

**FRANZ MARTIN WIMMER**

**SKRIPTUM ZUR VORLESUNG:**

***INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE:  
PROBLEME UND ANSÄTZE***

**2. überarb. und erweiterte Auflage**

**Wien 2000**

**MitautorIn:**

**MARTIN AMERBAUER**

**TINA CLAUDIA CHINI**

## Inhalt

<b>Vorwort.....</b>	<b>4</b>
<b>I THEMEN: PHILOSOPHIE, PHILOSOPHIEGESCHICHTE, KULTURBEGRIFF.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Zum Begriff von Philosophie.....</b>	<b>8</b>
1.1 Wege zur Klärung?.....	8
1.2 Definitionsvorschlag.....	9
<b>2. Zum Begriff von Philosophiegeschichte.....</b>	<b>14</b>
2.1 Thesen zur Philosophiehistorie als Wissenschaft.....	14
2.1.1 Philosophiehistorie beschreibt/erklärt Vergangenes.....	14
2.1.2 Philosophiehistorie beruht auf empirischen Daten.....	14
2.1.3 Philosophiehistorie beschreibt Produkte menschlichen Denkens.....	16
2.1.4 Philosophiehistorie behandelt ontologische, erkenntnistheoretische und normtheoretische Auffassungen.....	18
2.1.5 Klassifikationen, Terminologien und Periodisierungen der Philosophiehistorie sollten möglichst kulturübergreifend sein.....	18
2.2 Formalobjekt, Darstellungsform und Funktion von Philosophiehistorie.....	23
2.2.1 Bibliographie, Doxographie, Biographie, Problem- und Institutionengeschichte.....	23
2.2.2 Chronologie, Entwicklungsgeschichte, kanonische und systematische Darstellung.....	28
2.2.3 Funktionen: Traditionsbildung, Heuristik, Wissenschaftspolitik, Wertorientierung.....	30
2.3 Geschichtsschreibung von Philosophie in interkultureller Sicht.....	31
2.4 Literaturbeispiele zu kulturvergleichenden Philosophiegeschichten.....	45
2.5 Exkurs zu Phänomenologie und Marxismus.....	48
<b>3. Zum Begriff von Kultur.....</b>	<b>51</b>
3.1 Globalkultur versus Regionalkulturen?.....	52
3.2 Sprachlichkeit und Kulturalität.....	55
3.3 Typen von Kulturzentrismen.....	60
3.4 Perspektivität kultureller Identitäten.....	70
3.4.1 Retrospektive Identität: Der Ursprung einst oder Traditionalismus.....	71
3.4.2 Prospektive Identität: der Ursprung jetzt oder Utopismus.....	73
3.4.3 Momentive Identität: Evolution.....	77
3.4.4 Pluripolare Identität: Tourismus.....	81
3.4.5 Repetitive Identität: Wiederkehr.....	87
3.5 Bezug der Identitätsperspektiven zum Philosophieren.....	89
<b>II ANSÄTZE: KOMPARATISTIK UND INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE.....</b>	<b>92</b>
<b>4. Komparative Philosophie.....</b>	<b>93</b>
4.1 Methodische Schritte zur komparativen Philosophie.....	94
4.2 Kritische Einwände gegen komparative Philosophie.....	97

4.3 Argumente für komparative Philosophie.....	102
4.4 Vertreter komparativer Philosophie.....	103
4.5 Exkurs: „Weltphilosophie“.....	104
4.6 Exkurs: „Ethnophilosophie“.....	106
<b>5. Interkulturelle Philosophie.....</b>	<b>116</b>
5.1 Ansätze zur interkulturellen Philosophie.....	117
5.2 Methoden interkultureller Philosophie.....	123
5.2.1 Das Polylog-Konzept.....	127
Gerechtigkeit und Kulturkonflikt: die Beispiele Julián Tzul und Billy Taylor.....	135
5.2.2 Verführen, Überreden oder Überzeugen?.....	139
a) Notwendige Bedingungen für den Überzeugungsinhalt.....	141
b) Notwendige Bedingungen für den/die ÜberzeugungsadressatIn.....	144
c) Notwendige Bedingungen für den/die ÜberzeugungsautorIn.....	145
5.2.3 Das Beispiel der Menschenrechte.....	146
Beispiel 1: Religionsfreiheit.....	151
Beispiel 2: Menschenrechtsdebatten im Islam.....	156
5.2.4 Holensteins „Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“.....	163
5.3 Kritische Einwände gegen interkulturelle Philosophie.....	171
5.4 Argumente für interkulturelle Philosophie.....	175
5.5 Vertreter der interkulturellen Philosophie.....	176
<b>6. Zusammenfassung und Ausblick.....</b>	<b>178</b>

**VORWORT**

Das vorliegende Skriptum geht auf einen Text von Martin Amerbauer (Salzburg) zurück, in dem er den Versuch unternahm, die Themen rund um das Projekt einer „interkulturell orientierten Philosophie“ zu sichten, wobei er zahlreiche Literaturhinweise einarbeitete, die so in keiner bisherigen Darstellung aufgeschienen waren. Zeitlich fiel dies gerade zusammen mit dem Beginn der Vorlesung zu Problemen und Ansätzen interkultureller Philosophie im WS 1999/00 in Wien. Tina Chini (Wien, dzt. Montreal) erklärte sich bereit, Amerbauers Text zu redigieren und in einigen wichtigen Punkten so zu ergänzen, dass er als Skriptum für diese Vorlesung verwendet werden könnte. Da weder Amerbauer noch Chini aufgrund ihrer sonstigen Verpflichtungen in der Lage waren, die Vorlesung regelmäßig zu besuchen, erfolgte eine nochmalige Überarbeitung durch mich mit zahlreichen Korrekturen und Ergänzungen durch Benedikt Wallner und Daniel Werner.

In der vorliegenden Form gibt der Text zwar nicht genau den Aufbau der entsprechenden Vorlesung, wohl aber deren Thematik wieder und kann somit zur Prüfungsgrundlage dienen. Die in der Vorlesung im Wintersemester behandelten Themen sind enthalten, darüber hinaus ein Abschnitt über komparative Philosophie sowie über einige Theorieansätze, die nicht in der Lehrveranstaltung besprochen wurden.

Wenn die „wir“-Form verwendet wird, so handelt es sich um Formulierungen von Amerbauer und Chini, die „ich“-Form hingegen stammt aus früheren Texten von mir, die hier eingefügt wurden. In den Überschriften der einzelnen Abschnitte ist angegeben, von wem diese in der Hauptsache verfasst wurden.

Die zwischen einzelnen Abschnitten teilweise differierenden Schreibweisen (alte und neue deutsche Rechtschreibung) wurden vorläufig beibehalten, um die zeitgerechte Ausgabe des Skriptums nicht zu verzögern.

Wien, im Jänner 2000

Franz M. Wimmer

Zur 2. Auflage:

Die vorliegende zweite Auflage ist in allen Abschnitten überarbeitet und in einigen neu geschrieben worden. Da diese Überarbeitungen durch mich selbst erfolgten, werden die unterschiedlichen AutorInnen nicht mehr weiter in den Kapitelüberschriften angeführt. Jedoch möchte ich betonen, dass insbesondere der Abschnitt über komparative Philosophie ursprünglich ganz auf Martin Amerbauer zurückgeht und dass die ganze Anlage des Skriptums auf dem Konzept beruht, das er und Tina Chini im WS 1999/00 ausgearbeitet haben.

