägt?

My own hope is that if this program is well enough and soon enough implemented, it will no longer be necessary to talk of the Akan of Yoruba or Luo concept of this or that, but simply of the concept of whatever is in question with a view to advancing philosophical suggestions that can be immediately evaluated on independent grounds.

Nor, is the process of decolonization without interest to non-African thinkers, for any enlargement of conceptual options is an instrumentality for the enlargement of the human mind everywhere.¹⁵

Es ist die Hoffnung eines Universalisten in der Philosophie, die hier zum Ausdruck kommt, nicht die eines Ethnophilosophen. Aber es ist zugleich auch eine Kritik an voreiligem Universalismus. Entscheidend für die Debatte innerhalb der akademischen Philosophie dürfte auf Dauer aber doch die Frage sein, ob in solchen interkulturell orientierten Diskursen, wie Wiredus Programm einen darstellt und wie ich sie auch unter dem Begriff des Polylogs verstehen möchte, in überzeugender Weise ein „enlargement of conceptual options“ geschieht oder nicht doch darin nur eine exotistische Abschweifung zu sehen ist. Mit anderen Worten gefragt: haben wir diese Argumente gegen Descartes, gegen die Sinnhaftigkeit metaphysischer Aussagen über die Existenz des Universums etc. nicht schon in Europa selbst gehört und gelesen? Brauchen wir tatsächlich die Kritik, die der Akan-Denker aus seinem sprachlich-kulturellen Hintergrund schöpft?

Ich habe Wiredus Vorschlag hier nur als Beispiel für eine Analyse des Dilemmas der Sprach und Kulturbedingtheit im Philosophieren und für einen Lösungsvorschlag angeführt. Die Frage stellt sich allgemeiner: brauchen okzidentale PhilosophInnen, etwa wenn sie sich Gedanken über ein globales Ethos oder über die Begründbarkeit von Menschenrechten machen, von der Sache her eine gegenseitig kritische Auseinandersetzung mit afrikanischem, chinesischem, indischem, lateinamerikanischem Denken wirklich? Es ist nicht unmöglich, dass alle Einwände und Überlegungen, die da kommen mögen, in der eigenen Tradition schon einmal gemacht, alle Differenzierungen schon einmal vorgeschlagen worden sind.

Es ist nicht unmöglich. Aber der Blick in die eigene Denkgeschichte wird uns nicht lehren, ob es wirklich so ist. Wenn es *nicht* so ist, so entgeht uns als Philosophierenden etwas – der Sache nach. Aber auch wenn uns nichts inhaltlich wirklich Anderes begegnet, so hätte durch ernsthafte Auseinandersetzung unsere Tradition einen wichtigen Test bestanden. In jedem der beiden Fälle wäre ein Gewinn, kein Verlust durch eine wirkliche Auseinandersetzung mit fremdkulturellen Denktraditionen zu erwarten. Die (zentristische) Option, in der eigenen Tradition alles überhaupt Wissenswürdige anzunehmen, ist nur eine denkmögliche Option, und es ist nicht die überzeugendste, wie ich im nächsten Abschnitt zeigen möchte.

¹⁴ Wiredu 1997, S. 17

¹⁵ Wiredu 1997, S. 21

2. Typen von Kulturzentrismen

Aus dem Dilemma der Kulturalität gibt es theoretisch mehrere Auswege, die jeweils als eine Form von „Zentrismus“ gesehen werden können:

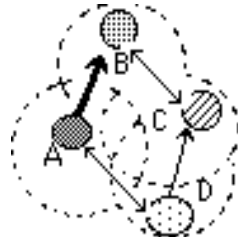
∑ „Expansiver Zentrismus“ beruht auf der Idee, dass „die Wahrheit“ über eine bestimmte Sache, das Optimum in einer bestimmten Lebensform irgendwo bereits endgültig gegeben ist und darum verbreitet werden müsse. Diese Idee findet sich im Neuen Testament ebenso wie in den Thesen über die Notwendigkeit der Modernisierung und Zivilisierung der nicht-europäischen Menschheit im Gefolge der Aufklärung. Im Zentrum steht jeweils der wahre Glaube oder das sichere Wissen, der objektive Fortschritt; an der Peripherie Heidentum und Aberglaube, Unwissenheit oder Rückständigkeit und Unterentwicklung. Die Anstrengung des Zentrums besteht in dieser Perspektive darin, sich stets weiter auszudehnen und so das jeweils Andere schließlich zu beseitigen. Dies ergibt die Vorstellung von einem monologischen Prozess im Sinn einer religiösen oder säkularen Heilsverkündigung.

∑ „Integrativer Zentrismus“ geht von derselben Überzeugung einer objektiven Überlegenheit des Eigenen aus, wobei aber angenommen wird, dass dessen Attraktivität als solche bereits ausreicht, um alles Fremde anzuziehen und einzuverleiben. Diese Idee findet sich im klassischen Konfuzianismus ausgeführt, wenn es um die Frage geht, wie „Herrschaft“ zu erlangen sei. Die Anstrengung des Zentrums in diesem Fall besteht darin, die als richtig erkannte oder erfahrene Ordnung aufrechtzuerhalten bzw. immer wieder herzustellen. Auch dies ergibt einen monologischen Prozess – im Sinn des Angebots eines guten Lebens, zu dem allerdings ebensowenig Alternativen gedacht werden wie im ersten Fall. In beiden Fällen gibt es nur die vollständige Entgegensetzung: A versus Nicht-A.

∑ Als „multiplen oder separativen Zentrismus“ kann man eine Haltung bezeichnen, in der angenommen oder sogar angestrebt wird, dass mehrere oder viele Überzeugungen von Wahrheit oder von der Optimalität des je Eigenen nebeneinander bestehen. Hier wird Vielheit und nicht Einheitlichkeit als das Grundlegende und auch als Ideal angenommen, allerdings so, als handle es sich bei kulturell bedingten Differenzen des Denkens um etwas Urwüchsiges oder Naturgegebenes. Nennen wir drei mögliche Positionen A, B und C, so stehen diese hier neben einander, sie nehmen einander wahr, lassen einander unter guten Bedingungen auch uneingeschränkt – in Toleranz – bestehen, üben keinen Einfluss aus, setzen sich jedoch auch keinem Einfluss aus.

∑ Eine vierte Auffassung könnte als „tentativer“ oder „transitorischer Zentrismus“ bezeichnet werden. Die jeweils eigene, aus begründeter Überzeugung vertretene Sichtweise, so wird angenommen, ist eine notwendige Voraussetzung dafür, die ebenso subjektiv begründete andere Überzeugung der Anderen zu verstehen, nicht nur in ihrer Tatsächlichkeit, sondern auch in ihrer Berechtigung. Auch hier wird Vielheit als das Grundlegende gedacht, aber so, dass es sich bei dessen jeweiliger Gestalt um etwas Vorübergehendes handelt. Nehmen wir vier mögliche Partner A, B, C und D, so können diese in unterschiedlicher Intensität und

Richtung an einander interessiert sein. Sie alle stehen innerhalb ihrer jeweiligen Felder von Selbstverständlichem, sie sind, mit anderen Worten, „kulturell geprägt“. Doch führen diese Bedingungen zu Prozessen von Einflussnahmen, die teilweise auch gegenseitig zu denken sind.



Σ Fünftens ist allgemein zu unterscheiden, in welchem Grad der jeweilige Zentrismus in einer holistischen oder partiellen Weise verstanden wird. Nur im ersten Fall werden fremde Lebens- und Denkäußerungen in toto abgelehnt. In der Praxis dürfte dies selten vorkommen, ist jedoch nicht logisch auszuschließen. Zumindest gibt es den Fall, dass für bestimmte Frage- oder Problembereiche jede Erwägung oder Übernahme aus (einer) anderen Tradition kategorisch abgelehnt wird.¹⁶ Der zweite Fall macht Übernahmen möglich, allerdings die Definition der diesbezüglichen Grenzen auch notwendig. In der vorangegangenen Skizze ist dieser Unterschied damit angedeutet, dass nur der innere Kreis „A“ als geschlossen gezeichnet ist.

Jeder der vier angesprochenen Typen der Wahrnehmung von und Auseinandersetzung mit fremdem Denken entwickelt bestimmte Strategien, um seine Überlegenheit über differierende Weltansichten zu begründen und ist in diesem Sinn zentristisch. In jedem Fall wird das Eigene und das Fremde unterschieden, aber nicht in jedem Fall wird zwischen ihnen eine Hierarchie in derselben Weise theoretisch angenommen.