Wien, im Juli 2000

Franz. M. Wimmer

## **I Themen: Philosophie, Philosophiegeschichte, Kulturbegriff**

Bevor wir uns den Begriffen von „Philosophie“, „Philosophiegeschichte“ und „Kultur“ zuwenden, sind ein paar Bemerkungen zur spezifischen Thematik dieses Skriptums angebracht. Mit Ausdrücken wie „interkulturelle Philosophie“ oder „interkulturell orientiertes Philosophieren“ werden seit einiger Zeit bestimmte Projekte innerhalb der akademischen Philosophie bezeichnet, die darauf abzielen, kulturell differente Denktraditionen in systematischer Absicht mit einander in ein Gespräch zu bringen. Diese Wortfügungen als solche kommen in deutschsprachigen Veröffentlichungen etwa seit Anfang der 90er Jahre<sup>1</sup> vor, im Englischen und in anderen Sprachen etwas später. Die Einführung beispielsweise eines Kanji-Ausdrucks für „Interkulturalität“ im Japanischen scheint noch umstritten. Gelegentlich werden Ausdrücke wie „interkulturelle Philosophie“ oder „Interkulturalität“ in unüberlegter Weise (weil sie „modischer“ klingen?) bereits dann verwendet, wo in irgendeiner Form von nicht-europäischer Philosophie gehandelt wird und man besser bei eingeführten Termini wie „komparative Philosophie“ bleiben sollte. „Interkulturelle Philosophie“, wie ich sie verstehe, stützt sich zwar unter anderem auf historisch-vergleichende Studien der Philosophien verschiedener Kulturtraditionen, fällt aber nicht damit zusammen, sofern sie darauf abzielt, systematische Sachfragen zu klären. Alle drei Wortbestandteile sind hier also von Bedeutung: es handelt sich um „Philosophie“, also um Begriffsklärungen, die Analyse von Grundproblemen usw, die im Bewusstsein „kulturell“ differierender Prägungen des Denkens betrieben wird und dazu die gegenseitige („inter-“) Kritik und Anregung möglichst vieler unterschiedlicher Traditionen zu aktivieren sucht.

Die Thematik der „Interkulturalität“ in Absetzung von „Multikulturalismus“ ist zunächst nicht in der Philosophie, sondern in anderen Disziplinen – der Kommunikationsforschung, aber auch der Geographie, der Germanistik<sup>2</sup> u. a. – reflektiert worden. Bis heute gibt es Studiengänge etwa zu „interkultureller Kommunikation“ o. ä., die zwar interdisziplinär angelegt sind, wobei aber Philosophie keine Rolle spielt. Andererseits ist es eher die Regel als

---

<sup>1</sup> Ich verwende diesen Ausdruck seit dem aus der Habilitationsschrift entstandenen Band „Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte“, Wien: Passagen 1990.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Wierlacher, Alois: Zu Entwicklungsgeschichte und Systematik interkultureller Germanistik (1984-1994) In: ders. (Hg.): Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. München: iudicium 1994, S. 37-56

die Ausnahme, dass in universitären Studienplänen des Faches Philosophie die Perspektive der Interkulturalität gänzlich fehlt.

Ist von „interkultureller Philosophie“ die Rede oder auch von „Philosophie in interkultureller Orientierung“, so sollte es selbstverständlich sein, dass es sich dabei um „Philosophie“ handelt, wenngleich mit dem Adjektiv bzw. der adjektivischen Wendung eine bestimmte, nicht einfach selbstverständliche Qualifizierung ausgesprochen wird. Dieses Skriptum behandelt also im wesentlichen einen philosophischen Ansatz, es behandelt somit nicht Interkulturalität im allgemeinen und auch nicht außerphilosophische (etwa: religiöse, künstlerische, soziale) Fragestellungen, in denen ebenfalls kulturelle Differenzen eine Rolle spielen mögen – darüber wird hier nichts gesagt.

Ob PhilosophInnen in einer aktiven und gegenseitig fruchtbaren Begegnung der Kulturen etwas beizutragen haben, ist eine Frage. Eine andere Frage ist es, ob Philosophie überhaupt möglich ist, wenn sie die Tatsache ignoriert, dass jedes Denken und jeder Ausdruck des Denkens nur mit den Mitteln eines kulturell in bestimmter Weise geprägten Systems stattfinden kann. Es ist eine für jeden Argumentierenden ärgerliche Tatsache, dass es nicht *eine* und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und dass jede davon kultürlich ist, keine darunter natürlich. Interkulturell orientiertes Philosophieren will diesen Sachverhalt bewusst machen, um daraus für beides Gewinn zu ziehen: für die Philosophie, indem zentristische Vorurteile kritisiert und neue Gesichtspunkte eingebracht werden; für den Umgang mit kulturellen Differenzen, indem gegenseitige Verständigung auf grundlegender Ebene angestrebt wird, indem aber darüber hinausgehend auch Verfahren entwickelt und Prozesse eingeleitet werden, die in gegenseitigem Überzeugen bestehen – wäre letzteres unmöglich, so hätten wir es mit letztlich unverbindlicher Beschäftigung mit geistigen Hinterlassenschaften zu tun, die im günstigsten Fall noch als Befassung mit Philosophiegeschichte durchgehen könnte, das Philosophieren hätten wir dabei jedoch nicht mehr im Sinn. Dies ist auch der Grund, warum in diesem Skriptum nicht über außereuropäische – oder okzidentale – Geschichte der Philosophie gesprochen wird. Eine möglichst umfassende Kenntnis der wesentlichen Errungenschaften des Philosophierens in der Menschheitsgeschichte ist zwar sehr wünschenswert, ist jedoch beim heutigen Stand der Literatur gar nicht leicht zu erwerben, da sie, wenn sie zugleich gründlich (also mit

differenzierter Kenntnis von Problemsichten und Thesen, nicht nur von Namen und Daten), wohlinformiert (also auf zuverlässige Darstellungen gestützt) und einigermaßen umfassend (also zumindest die wichtigsten derjenigen Denktraditionen, die in heutigen Gesellschaften einflussreich sind, betreffend) sein will, eine intensive Beschäftigung mit der einschlägigen Literatur mehrerer Spezialdisziplinen (noch dazu in mehr als einer europäischen Sprache) erfordert, wofür es leider noch keine ausgereiften Lernmaterialien gibt, zumindest nicht in deutscher Sprache.

Wir befassen uns in diesem Skriptum also nicht mit der *Geschichte* oder den *Geschichten* des philosophischen Denkens, weder mit europäischen noch mit nicht-europäischen. Von der *Geschichtsschreibung* der Philosophie hingegen muss im Rahmen dieses Skriptums sehr wohl die Rede sein, denn diese bildet einen Bereich oder ein „Fach“ der philosophischen Disziplin, der einerseits zuweilen sogar das Übergewicht über andere „Fächer“ (wie: Logik, Ethik, Erkenntnistheorie etc.) erlangt, der andererseits aber in einem hohen Maß eurozentrisch orientiert ist. Ich kann dazu immer noch aus dem Vorwort zu einem Sammelband zitieren, den ich 1988 herausgegeben habe:

*Im allgemeinen weisen Werke, deren Titel ihren Gegenstand nicht schon ausdrücklich auf die Geschichte der abendländischen (westlichen, europäischen etc.) Philosophie einschränken, also jene Werke, die großzügig als Darstellungen der Geschichte der Philosophie (z.B. der Gegenwart, oder der Logik, der Ethik etc.) deklariert sind, dann tatsächlich wenig, und häufig nichts von dem auf, was außerhalb der europäischen Kulturtradition (die hierzu oft als einheitlicher fingiert wird, als sie ist) auf diesem speziellen Gebiet produziert worden wäre oder wird.<sup>3</sup>*

Aber es geht nicht nur um die Geschichte oder die Geschichten des Philosophierens, weshalb wir uns jetzt dem Begriff von Philosophie zuwenden.

---

<sup>3</sup> Aus dem Vorwort zu: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen 1988, S. 12

## 1. ZUM BEGRIFF VON PHILOSOPHIE

### 1.1 Wege zur Klärung?

Wie können wir klären, was wir unter „Philosophie“ zu Recht verstehen sollen? Ein einfacher Weg läge darin: *Nennen wir all das und nur das „Philosophie“, was unter dieser Bezeichnung an Universitäten derzeit unterrichtet wird.* – Das wäre aber leider nur dem Wortlaut, nicht der Sache nach einfach, denn darunter fällt Unvereinbares, Widersprüchliches, und zwar auch dann, wenn wir nur die Universitäten eines einzigen Landes zur selben Zeit vergleichen, aber erst recht, wenn wir unterschiedliche Epochen ansehen. Obwohl es sich also um eine sicher unbrauchbare Regel handelt, wenn wir uns den Begriff der „Philosophie“ klarmachen wollen, so entspricht faktisch die Situation von Studierenden häufig weitgehend dieser zweifelhaften Regel.

Ein zweiter Weg läge darin, dass *man sich auf bestimmte Traditionen stützt.* Am auffallendsten ist das dann, wenn Eigennamen eine Richtung der Philosophie bezeichnen – wie z.B. Platonismus, Aristotelismus, Konfuzianismus, Thomismus, Kantianismus, Hegelianismus, Marxismus etc. Der springende Punkt bei einer derartigen Zuordnung liegt darin, dass die jeweils eigene Option als die eigentlich einzig richtige angesehen wird. Das hat für einen historischen Vergleich dann den Nachteil, dass alle anderen Richtungen entweder als Vorstufen oder als Abirrungen qualifiziert werden müssen. Es hat aber den Vorteil, dass jeweils ein verhältnismäßig einheitliches und entwickeltes begriffliches und terminologisches System zur Behandlung aller Probleme zur Verfügung steht. Der entscheidende Nachteil dieser Option liegt jedoch darin, dass in jedem Fall ein außer Frage stehender Kanon von Problemen und Begriffen angenommen werden muss, ohne dass doch irgendeiner der traditionellen Kanones jemals außer Frage gestanden wäre.

Ein dritter Weg wäre es daher, *formale oder methodologische Kriterien zur Abgrenzung von Philosophie und Nicht-Philosophie* anzulegen. In der akademischen Praxis scheint ein solches formales Kriterium etwa darin zu liegen, dass bestimmte Formen gedanklicher Äußerung nicht akzeptabel sind, wenn etwas als „Philosophie“ gelten soll. Beispielsweise sind ein Lied, ein allegorisches Bild, eine architektonische Struktur für gewöhnlich keine Kandidaten für die Kategorie „philosophische Werke“, hingegen können Textinterpretationen dann darunter



fallen, wenn die Verfasser der interpretierten Texte ihrerseits als Philosophen anerkannt sind. Im allgemeinen ist die Voraussetzung unwidersprochen, dass ein „philosophisches Werk“ jedenfalls etwas Schriftliches sein müsse. Wie die Diskussion Platons über die Rolle des Schreibens beim Philosophieren, oder auch der Streit um die sogenannte Ethnophilosophie unter afrikanischen Philosophen der Gegenwart zeigen, ist diese Voraussetzung nur scheinbar unbezweifelt.

Viertens ließe sich philosophisches von nichtphilosophischem Denken auch noch *auf eine kulturtheoretische oder rassistische Weise unterscheiden*. Man könnte etwa sagen (und hat das auch gesagt): „Philosophie“ im eigentlichen (oder „strengen“) Sinn des Wortes sei die Errungenschaft (oder auch: das „Geschick“) einer einzigen Kultur (der „abendländischen“) oder einer einzigen „Rasse“ (der „arischen“).<sup>4</sup> Ob dies dann als Bürde (wie von Heidegger), als wertneutrales Merkmal (wie von Rorty) oder als Vorzug (wie von den meisten Rassentheoretikern und Eurozentrikern) angesehen wird, macht wenig Unterschied für die jeweils anderen, die damit jedenfalls aus der Philosophie hinauskomplimentiert sind, was immer sie denken mögen.

Keiner der vier genannten Wege orientiert sich in der Bestimmung des Begriffes der Philosophie an einer Sachfrage: der erste am Stand von Bildungsinstitutionen, der zweite an einer Art von heiligen Büchern, der dritte an der Form von Äußerungen und der vierte an der Zugehörigkeit von Individuen zu bestimmten Kollektiven. Könnte man denn aber auch nach Sachfragen abgrenzen? Gibt es Fragen, die nur die „Philosophie“, wenn überhaupt eine Disziplin, behandeln und vielleicht lösen kann?

## 1.2 Definitionsvorschlag

Eine mögliche Fassung des Begriffes der Philosophie besteht darin, Philosophie durch ihre Teilgebiete zu charakterisieren. Teilgebiete sind gekennzeichnet durch Fragen und Probleme, die in dem jeweiligen Gebiet behandelt werden. Diese Art der Einteilung der Philosophie und

---

<sup>4</sup> Dies ist keine Übertreibung. „Erst allmählich wird klar, daß die P.(=Philosophie) eine schöpferische Leistung bes. des nordisch-arischen Geistes ist.“ (Schondorff, Joachim [Bearb.]: Philosophisches Wörterbuch. 10. Auflage. Stuttgart: Kröner 1943, S. 444

eine weitere zusätzliche Differenzierung (und damit Wertung) in Kernbereiche und periphere Bereiche reflektiert jedoch bereits einen bestimmten eigenen philosophischen Standpunkt.<sup>5</sup>

Nehmen wir an, um die Möglichkeit des Bestimmens des Philosophiebegriffs an einer Sachfrage zu zeigen, die folgende Frage sei von dieser Art: „Was ist Wahrheit?“ Um eine im Deutschen mögliche sprachliche Fixierung auf das Substantiv – und damit vielleicht auf eine Art von „Substanz“ – zu vermeiden, formulieren wir so: „Was muss der Fall sein, damit ein wahrer Satz vorliegt?“ Es geht um den *Begriff* wahrer Sätze, nicht um die *Kriterien*, aufgrund derer wir feststellen können, ob ein bestimmter Satz wahr ist oder nicht.

Wir werden ausschließen können, dass etwa eine empirische Wissenschaft diese Frage mit ihren eigenen Mitteln zu beantworten sucht. Wenn es empirisches Wissen in dem Sinn gibt, dass wahre Sätze gewusst werden, so sagt uns das doch nichts über die *Bedeutung* von „wahr“ in der Aussage: *Dieser Satz ist wahr*. Ob nun die eine, die andere oder gar keine der bisher in dieser Frage von PhilosophInnen vorgeschlagenen Antworten – nennen wir sie die Adäquationstheorie, die Kohärenztheorie, die Konsenstheorie usf. – eine befriedigende Antwort auf die Frage ist, braucht uns zunächst nicht zu bekümmern.

Zur definitiven Abgrenzung können wir diese Frage immerhin verwenden, indem wir sagen: Philosophie sucht Antworten auf (zumindest eine) Grundfrage(n), welche das *Verhältnis von Denken und dessen Gegenständen* betrifft (betreffen). Nennen wir diese Gegenstände in ihrer Gesamtheit wirklich, so wäre daher das *Suchen nach der Erkennbarkeit der Wirklichkeit (und die Ergebnisse dieser Suche)* ein Fall von Philosophie, wo immer und in welcher Form immer es auftritt.

Ein anderer Vorschlag, eine Grundfrage der Philosophie zu formulieren, stammt von Friedrich Engels, wobei er sagt, es handle sich um *die* Grundfrage schlechthin. Ich greife von seinen mehrfachen Formulierungen diese heraus: „Was ist primär, die Materie oder der Geist?“ Zwar scheint auch diese Frage unlösbar zu sein, doch taucht sie tatsächlich immer wieder in den verschiedenen Kulturen auf. Was darin zum Ausdruck kommt, ist das *Suchen nach der*

---

<sup>5</sup> Dass auch unter zeitgenössischen westlichen PhilosophInnen hinsichtlich dessen, was als Gegenstand, Methoden und Aufgaben der Philosophie gelten kann, also in Bezug auf ihr Selbstverständnis von Philosophie, keineswegs Konsens herrscht, belegt z.B. der Sammelband Salamun, Kurt (Hg.): Was ist Philosophie? Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis. 3. Auflage Tübingen 1992.