Die drei erstgenannten Typen haben gemeinsam, dass alles wirklich Wissens- und Denkswerte als in der jeweils eigenen Tradition erarbeitet angenommen wird.

Dies kann – *eurozentristisch* – in der Annahme einer einzigen Entwicklungslinie der menschlichen Geschichte überhaupt – und auch der Geschichte des Denkens – bestehen, deren paradigmatische Inhalte und Formen im wesentlichen oder ausschließlich okzidentalens Ursprungs seien.

Mc Dougall hat dies, die angelsächsische Historikertradition betreffend, launig ausgedrückt, in diesem Zusammenhang dann aber auch die Ernüchterung des 20. Jahrhunderts formuliert:

Once upon a time the historical profession was more or less united, at least in the English-speaking world. Professional historians shared a common exposure to the classical and Christian traditions, a common Anglocentric perspective, and a common interpretive theme: the progress of freedom. This, of course, was the liberal or 'Whig' interpretation of history that traced mankind's pilgrimage from Mesopotamia to Mount Sinai, to Runnymede, Wittenberg, and 'two houses of Parliament and a free press' – and assumed that backward peoples, if not weighed down by anchors like Hinduism, would follow the Anglo-American peoples to liberty.¹⁷

¹⁶ Eine derartige Haltung kommt z.B. in folgendem Zitat im Zusammenhang mit Menschenrechtsfragen zum Ausdruck: „Die Bezugnahme auf andere Quellen als die des Islam und somit auch auf andere Kulturen, die sich in ihrer Grundlage, Zielsetzung und Vorstellung vom Leben grundsätzlich von der islamischen Kultur unterscheiden, ist unter keinen Umständen erlaubt.“ (Redaktion: Islam oder Menschenrechte. In: explizit. Das politische Magazin für ein islamisches Bewusstsein, 1998, Bd. 6, Nr. 21, S. 14f.)

¹⁷ Mc Dougall, Walter A.: 'Mais ce n'est pas l'histoire!' Some Thoughts on Toynbee, McNeill and the Rest of Us. In: The Journal of Modern History, Bd. 58, H. 1, 1986, S. 19-42, hier: S. 19

Was die These von der einen Entwicklung der einen Philosophie angeht, so ist dazu immer noch Hegel zu hören. In einem sehr lebendigen Bild spricht er von der Tätigkeit des „Geistes“ im Entwicklungsgang der Philosophie:

Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. ... Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie, ins abstrakte Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.

Dieser große Kreis, dessen „Peripherie eine große Menge von Kreisen“ bildet, stellt das Bild dar, unter dem Hegel hier die Entwicklung der einen Philosophie zeichnet. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass unter diesen peripheren „Kreisen“ weder Denkleistungen von Chinesen noch von Indern vorkommen, was ja durchaus denkbar wäre – ein solcher kleiner, peripherer Kreis könnte mit dem Namen „Sextus Empiricus“, ein anderer mit „Nagarjuna“, ein dritter mit „Wang Chong“ angesprochen sein. Hegel schließt diese Möglichkeit jedoch aus:

die sogenannte orientalische Philosophie ... tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weiltäufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht.

Der Grund: überall tritt das Denken in der Gestalt eines Besonderen, Partikulären auf, aber nicht überall gewinnt dieses je Besondere Festigkeit.

In der orientalischen Anschauung taumelt das Besondere, ist bestimmt, vorüberzugehen; im Boden des Denkens dagegen hat es auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dies der harte, europäische Verstand. Um ihn sich abzutun, dienen solche orientalische Vorstellungen.¹⁸

Bis heute ist die Rede unter westlichen Philosophen verbreitet, es sei außerhalb okzidentaler Tradition so etwas wie „Philosophie im strengen Sinn“ nicht zu finden.¹⁹

Sinozentrismus ist in Geistes- und Philosophiegeschichte ein ebenfalls vertrautes Phänomen. Bekannt sind Fälle von diplomatischen Missverständnissen, die darauf zurück gingen, dass der chinesische Herrscherhof auch noch zu Zeiten wie selbstverständlich von einem Tributstatus aller anderen Regierungen und Höfe ausging, als eine solche Einschätzung in keiner Weise mehr realen Machtverhältnissen entsprach.

Dieselbe Haltung brachten aber auch die Ideologen des „Himmlischen Reichs des Großen Friedens“ (der „Taiping“-Rebellion) zum Ausdruck. So wurde einer britischen Delegation, die 1853 um Audienz bei deren „Himmelskönig“ ansuchte, bedeutet:

Weil Gott, der Himmlische Vater, unseren Herrscher auf die Erde gesandt hat, als wahren Souverän aller Nationen dieser Welt, müssen alle Menschen dieser Welt, die vor ihm zu erscheinen wünschen, sich seinem Zeremoniell unterwerfen. ... Der Herr von China ist der Herr der ganzen Welt.²⁰

¹⁸ Hegel, G.W.F.: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Hg. v. G. Irritz. Leipzig: Reclam 1982. Zitate aus der „Einleitung“ in Bd. 1, S. 33, 111 und 136.

¹⁹ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Europa und die Oikoumene. In: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993, S. 67-86, wo Gadamer feststellt: „Es ist im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung.“ Vergleichbares treffe auf indische Traditionen zu. Es sei der „Begriff der Philosophie ... noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben.“ (S. 68)

²⁰ British Parliamentary Papers, BPP, respecting the Civil War in China, 1852-53, Vol. LXIX,2/6, zit. nach: Rafeiner, Gertrude: Taiping-Rebellion und westliche Reaktion. Wien: Dissertation 2000, S. 180

Wenn dies auch Vergangenheit ist, so findet sich doch bis heute nicht selten der Hinweis bei Autoren aus China, die lange Geschichte chinesischer Dynastien und die darin erworbene Fähigkeit, integrierend mit differenten Traditionen umzugehen, könne noch am ehesten imstande sein, Konflikte im Globalisierungsprozess zu lösen. So schreibt etwa Li Shenzi, ehemals Vizevorsitzender der chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften:

Als Chineser bin ich prinzipiell davon überzeugt, daß von der chinesischen Philosophie als Kern unserer Kultur ein Ausweg nicht nur aus der kulturellen Krise des gegenwärtigen China, sondern auch aus der globalen kulturellen Krise führt.²¹

Zentristisches Überlegenheitsbewusstsein findet sich gleichermaßen bei islamischen Autoren. So ist bei dem iranischen Autor Sayid Mujtaba Musawi Lari zu lesen:

Der Islam ist nicht ein bloßer Satz Ideen in einer Welt metaphysischer Spekulationen; auch ist er nicht bloß entstanden, um das soziale Zusammenleben der Menschen zu ordnen. Er ist eine derart umfassend sinnvolle Art zu leben, daß er die Erziehung, die Gesellschaft und die Kultur auf Höhen führt, die nie angepeilt worden sind. Er bildet ein oberstes Berufungsgericht und einen Sammelpunkt für Ost und West gleichermaßen und bietet ihnen eine Ideologie an, welche ihre trennenden Materialismen beantwortet.²²

Und die Antwort des Direktors eines „Institute of Buddhist Dialectics“ auf den Vorschlag, an seinem Institut auch Vorlesungen über westliche Philosophie anzubieten, lautete:

I can understand why you have come to India to study Buddhist philosophy. For our tradition is indeed deep and vast. But I frankly don't see what we have to learn from you. For Western philosophy is very superficial and addresses no important questions.²³

Natürlich wäre es interessant, zu wissen, auf Kenntnis welcher „Western philosophy“ dieses Urteil beruht, denn auch innerhalb „westlicher“ Philosophie könnte dasselbe Urteil von einer Richtung über eine andere gefällt werden. Doch ist das allgemeine Leitmotiv der hier ausgedrückten Kritik wohl, dass „westliche Philosophie“ nicht in erster Linie an „heilsrelevanten“ Fragen interessiert sei, und dies wiederum scheint für buddhistisches, aber auch für hinduistisches Denken ein wesentlicher Maßstab.