*Grundstruktur (eines Bereiches) der Wirklichkeit*, das wir mithin ebenfalls als Philosophie bezeichnen können.

Immanuel Kant, der in einer klassischen Stelle<sup>6</sup> seine Grundfragen knapp formuliert, hat der zweiten seiner Fragen viel Aufmerksamkeit gewidmet: *Was soll ich tun?* Das ist die Frage nach der Begründbarkeit von Normen, wobei uns auch hier wieder nicht zu interessieren braucht, ob der kantische oder ein anderer Lösungsvorschlag völlig überzeugend ist. Allgemein können wir sagen: die *Suche bzw. die Ergebnisse der Suche nach der Begründbarkeit von Normen* ist Philosophie.

Ich gehe im folgenden von diesem problemorientierten Zugang aus und lege als Kernbereiche des Philosophierens die Disziplinen *Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik* (und ihre modernen Weiterentwicklungen wie Philosophie des Geistes, Wissenschaftstheorie, Angewandte Ethik etc.) zugrunde. Es ist damit auch der materiale Gegenstand von Philosophiegeschichte inhaltlich abgegrenzt: alle Gegenstände der Philosophiegeschichte sind Sachverhalte, in denen Auffassungen über die *Grundstruktur der Wirklichkeit und/oder über deren Erkennbarkeit und/oder über Werte oder Normen* zum Ausdruck kommen.

Philosophie könnte somit als Produktion und Kritik von Theorien, die bestimmte Bereiche des Denkens zum Gegenstand haben, definiert werden. Es handelt sich nach diesem Vorschlag um folgende Grundbereiche:

1. Seinstheorie: Gegenstand ist die Grundstruktur der Wirklichkeit.
2. Erkenntnistheorie: Gegenstand ist die Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Kriterien für wahr und falsch, für Wissen und Glauben werden festgelegt.
3. Normentheorie: Gegenstand sind Normen oder Soll-Sätze (in Ethik, Ästhetik, Wertlehre) und deren Begründbarkeit.

Gerade wenn wir kulturelle Prägungen und Bedingtheiten des Denkens in verschiedenen Kulturen berücksichtigen wollen, werden wir notgedrungen auf unterschiedliche Weltbilder,

---

<sup>6</sup> „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als auch das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:  
1. Was kann ich wissen?  
2. Was soll ich tun?  
3. Was darf ich hoffen?“  
(KrV/B 522)

Wertordnungen und Denkformen stoßen, wie sie beispielsweise in Mythen, Religionen, Bräuchen oder Institutionen zum Ausdruck kommen. Ob wir deren Gehalt dann zu unserem eigenen Begriff des Philosophischen zählen oder nicht, werden wir jeweils selbst entscheiden müssen. Dies wiederum ist nur möglich, wenn wir einen methodisch reflektierten Begriff dessen haben, was dazu zu rechnen ist und was nicht. Auch hier gehe ich von einem in der okzidentalen Philosophie entwickelten Selbstverständnis aus und schlage vor, unter Philosophie solche denkerischen Projekte zu verstehen, die ohne Berufung auf bloße Tradition, auf religiösen Glauben oder auf eine andere über der menschlichen Vernunft angesetzte Autorität ihre Fragen zu klären versuchen.

Man kann gelegentlich hören, Philosophie sei nicht fähig, Orientierung zu leisten – im Unterschied zu Religion. Das ist erklärlich, aber unsinnig; es trifft höchstens dann zu, wenn Philosophie missverstanden wird als bloß historisierende Vermittlung eines unverbindlichen Bildungsguts. Tatsächlich zielt Philosophieren stets auf methodische, intersubjektiv nachvollziehbare Argumentation ab. Es zielt damit auf Orientierung des Denkens, aber es begründet sich im Unterschied zu religiöser Argumentation in keinem Schritt aus heiligen Büchern oder anderen Autoritäten, die als über der menschlichen Vernunft stehend angesetzt würden. Die Regeln für philosophische Argumentation sind zwar nicht unabhängig von Prägungen innerhalb der jeweiligen Sprache und Kultur, wozu auch religiös vermittelte Denkweisen zählen, aber sie müssen über deren Grenzen hinweg intelligibel gemacht werden können.

Es ist natürlich eine strittige Frage, wie sehr ein solcher Vorbegriff von Philosophie von okzidentalen Voraussetzungen her geprägt und aus diesem Grund überhaupt tauglich ist, einem interkulturell orientierten Philosophieren zugrunde gelegt zu werden. Diese Frage ist ernstzunehmen. Doch sollte, wer sie als Einwand gegen die Definition eines Vorbegriffs versteht, sich darüber im klaren sein, dass ein solcher Einwand nur sinnvoll ist, wenn zugleich ein anderer Vorbegriff von Philosophie, also eine Alternative formuliert wird, weil es ohne einen möglichst klaren Begriff von Philosophie überhaupt unmöglich ist, philosophisches Denken wahrzunehmen und von nichtphilosophischem Denken zu unterscheiden; dass es ohne einen solchen Begriff auch unmöglich wäre, philosophisches Denken aus der Tradition anderer Kulturen wahrzunehmen, liegt auf der Hand. Es ist daher nicht nur berechtigt, sondern

unumgänglich, vom je eigenen, auch in eigener Tradition gebildeten Vorbegriff des Philosophierens auszugehen.

Der problemorientierte Zugang zur Philosophie mag bereits eurozentriert bzw. allzu westlich geprägt erscheinen, doch scheint gerade dieser Zugang auch für eine interkulturelle Philosophie fruchtbar zu sein. Da jedoch jeder als Ausgangspunkt zugrunde gelegte Begriff der Philosophie den Fortgang einer weiteren Untersuchung möglicherweise beeinflusst, ist dieser offen zu halten für Veränderungen, die sich im Austausch mit anderen Kulturen ergeben.

Überdies gibt es gute (und durch entsprechende Philosophiegeschichten auch belegte) Gründe, eine für alle Menschen gemeinsame Menge von Fragen und Problemen anzunehmen, der sie zum Philosophieren angeregt hat und noch immer anregt. So schreibt etwa Gregor Paul:

*„Inder, Chinesen und Japaner haben sich weithin dieselben Fragen gestellt wie die europäischen Philosophen; und auch zahlreiche Antworten weisen in dieselben Richtungen, in denen in Europa die Lösungen gesucht wurden.“<sup>7</sup>*

In terminologischer Hinsicht sollte man/frau darum eher vermeiden, von „westlicher“ im Unterschied zu „indischer“, „chinesischer“, „japanischer Philosophie“ etc. zu sprechen, als wären das jeweils ganz unterschiedliche „Dinge“. Es wäre vorzuziehen, nach „Philosophie“ („im Okzident“, „in Indien“, „in China“, „in Japan“ etc.) Ausschau zu halten und deren Variabilität bzw. partielle Identität in einzelnen kulturellen Kontexten bewusstzumachen.

---

<sup>7</sup> Paul, Gregor: *Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*. Frankfurt/Main 1984: 6; vgl. auch Nakamura, Hajime: *A comparative history of ideas*. London 1992: „Among different peoples traditions are naturally different. But throughout all of them more or less the same problems arise. ... It means that human nature and human concerns are also vastly similar. ... Slightly more weightly is that even the process of development of philosophical thought has shown itself to be more or less the same throughout different traditions. That is, many of the philosophical problems that arose in various cultures could be discussed synchronically.“ (565). Diese Idee liegt ganz explizit der fünfbandigen „Global History“ von Plott (1963-89) zugrunde, wobei sich aber auch zeigt, dass sie nicht immer überzeugend durchgeführt werden kann.