Es sind unterschiedliche Maßstäbe, die in den wenigen Beispielen angeführt wurden, um die jeweils eigene Tradition als die konkurrenzlos höchste zu kennzeichnen: der Umstand, dass der „harte Verstand“ zur Richtschnur diene, steht in Kontrast zur erprobten Weisheit der chinesischen Kultur, die unerreichte Höhe von „Erziehung, Gesellschaft und Kultur“, die der islamische Autor geltend macht, kontrastiert zur Frage „If Western philosophers don't think that philosophy can lead to liberation from cyclic existence, why do they do it?“²⁴ Ein Vergleich dieser jeweiligen

²¹ Li Shenzi: Globalisierung und chinesische Kultur. Trier: Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien 1997, S. 15. Ganz anders schätzt dies ein westlicher Autor ein: „Das Verhältnis der Chinesen zu ihren Nachbarn war stets geprägt von Abwehr und Verteidigung. Im Idealfall war China stark, und die Völker jenseits der Grenzen des eigenen Kulturraums waren tributpflichtig; im schlimmsten Fall wurde China vollständig unterworfen, rettete jedoch die eigene kulturelle Identität, indem es die Eroberer assimilierte. Das Weltbild, das sich auf Grund dieser Umstände entwickelte, fand seinen symbolischen Ausdruck in der Großen Mauer. Diesseits der Mauer befand sich das Reich der Mitte, ausserhalb, an der Peripherie, lebten die Tributvölker; und jenseits von diesen lagen die übrigen Länder, mit denen man nicht unmittelbar zu tun hatte. Abschottung, nicht Annäherung war das Grundprinzip der Überlebensstrategie – ein denkbar schlechter Humus für jegliches Völkerrecht.“ (Ludwig, Karl-Heinz: Konfuzius und das Zwölftafelgesetz. Über die Ursprünge chinesischen und westlichen Rechts. In: Neue Zürcher Zeitung, 2000 05 14/15, S. 53)

²² Sayid Mujtaba Musawi Lari: Westliche Zivilisation und Islam. Muslimische Kritik und Selbstkritik. Qom: Sayyed Mojtaba Musavi Lari Foundation of Islamic C.P.W. o.J., S. 78. „Ost und West“ beziehen sich hier auf die kapitalistische und die sozialistische Welt.

²³ The Ven. Gen Lobzang Gyatso, zit. nach: Jay L. Garfield: Temporality and Alterity: Dimensions of Hermeneutic Distance. http://www.smith.edu/philosophy/faculty/jgarfield/papers/ta_dhd_final.htm (Mai 2000)

²⁴ „A question asked by dozens of Tibetan colleagues and students“, sagt J.L. Garfield, ebd. Es gibt aber auch noch andere Maßstäbe. „Alle Barbaren“, heißt es im Vorwort eines 1814 gedruckten englisch-japanischen Wörterbuches, „haben nur zwei Laute, den der Zunge und den der Lippen, und da sie die drei andern Laute nicht haben – mit der Kehle, dem Gaumen und den Eckzähnen hervorgebracht – ist ihre Sprache schwer zu verstehen.“

Selbsteinschätzungen wäre hilfreich, nötig ist jedenfalls eine gewisse gegenseitige Kenntnis solcher Bewertungen und Maßstäbe.

Wenngleich inhaltlich Unterschiede vorliegen in Bezug auf die Frage, warum die je eigene Tradition als die höchste und letztgültige angesehen wird, so ist dies doch bei den drei Typen des expansiven, des integrativen und des multiplen Zentrismus eine formale Gemeinsamkeit. Wenden wir uns nun den Unterschieden der genannten Typen zu.

In okzidentaler Denktradition ist uns am ehesten der Typus eines *expansiven Zentrismus* vertraut. Für diesen Denktypus ist charakteristisch, dass die Überwindung der wahrgenommenen Alternativen durch eine aktive Beeinflussung und nur auf diese Weise zu erreichen sei. „Geht und lehrt alle Völker“ sagt Jesus zu seinen Jüngern²⁵ – und das sollte wohl so zu verstehen sein, dass nicht umgekehrt diese „Völker“ („pánta tà éthne“ im griechischen Text) in einem dialogischen Prozess ihre Vorstellungen einbrächten, sondern dass die „Lehre“ in diesem Hinausgehen unverändert bliebe. Diese Vorstellung ist auch in säkularisierten Vorstellungen von Aufklärung und Zivilisierung leitend geblieben.

Die Idee eines *integrativen Zentrismus* ist vor allem in chinesischen Traditionen aufzufinden, sowohl in der konfuzianischen, als auch im daoistischen Konzept des „Nicht-Eingreifens“. So gibt Mencius einem König auf dessen Frage, wie er es bewerkstelligen könnte, das Reich zu einigen, den Rat, nichts weiter zu tun, als Gerechtigkeit walten zu lassen und nicht zu töten (weder durch Krieg, noch durch Ausbeutung) – dann würden unwiderstehlich alle Menschen ihm zuströmen und von selbst hätte er die Weltherrschaft.²⁶ Auch wenn diese Utopie in der Zeit nach der Reichseinigung durch die Qin-Dynastie und der faktischen Einmauerung der Steuerzahler – denn die geschlossene Mauer im Norden des Reiches hat die Funktion, Abwanderung zu verhindern ebenso, wie sie den anderen Zweck verfolgt, Angriffe von außen abzuwehren – eher der anderen weicht, Fantasieländer im Irgendwo zu imaginieren oder auch den Rückzug in die enger werdende Naturwelt zu suchen²⁷, so bleibt doch grundlegend die Überzeugung leitend, dass die eigene Lebensform denjenigen anderer Völker überlegen sei und von diesen, auch wenn sie als Eroberer eine Zeitlang herrschen würden, unweigerlich angenommen werden würde.

Formal gesehen gehen beide erstgenannten Typen von dem Verständnis einer definitiv erfassten Wahrheit oder Gültigkeit aus. Eine für den ersten Typus charakteristische These in bezug auf „fremde“ Denkweisen besagt, dass es sich bei diesen um Vorformen oder Entwicklungsstufen der eigenen handelt – Denkformen also, die mit Hilfe der einen entwickelten Tradition explizierbar sind. Eine damit vergleichbare These des zweiten Typus würde besagen, dass jeder Vertreter einer fremden Denkform bei genügender Bekanntschaft mit der für allein gültig erachteten diese sich selbst aneignen wird. Beide Typen bestreiten, dass es das „Dilemma der Kulturalität“ überhaupt gibt. Dies verhält sich anders beim dritten und vierten Typus.

Unter der Voraussetzung eines *multiplen oder separativen Zentrismus* gibt es die Möglichkeit, dass eigene und fremde Denkformen oder Kulturen als gleichsam inselhaft neben einander bestehend angenommen werden. Sehr deutlich hat dieser Gedanke seinen Ausdruck bei Oswald Spengler gefunden, wenn er sagt: „Für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten. Für den Denker sind sie alle gültig oder keine.“²⁸ In der Kultur- und Philosophiegeschichte finden wir diese Idee aber auch dort, wo von einem grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschied

Selbstverständlich haben die Chinesen alle fünf Laute; unser Land, obwohl es nur klein ist, hat auch die fünf Laute, und dies beweist, daß es ein überlegenes Land ist.“ (G.L. Schwebell: Geburt des modernen Japan. Düsseldorf 1970, S. 78f; zit. nach Bitterli, Urs: Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: Beck 1976, S. 67)

²⁵ Evangelium nach Matthäus, 28,19-20

²⁶ Mencius I, 6: „...among the shepherds of men throughout the empire, there is not one who does not find pleasure in killing men. If there were one who did not find pleasure in killing men, all the people in the empire would look towards him with outstretched necks. Such being indeed the case, the people would flock to him, as water flows downwards with a rush, which no one can repress.“ (übers. J. Legge: The Four Books. Hong Kong: Culture Book 1980, S. 447f)

²⁷ Vgl. Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück. München: dtv 1974

²⁸ Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: dtv 1975, Bd.I, S. 34

zwischen „östlichem“ und „westlichem Denken“ die Rede ist: „... and never the twain shall meet.“ Was als „Ethnophilosophie“ benannt worden ist, kann ebenfalls unter diesen Typus von Zentrismus subsumiert werden. In kulturvergleichenden Ansätzen der Philosophie findet sich die Auffassung dann, wenn etwa von einer „anderen Logik“ einer „ganz anderen Hermeneutik“ o. ä. die Rede ist und das Feststellen bzw. Festhalten der behaupteten Differenz zum Hauptzweck zu werden scheint. Für das Philosophieren wäre eine solche Auffassung in ihren Konsequenzen fatal, denn sie fordert streng genommen einen Verzicht auf Argumentation und sieht als erreichbares Ziel höchstens ein „Verstehen“ oder „Tolerieren“ der Andern in dem Sinn, dass deren Ideen und Wertvorstellungen zwar nicht akzeptiert werden, dass darüber aber auch kein inhaltlich argumentierender Dialog als notwendig oder möglich erachtet wird.²⁹