## **2. ZUM BEGRIFF VON PHILOSOPHIEGESCHICHTE**

### **2.1 Thesen zur Philosophiehistorie als Wissenschaft**

Die folgenden Thesen betreffen den methodologischen Status der Philosophiehistorie als einer historischen Wissenschaft, also die Frage: Was ist Geschichtsschreibung dessen, was als Philosophie bestimmt worden ist?

#### 2.1.1 Philosophiehistorie beschreibt/erklärt Vergangenes

*Alle Gegenstände der Philosophiehistorie sind vergangene Sachverhalte.*

Diese erste Festsetzung mag trivial erscheinen, es ist jedoch nützlich, sich ihrer bewusst zu sein, denn durch sie werden grundsätzlich systematische von historischen Arbeiten unterscheidbar. Es werden in der Philosophiehistorie wie in jeder anderen historischen Disziplin beschreibende Aussagen gesucht und begründet, wobei die beschriebenen Ereignisse und Sachverhalte zeitlich vor der Beschreibung liegen.

Das Vergangene an den vergangenen philosophischen Theorien ist ihr Entstandensein sowie ihr Fortwirken in einem gesellschaftlichen, historischen Zusammenhang; und genau in diesem Sinn bilden sie der Gegenstand der Philosophiehistorie: insofern eine These, die überhaupt inhaltlich zum Bereich der Philosophie gehört, nicht in aktueller Diskussion entwickelt oder vertreten wird, gilt sie als vergangen und kann Gegenstand philosophiehistorischer Forschung und Darstellung werden.

#### 2.1.2 Philosophiehistorie beruht auf empirischen Daten

*Alle Gegenstände der Philosophiehistorie sind durch gegenwärtige Zeugnisse, d.h. durch empirische Belege oder Daten erschließbar.*

Diese Festsetzung besagt zweierlei:

- erstens, dass es überhaupt empirische Belege für vergangene Erzeugnisse im Bereich der Philosophie gibt und
- zweitens, dass Philosophiehistorie nur dort und nur so weit möglich ist, als es solche empirische Belege gibt.

Keine der beiden Teilthesen ist unproblematisch: Man muss sich fragen, welcher Art solche empirischen Belege sein können bzw. nicht sein können; man muss sich zweitens aber auch fragen, in welcher Weise und innerhalb welcher Grenzen die Philosophiehistorie über ihre empirischen Daten hinausgehen darf oder sogar muss. Die zweite Schwierigkeit führt uns zur Frage der Angemessenheiten von Interpretationen überhaupt, also zur Hermeneutik. Wie in allen historischen Wissenschaften haben wir es auch hier mit der Schwierigkeit zu tun, dass das empirische Material auf mehreren Ebenen der Subjektivität der Forscher ausgesetzt ist. Die wichtigsten Sachverhalte in dieser Hinsicht sind die Notwendigkeit der Auswahl bei Autoren wie bei Problemen, wobei beides bereits Wertungen voraussetzt, und die Angemessenheit der Interpretation des Materials. Wir werden diesen Schwierigkeiten aber überall begegnen, wo wir geistige Äußerungen anderer Menschen aufnehmen oder darstellen wollen, es ist *keine* Problematik, die für die Philosophiehistorie spezifisch wäre und auch keine, die etwa erst dort auftreten würde, wenn kulturell differente Prägungen bei den AutorInnen und den RezipientInnen eines Gedankens anzunehmen sind. Wir übergehen hier diese Fragen und befassen uns nur mit der ersten Teilthese.

Die erste Teilthese besagt, dass es überhaupt empirische Belege für philosophisches Denken gibt. Was solche sind, ist nicht ganz einfach zu sagen, denn der bloße Hinweis auf materielle Sachverhalte (das Vorhandensein von Druckerschwärze auf Papier z.B.) führt hier nicht weit. Vielleicht können wir sagen, dass philosophiehistorische Beschreibungen dem Kriterium gehorchen sollen, dass sie nicht den einschlägigen natur- und humanwissenschaftlich gesicherten Kenntnissen von der Natur des menschlichen Denkens und von dessen historisch-kulturellen Erscheinungsformen widersprechen, sondern sich auf diese stützen sollen. Die Sache wird nicht einfacher, wenn wir gewisse akademische oder kulturelle Selbstverständlichkeiten in Frage stellen, etwa, wenn wir uns verdeutlichen, dass nicht nur *Texte* im engeren Sinn des Wortes, schon gar nicht nur *Texte bestimmter Form*, etwa nur Traktate, als Kandidaten dafür in Frage kommen, Träger philosophischen Denkens zu sein. Es wäre immerhin möglich, auch aus architektonischen Strukturen, aus Rechtsinstitutionen, aus Kunstwerken oder vielleicht aus Tanzformen auf ästhetische, ethische, anthropologische oder

auch kosmologische Auffassungen zu schließen. Dies wird hier nur angedeutet; es eröffnen sich mit dieser Überlegung zahlreiche weitere Fragen, vielleicht aber auch neue Möglichkeiten.<sup>8</sup>

### 2.1.3 Philosophiehistorie beschreibt Produkte menschlichen Denkens

*Alle Gegenstände der Philosophiehistorie sind Sachverhalte, deren Vorhandensein auf menschliche Denktätigkeiten zurückzuführen ist.*

Hätten wir nur die beiden bereits zuvor genannten Merkmale im Auge, wonach Gegenstand der Philosophiehistorie ein aus vorhandenen Zeugnissen rekonstruierbares Vergangenes ist, so wäre damit der Bereich der Naturgeschichte noch nicht ausgeschlossen, der Begriff wäre also viel zu weit. Die nun vorgeschlagene Bestimmung grenzt den Gegenstand in zweifacher Weise ein: erstens schließt sie all das aus, was mit Sicherheit oder mit Wahrscheinlichkeit (oder nach dem Verständnis etwa eines Autors) nicht durch menschliche Tätigkeit entstanden ist; und zweitens schließt sie aus, was einer anderen menschlichen Tätigkeit als der des Denkens zu verdanken ist.

Was nicht menschlicher Tätigkeit zugeschrieben wird, kann durch zwei Klassen von Handelnden erklärt werden: durch unter- oder durch übermenschliche Akteure. Es scheint mir nicht unwichtig, diese Denkmöglichkeiten im Auge zu behalten, da sie historisch immer wieder in Auffassungen über den Verlauf der Philosophiegeschichte eine Rolle gespielt haben. Nehmen wir zuerst die Möglichkeit an, die Philosophie oder zumindest Teile der Philosophie seien durch natürliche Faktoren produziert, so bieten sich hierfür solche Kandidaten an wie die Stammesgeschichte, die „Rasse“, das Volk, die Sprache und ähnliches. Bei einer derartigen Auffassung wird grundsätzlich das Entstehen einer These mit irgendeiner naturgegebenen Bedingung verknüpft, von der man annimmt, dass sie für dieses Entstehen notwendig, aber auch hinreichend sei. Die philosophische These selbst wäre damit aber einer rational-diskursiven Begründung, Diskussion und auch Kritik entzogen.

---

<sup>8</sup> Heinz Kimmerle (1992, 1997) weist auf Jacques Derridas „neuen Schriftbegriff als das Hinterlassen ‘lesbarer Spuren’, das ebenso alt ist wie die gesprochenen Sprachen“ hin und darauf, dass dadurch „der ganze Gegensatz von oralen und Schriftkulturen obsolet“ werde. Er schreibt weiter: „Dies könnte Grund genug sein anzunehmen, dass auch der Gegensatz von Kulturen, die Philosophie haben, und anderen, die keine haben, zu überwinden ist. Diesen Schritt hat Derrida indessen nicht getan.“ (1997, 94) Derridas Kritik am Logozentrismus könnte hier dennoch weiterführen. – Ich danke Mathias Thaler für den Hinweis auf diese Diskussion.



Diese Voraussetzung kommt nicht so selten vor, wie man glauben sollte. Sie findet sich in den Hinweisen der nationalsozialistischen Lehrbücher auf die „jüdische“ Denkweise von Philosophen wie Spinoza, Cohen oder Husserl ganz selbstverständlich. Es ist für die Leser/innen dieser erklärtermaßen rassistischen Beschreibungen ganz klar, was sie von solchen Leuten zu erwarten haben: ein wurzelloses, formalistisches, analysierendes Denken, das nur zerlege, was andere gedacht haben.<sup>9</sup>

Es ist aber auch in weniger deutlich rassistischen Kennzeichnungen dieselbe Voraussetzung anzunehmen, wenn etwa ganzen Kulturen und Regionen eine lediglich kollektive und unbewusste „Philosophie“ zugesprochen wird, was am deutlichsten im Fall Afrikas regelmäßig vorkommt. In dieser dann sogenannten „Ethnophilosophie“ ist nicht von bewussten und verantworteten Denkleistungen die Rede, sondern von kollektiven Mentalitäten (der Mythologie eines „Stammes“, den Sprachstrukturen von „Primitiven“ u.dgl.), von lauter Dingen also, die es überall in der Menschenwelt gibt, die aber im Fall des neuzeitlichen Europa sicher nicht als dessen „Philosophie“ gelten würden.<sup>10</sup> Auch hier kommt es übrigens vor, dass in (oft schwärmerischen) Schilderungen einer afrikanischen Philosophie der schwarzen „Rasse“ Denkweisen, Welterklärungen und eine bestimmte Art der Logik zugeschrieben werden, die gleichsam naturbedingt gegeben sei. Ob sich ein solches Bild auf eine Rassentheorie stützt – es gibt einen schwarzen Rassismus ebenso wie einen arischen – oder auf Volksweisheiten, Sprichwörter oder linguistische Strukturen, spielt keine große Rolle: in jedem Fall handelt es sich um ein Denken ohne einzelne Denker, also um etwas, das wir im Ernst sicher nicht Philosophie nennen.

---

<sup>9</sup> Ein Beispiel dafür soll genügen: Ferdinand Weinhandl bemerkte an dem „Bild ..., das die jüdischen Gruppen des Neukantianismus und die jüdischen Hegelausleger zeichneten“, vor allem, es sei „eine abstrakte, dünne, neutralisierte, internationale Geist- und Begriffsphilosophie“ gewesen. An anderer Stelle spricht er über Bergson, der mit „echt jüdischer Gewandtheit die gedankenschweren Leistungen namentlich Schellings und Goethes in gangbare Scheidemünze umzusetzen“ gewusst habe. Vgl. Weinhandl, Ferdinand: Philosophie – Werkzeug und Waffe. Neumünster 1940, S. 8, 16.

<sup>10</sup> „A reference to British philosophy is unlikely to be interpreted as alluding to the communal *weltanschauung* of, say, British rural communities. Indeed, even when one speaks of *traditional* British philosophy this will be taken not in an anthropological sense, but to refer to the line of British empiricists stemming from Bacon. On the other hand, African philosophy is usually taken in the sense of the traditional folk thought of Africa.“ Wiredu, Kwasi: How not to compare African traditional thought with Western thought. In: ders.: Philosophy and an African Culture. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1980, S. 37

2.1.4 Philosophiehistorie behandelt ontologische, erkenntnistheoretische und normtheoretische Auffassungen

*Alle Gegenstände der Philosophiehistorie sind Sachverhalte, in denen Auffassungen über die Grundstruktur der Wirklichkeit und/oder über deren Erkennbarkeit und/oder über die Begründbarkeit von Werten oder Normen zum Ausdruck kommen.*

Diese Festsetzung soll entsprechend dem oben gegebenen Begriff von Philosophie eine Menge von Produktionen menschlicher Denktätigkeit ausschließen, die bei Zugrundelegung der bisherigen Bestimmungen noch nicht ausgeschlossen gewesen wären (z.B. solche Dinge wie Kochrezepte, aber auch wissenschaftliche Erklärungshypothesen u.v.m.).

2.1.5 Klassifikationen, Terminologien und Periodisierungen der Philosophiehistorie sollten möglichst kulturübergreifend sein

*In interkultureller Orientierung von Philosophiehistorie sind Klassifikationen und Terminologien und Periodisierungen zu suchen, die weitgehend kulturübergreifend sind.*

Klassifikationen von philosophischen Positionen oder Traditionen sind in der Philosophiehistorie unerlässlich, sie werden aber auch sonst häufig gebraucht, um bestimmte Schulen oder Richtungen auszugrenzen bzw. andere als klassisch darzustellen; Klassifikationen dienen in diesem Bereich also nicht nur der Ökonomie der Darstellung, sondern auch der Merk- und Lernbarkeit des historischen Materials und zugleich stets auch der Inklusion beziehungsweise Exklusion von Richtungen. Nun gibt es allerdings im Bereich der Klassifikationen kaum so etwas wie eine systematische Behandlung des Stoffes, wenigstens nicht, soweit umfassende Darstellungen der Philosophieschichte gemeint sind. In erster Linie lässt die jeweilige Klassifikation einen Schluss darauf zu, was unter Philosophie verstanden wird und welcher Tradition jemand sich zuordnet.

Grob gesprochen kann man zwei Arten von Klassifikationsbegriffen in der Historiographie der Philosophie vorfinden, die jeweils entweder von Fragestellungen der Philosophie selbst ausgehen, also philosophie-immanent sind, oder diese Fragestellungen grundsätzlich transzendieren, zu ihnen in einem kontingenten Verhältnis stehen.

Zu den ersteren zähle ich z.B. die Ausdrücke: „Realismus“, „Materialismus“, „Idealismus“, „Nihilismus“, aber auch „Skeptizismus“, „Rationalismus“, „Empirismus“, „Monismus“ und ähnliche.

Zur zweiten Gruppe gehören Ausdrücke wie „griechische“, „abendländische“, „afrikanische“ oder „chinesische Philosophie“ u.dgl. Auch Ausdrücke wie „christliche“ oder „buddhistische Philosophie“, „Scholastik“ usw. gehören hierher. Deren interpretatorischer Bezugsrahmen ist weniger als im ersten Fall die Philosophie selbst, sondern etwas, worin die Philosophie eine vielleicht wichtige, aber eben doch nur eine teilweise Rolle spielt oder eine bestimmte Art der Organisation von Forschung und Darstellung entwickelt.

Mischnamen, die eigentümliche Lehren von Schultraditionen oder Schulgründern oder auch bestimmte Wirkungszusammenhänge als klassifizierendes Merkmal annehmen, sind etwa „Platonismus“, „Stoa“, „Neuplatonismus“, „Daoismus“, „Konfuzianismus“, „Thomismus“, „Kantianismus“, „Deutscher Idealismus“, „Marxismus“ usf.<sup>11</sup> Wenn dann noch der Deutlichkeit halber unterschieden wird zwischen „thomasisch“ und „thomistisch“ oder zwischen „marx'sch“ und „marxistisch“, so wird dadurch jedenfalls eines deutlich: Es braucht dann geradezu eine Initiation, um sich in solchen Klassifikationen zurechtzufinden.

Die herkömmlichen Modi des Klassifizierens in der Philosophiegeschichte sind von bemerkenswerter Urwüchsigkeit und Unübersichtlichkeit. Dies ist schon dann kein Vorteil, wenn sich jemand in den begrifflichen Bahnen und Formen einer einzigen Tradition bewegt. Es wird aber vollends zu einem Hindernis für Verständigung, wenn der Versuch unternommen wird, über hergebrachte Grenzen hinaus Philosophie wahrzunehmen und zu verstehen. Darum scheint es sinnvoll, sich Gedanken über die Möglichkeit klassifikatorischer Begriffe für philosophische Positionen im allgemeinen zu machen.