Viel spricht dafür, die realen Differenzen zwischen kulturell tradierten Denkweisen so zu sehen, wie sie mit dem vierten Typus angesprochen sind. Dabei scheint mir der von Holenstein betonte Sachverhalt am wichtigsten, dass „die menschliche Fähigkeit zum Perspektivenwechsel“ ebenso intra- wie interkulturell zu Verständigung und Kommunikation entscheidend³⁰ ist. Wenn wir dabei immer noch von einem „Zentrismus“, wengleich von einem „tentativen“ und möglicherweise „transitorischen“ sprechen, so deshalb, weil der „Perspektivenwechsel“, wenn er für das Philosophieren von Bedeutung sein soll, nicht willkürlich oder einer bloßen Mode folgend, sondern nur aus argumentierbaren Gründen geschieht. Der oder die einzelne, wer immer argumentiert und möglicherweise aufgrund von Argumenten oder Einsichten zu einem anderen Denken übergeht, ist das jeweils verantwortliche „Zentrum“. Und: er oder sie macht sowohl das Beibehalten wie das Ändern von Urteilen von nichts anderem abhängig als von eigener Einsicht. Unter solchen Voraussetzungen zu philosophieren, erfordert Verfahrensweisen, die als „Polyloge“ zu bezeichnen sind, sofern sie jederzeit von mehreren Perspektiven ausgehen können.

Philosophie als Disziplin, gesehen nach Mustern der (europäischen oder europäisch orientierten) Philosophiegeschichtsschreibung, wird oft ausschließlich als okzidentales Phänomen verstanden. Diese Einschätzung beschränkt sich keineswegs auf die ehemaligen Regionen der okzidentalen Kultur, sondern findet sich weltweit. In der gegenwärtigen Situation der Menschheit, in der die Kommunikation zwischen Völkern im Weltmaßstab nicht nur möglich, sondern notwendig wird, ist dies jedoch als eine unbefragte Voraussetzung anachronistisch. Neue Wege gegenseitigen Verstehens und gegenseitigen Überzeugens auf der Grundlage epistemischer Gleichrangigkeit sind zu entwickeln und zu praktizieren. Darauf beruht die Idee des *Polylogs*.

Nehmen wir an, es gebe nach gegenseitiger Information in einer Sachfrage der Philosophie die relevanten und miteinander nicht vereinbaren Positionen A, B, C und D. Es könnte sich beispielsweise um solche Fragen wie die Begründbarkeit von Menschenrechten, die Gültigkeit von Normen, die Argumentierbarkeit ontologischer Voraussetzungen o.ä. handeln. Derartig differente Positionen können intra- wie interkulturell feststellbar sein. Nehmen wir ferner an, es bestehe ein gemeinsames Interesse an der Klärung solcher Fragen. Zwischen VertreterInnen solcher differenter Positionen werden Prozesse in Gang kommen, die zum Ziel haben, eine der bisher vertretenen oder auch eine neu zu entwickelnde Position zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Derartige Prozesse können logisch als einseitige oder gegenseitige Beeinflussung gedacht werden. Von gegenseitiger Beeinflussung, die zu dem angegebenen Ziel führen kann, sprechen wir dann, wenn beide oder alle Seiten aktiv an der Herausbildung des Neuen beteiligt sind; bei einseitigen Beeinflussungen ist dies nicht der Fall. Unter dieser Annahme sehen wir, dass Beeinflussungsprozesse von dreierlei Art sein können, die mit den Wörtern „verführen“, „überreden“ und „überzeugen“ zu bezeichnen sind, wovon nur der letzte Ausdruck ein derartiges Verfahren der Änderung von Urteilen meint, in dem alle am Verfahren beteiligten PartnerInnen bereit sind, ihre bisherigen Urteile in einer solchen Weise zu ändern, dass der ganze Prozess als „philosophisch“ bezeichnet zu werden verdient, insofern Auffassungen ausschließlich nach Maßgabe eigener Einsicht entweder aufrechterhalten oder aber geändert werden. Die beiden erstgenannten sind einseitig, ihr Ergebnis ist nicht durch Urteilsleistungen der AdressatInnen

²⁹ Vgl. dazu meinen Beitrag: Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge? In: Schneider, Notker, et al. (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 317-325

³⁰ Vgl. Holenstein, Elmar: Intra- und interkulturelle Hermeneutik. In: ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 257

eines Arguments mit bestimmt. Die Urteilsänderung aufgrund von Verführung oder Manipulation erfordert nicht einmal Zustimmung, diejenige aufgrund von Überredung erfordert zwar Zustimmung, nicht aber eigene Einsicht.³¹

Wir können nun schematisch folgende Modelle von Beeinflussungsprozessen im genannten Fall des Bestehens von vier differenten Urteilen in einer Sachfrage der Philosophie unterscheiden:

(a) Einseitig zentraler Einfluss: Monolog

Unter der Annahme, dass die Tradition „A“ allen von ihr differierenden endgültig oder eindeutig überlegen ist, wird deren Verhältnis zu diesen anderen so gedacht, dass Beeinflussungen mit dem Ziel der Angleichung an A in Richtung auf B, C und D ausgehen, dass von diesen jedoch keinerlei relevante Rückwirkungen auf A erfolgen.

In diesem denkmöglichen Fall gibt es keine Dialoge und natürlich auch keinen Polylog zwischen A, B, C und D. Jede Tradition mit Ausnahme von A wird als „barbarisch“ eingestuft, d.h. sie muss verändert, letztlich beseitigt und überwunden werden. Ziel ist also die Ausweitung der Tradition A und das Verschwinden von B, C und D. Im kulturtheoretischen Diskurs kann dies mit Ausdrücken wie „Zivilisierung“, „Verwestlichung“, „Kulturimperialismus“, auch „Eurozentrismus“ oder „Akkulturation“ bezeichnet werden. B, C und D können einander ignorieren.

(b) Gegenseitiger teilweiser Einfluss: die Stufe der Dialoge

In der Realität kommt es beim Aufeinandertreffen von A, B, C und D auch dann zu Dialogen und gegenseitigen Beeinflussungen, wenn sie aufgrund von traditioneller Selbsteinschätzung theoretisch wegen der selbstverständlichen Überlegenheit der je eigenen Tradition gar nicht als notwendig oder, weil eine unüberschreitbare Verstehensgrenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden gedacht wird, streng genommen als nicht möglich erachtet werden.

Solche Verfahren können wir als Prozesse einer selektiven Akkulturation verstehen. Für A sind einige andere Traditionen auf dieser Stufe nicht mehr „barbarisch“, sondern „exotisch“, und dasselbe gilt für B, C und D, jedoch nicht vollständig. Komparative Philosophie ist hier zunehmend etabliert.

(c) Gegenseitig vollständiger Einfluss: die Stufe des Polylogs

Für jede Tradition ist jede andere „exotisch“ in dem Sinn, dass jede für jede andere fremd ist und keine von ihnen außer Frage steht: darin liegt die konsequente Form des Polylogs und einer interkulturellen Philosophie.

In der menschlichen Wirklichkeit existiert diese Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe, lediglich als programmatische oder praxis-regulierende Idee; dasselbe trifft allerdings ebenso für die erstgenannte Vorstellung eines einseitig zentralen Einflusses zu. Wenn also die Wirklichkeit sich stets als eine mehr oder weniger vielseitige Form der zweiten Stufe beschreiben lässt, so ist doch zu fragen, nach welchem der beiden Extreme hin eine Orientierung begründet werden kann. Das heißt: es ist nach der Argumentierbarkeit, also nach den logischen Voraussetzungen oder Vorannahmen des Modells eines nur einseitigen Einflusses bzw. desjenigen eines Polylogs zu fragen. In theoretischer Hinsicht scheint mir diese Frage unschwer zu beantworten: solange die Möglichkeit relevanter, jedoch divergierender Traditionen hinsichtlich philosophischer Sachfragen besteht, ist das erste Modell einer bloß einseitigen Beeinflussung nicht zu rechtfertigen, das Modell des Polylogs jedoch sehr wohl.

³¹ Vgl. zur Unterscheidung der drei Beeinflussungsprozesse „Überzeugen, Überreden, Verführen“ meinen Aufsatz „Du sollst argumentieren – zur Ethik der Argumentation“ in: Helmuth Vetter und Michael Potacs (Hg.): Beiträge zur juristischen Hermeneutik. Wien: Literas 1990, S. 106-114