Hier scheint eines zunächst klar: dass bei einer Klassifikation in philosophiehistorischer Absicht geordnete Mengen von Sätzen zu klassifizieren sind, die aus philosophiehistorisch relevanten Quellen zu erschließen sind und philosophische Fragen betreffen. Ist so der Gegenstand der Klassifikation wenig problematisch – es sind „Sätze“ –, so folgt die Frage nach dem Inhalt oder dem Merkmal, wonach klassifiziert werden soll. Hierbei scheint es mir sinnvoll, von der Unterscheidung zweier Begriffe auszugehen, die zwar keineswegs univok

---

<sup>11</sup> Dass derartige Benennungen durchaus irreführend sein können, zeigt sich schnell am Beispiel des „Konfuzianismus“. Dies ist ein europäischer Terminus für jene Tradition, die in China „Schule der [alten] Literatur“ genannt wird (und die auch in Europa von frühen Interpreten als „die Literaten“ benannt wurde). Sie hat ihre Gemeinsamkeit darin, dass ihre Mitglieder sich auf antike Texte stützen, aber nicht darin, dass sie alle auf Konfuzius (der dazu zählt) zurückgehen.

gebraucht werden, die jedoch in vielen wenn nicht allen philosophischen Traditionen eine Rolle spielen: den Begriffen „materiell“ und „immateriell“.<sup>12</sup>

Versucht man, jeweils ontologische, epistemologische und ethische Thesen, in denen eine positive oder eine negative Aussage über Materielles bzw. über Immaterielles enthalten ist, auf ihre logische Verträglichkeit hin zu bestimmen, so erhält man eine große Anzahl von denkmöglichen Positionen, von denen wahrscheinlich nicht alle in den tatsächlich vorhandenen Quellen vertreten werden. Dies ist jedoch kein Nachteil, weil damit die wichtige Frage verbunden ist, warum von allen überhaupt denkmöglichen Positionen in einer bestimmten Tradition jeweils gerade die aus den Quellen rekonstruierbaren entwickelt werden. So kann die Klassifikation selbst heuristischen Wert haben.

Eine in der angedeuteten Weise<sup>13</sup> angewandte Klassifikation hätte den Vorzug, eine deutlichere Kennzeichnung inhaltlicher Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu ermöglichen, als dies bei herkömmlicher Benennungsweise der Fall ist. Sie hat allerdings den möglichen Nachteil, wiederum von den Begriffsfeldern einer einzigen philosophischen Tradition auszugehen – was aber nicht der Fall sein muss. Welche Schwierigkeiten im Detail zu erwarten sind, kann man sich etwa an solchen Fällen wie der Übertragung des Terminus „Kategorie“ in die chinesische Sprache verdeutlichen, wie sie Thomas H.C. Lee beschreibt:<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Dass es in der griechischen Vorsokratik diese Unterscheidung gibt, braucht hier nicht belegt zu werden. Dass in der Philosophiegeschichte Indiens ein eindeutig materialistisches System vertreten wurde, gegen welches mit der Behauptung von Immateriellem argumentiert wurde, belegt das im 14. Jahrhundert von Madhava Acharya verfasste „Kompendium aller philosophischen Systeme“, *Sarva-Darsana-Samgraha*. Es stellt 16 mögliche Systeme dar, wobei Carvaka (oder: Lokayata) den Anfang macht. Die Vertreter des Carvaka werden mit der Auffassung zitiert, es gebe nichts außer den vier Elementen (Erde, Feuer, Wasser, Luft), woraus auch, „when transformed into the body, intelligence is produced“, wogegen Wörter wie „Ich“ („the use of the phrase ‘my body’ is metaphorical“), „Atman“, aber auch „Schlussfolgerung“ nichts Wirkliches bezeichnen. Vgl.: Madhava Acharya: *Sarva-Darsana-Samgraha*. Delhi: Motilal Bararsidass 1996, S. 2-11.

In seiner Argumentation gegen den Buddhismus vertritt der chinesische Historiker und Philosoph Fan Chen im 5. Jahrhundert die These, dass die „Seele“ nur als das Funktionieren des „Körpers“ (und dieser als die Gestalt der „Seele“) verstanden werden dürfe. „The two should by no means be separated from each other.“ (Zit. nach Shi Jun [Hg.]: *Selected Readings from Famous Chinese Philosophers*. Taipei 1992, Bd. I, S. 379)

<sup>13</sup> Ein entsprechender Entwurf wurde in formaler Hinsicht ausgeführt in: Wimmer, Franz M.: Entwurf eines Klassifikationsschemas für philosophische Positionen. In: *Conceptus* XXIV, 1990, Nr. 62, S. 33-47

<sup>14</sup> Vgl. dazu Thomas H.C. Lee: „Chinesische Ideen in transkultureller Begrifflichkeit. Die Bedeutung der Geistesgeschichte“. In: Wimmer (Hg.) *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen 1988, S. 117-143; zitierter Text: S. 127f.

Fan-ch'ou wird heute allgemein verwendet, um die Kategorie der westlichen Philosophie zu übersetzen.<sup>15</sup> Es wurde in dieser Form wahrscheinlich zuerst von japanischen Übersetzern im vorigen Jahrhundert verwendet, als sie die philosophischen Werke KANTs übersetzten. Ein sehr aufmerksamer chinesischer Leser wird sich vielleicht erinnern, daß der Ausdruck ursprünglich im antiken Shu-ching (Buch der Urkunden) vorkommt.<sup>16</sup> Dort wurde fan-ch'ou verwendet, um die Grundelemente wahrer Herrschaft und Regierung zu bezeichnen. Für einen heutigen chinesischen Denker hat fan-ch'ou jedoch eher philosophische als politische Obertöne, und nur wenige Leser haben die nötige Bildung, um zu wissen, daß der Ausdruck diesen historischen Ursprung und diese Konnotationen hatte. Für einen heutigen Chinesen bedeutet ein fan-ch'ou eher irgendeine Art Grundeinheit des Wissens oder eine philosophische Idee, und wenn er auch vielleicht weiß, daß fan-ch'ou ein erkenntnistheoretischer Ausdruck für etwas ist, worüber besonders ARISTOTELES und KANT schreiben, so wird er wahrscheinlich eben denken, daß Kategorie ein philosophischer Schlüsselbegriff sei. Genau so ist fan-ch'ou in der Debatte der vergangenen Jahre verwendet worden.<sup>17</sup> Für die Teilnehmer an der Debatte, die vor allem von dem bekannten Philosophen T'ANG I-CHIEH von der Universität Peking initiiert wurde, ist ein fan-ch'ou so etwas wie hsin (grob etwa: Geist, mind), hsing (etwa: menschliche Natur, nature), t'ai-chi (etwa: das große Äußerste, the great ultimate) und Ähnliches.<sup>18</sup>

Die Verwendung von fan-ch'ou im chinesischen Kontext bedeutet also zwei Dinge zugleich.

---

<sup>15</sup>[Anm. Lee 1988: Obwohl die Verwendung von *fan-ch'ou* zur Übersetzung von *Kategorie* auf die Jahre nach 1900 zurückging, haben in den 50er Jahren chinesische Philosophen unter dem starken Einfluß des Marxismus *fan-ch'ou* fast ausschließlich im Zusammenhang mit den dialektischen Gesetzen des Marxismus verwendet, und einige scheinen mit *fan-ch'ou* entweder die Grundbegriffe zu meinen, die zu Elementen der dialektischen Gesetze werden, oder sogar eben nur Begriffe. Diese Verwendungsweisen bilden den Hintergrund für die Debatten der letzten Jahre. Als eine Zusammenfassung der Diskussionen über das Verhältnis zwischen *fan-ch'ou* und den Gesetzen der Dialektik vgl. AI CHUNG (AI ZHONG) und LI HUAN (LI HUAN), Hgg.: *Chien-kuo i-lai che-hsüeh wen-t'i t'ao-lun ts'ung-shu* (Chi-lin: Jen-min, 1983), S. 507-511. Vgl. aber auch S. 512-517, wo *fan-ch'ou* in einem enger epistemologischen Sinn verwendet wird.]

<sup>16</sup>[Anm. Lee 1988: James LEGGE: *The Chinese Classics* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), Vol. III (*The Shoo King*), Pt. V., Bk. IV,3, S.323.]

<sup>17</sup>[Anm. Lee 1988: T'ANG I-CHIEH (TANG YIJIE): *Lun Chung-kuo ch'uan-t'ung che-hsüeh fan-ch'ou t'i-hsi te chu wen-t'i*, in: *Chung-kuo che-hsüeh shih*, 1981/5, S. 159-172; YÜEH HUA (YUE HUA): *Kuan-yü chung-kuo ch'uan-t'ung che-hsüeh fan-ch'ou wen-t'i te t'ao-lun*, in: *Chung-kuo she-hui k'o-hsüeh*, 1982/1, S.53-57, und viele andere Artikel.]

<sup>18</sup>[Anm. Lee 1988: Man würde T'ANG und anderen unrecht tun, wollte man sagen, sie hätten *Kategorie* als philosophischen Terminus mißverstanden. Natürlich sind sie sich der Art bewußt, wie *Kategorie* bei ARISTOTELES oder HEGEL verwendet wird. Aber *fan-ch'ou* wurde tatsächlich in einer solchen Art gebraucht, daß es praktisch unmöglich geworden ist, es in seinem genauen ursprünglichen Sinn zu verstehen. Vgl. Anm. 17 oben. Es ist nichtsdestoweniger interessant zu sehen, wie sie vom Marxismus beeinflusst sind, um die Dialektik in *fan-ch'ou* zu sehen. Für T'ANG I-CHIEH ist chinesisches *fan-ch'ou* meist dialektisch.]

*Erstens ist dies ein Ausdruck mit politischen Nebenbedeutungen, der in Beziehung steht zu einem wieder geschätzten antiken Dokument über die Kunst des Regierens. Zweitens ist es etwas aus der traditionellen westlichen Erkenntnistheorie Entlehntes. Es wird daher irreführend sein, ein fan-ch'ou einfach als Kategorie zu betrachten, zu dessen Übersetzung das Wort dient. Ohne ernsthafte und wissenschaftliche Reflexion auf die Geschichte der Bedeutungsveränderungen dieses Ausdrucks besteht keine Hoffnung, ihn in seiner Verwendung durch heutige chinesische Philosophen zu verstehen.*

Das spricht zwar für Vorsicht und Umsicht, aber nicht gegen die Nützlichkeit einer möglichst klaren Klassifikation im Umgang mit philosophiehistorischen Gegenständen, denn benannt werden die Dinge ohnehin immer, nur eben nicht immer in möglichst unmissverständlicher Weise.

*These 6) In interkultureller Orientierung ist Problem- und Institutionengeschichte der Philosophie angemessen.*

Hinsichtlich des Gegenstands als Formalobjekt können in der Geschichte der Philosophiegeschichte mehrere Zugangsweisen unterschieden werden, die im Einzelfall jeweils schwerpunktmäßig überwiegen. Es handelt sich um folgende: *Bibliographie* (der Gegenstand sind Texte, die als „philosophisch“ klassifiziert werden), *Doxographie* (Gegenstand sind entsprechende Aussagen oder Meinungen), *Biographie* (Gegenstand sind Lebensdaten und Lebensumstände von „PhilosophInnen“), *Problemgeschichte* (Gegenstand sind „philosophische“ Probleme) und *Institutionengeschichte* (Gegenstand sind Bedingungen von Denken bzw. von Kommunikation über Denken). Auf die beiden letzten bezieht sich diese These, doch scheint es sinnvoll, sich auch bezüglich der anderen etwas Klarheit zu verschaffen. Auch die Darstellungsformen sind unterschiedlich: wir können von chronologischer, entwicklungsgeschichtlicher, kanonischer und systematischer Darstellung sprechen, wobei nicht jede gleichermaßen jedem Gegenstand angemessen ist. Schließlich haben wir uns auch zu fragen, wozu Philosophiegeschichte gut sein soll, also nach deren Funktionen, und können hier eine traditionsbildende, eine heuristische, wissenschaftspolitische und wertorientierende Funktion unterscheiden. Alle diese Unterscheidungen können aus dem historischen Material gewonnen werden, das die faktischen Beschreibungen von Philosophiegeschichten darstellen. Wir werden uns zu fragen haben, welche Art des Herangehens für eine Philosophiegeschichte am fruchtbarsten erscheint, die sich als interkulturell versteht.

## 2.2 Formalobjekt, Darstellungsform und Funktion von Philosophiehistorie

### 2.2.1 Bibliographie, Doxographie, Biographie, Problem- und Institutionengeschichte

Gegenstand der *Bibliographie* sind Texteinheiten (Bücher, Aufsätze, Vorlesungen u.dgl.), die dem Bereich der Philosophie zugeordnet werden. Dabei wird das vorgegebene Material in einer funktional bestimmten Weise ausgewählt (z.B. als Literatur zu einem Problem, zu einer Schule, zu einem Autor, über eine philosophische Disziplin, u.ä.) und geordnet oder klassifiziert. Die Bibliographie hat stets schon einige theoretische oder systematische Voraussetzungen als Grundlage:

Erstens wird relativ zu einem als wichtig beurteilten Thema eine Bibliographie erstellt; dies trifft bei einer Bibliographie über die Frage der Unsterblichkeit ebenso zu wie bei einer über österreichische PhilosophInnen der Gegenwart: der/die AutorIn (oder das intendierte Publikum) der Bibliographie hält das gewählte Thema für wichtig – und sollte dies mit noch anderen Gründen rechtfertigen können als nur damit, dass es darüber bislang keine oder nur eine weit zurückliegende Bibliographie gab. Darum braucht jede bibliographische Behandlung eines philosophiegeschichtlichen Gegenstands eine von ihr unabhängige Begründung.

Zweitens ist bei einer bibliographischen Zugangsweise entweder vorausgesetzt, dass die schriftlichen, d.h. die veröffentlichten oder zumindest fixierten Auffassungen zu einem Thema auch die wichtigsten (gewichtigsten) vorfindbaren historischen Quellen zu diesem Thema sind, oder – stärker formuliert –, dass die wichtigsten Äußerungen zu einem Thema der Philosophie eben auch schriftlich veröffentlicht oder zumindest fixiert sind.

Diese beiden Voraussetzungen sind jedoch nicht für alle Kulturen in gleicher Weise zutreffend. Mag die erste noch für weite Bereiche des Philosophierens in unserer Tradition zutreffen – obgleich es auch in Europa wichtige geistige (eben auch philosophische) Strömungen gab und gibt, die kaum im offiziell-wissenschaftlichen Publikationswesen dokumentiert sind –, so ist die zweitgenannte Voraussetzung dazu angetan, die Sicht auf das geistige Erbe solcher Kulturen vollends zu verstellen, deren Medium nicht in einem vergleichsweise hohen Maß die Schrift war. Insbesondere sollte durch eine solche Voraussetzung nicht die Annahme gerechtfertigt werden, es sei in jenen Kulturen, aus deren Produzieren selbst die aufwendigste Bibliographie nur (in absoluten Zahlen) wenige Werke etwa zur Ontologie oder zur Ethik

verzeichnen kann, auch entsprechend wenig an wesentlicher oder gewichtiger ontologischer Reflexion oder an ethischen Maximen zum Gedankengut der Menschheit beigetragen worden. Da die Beherrschung und Verwendung von Schrift nicht nur als eine Steigerung der Kommunikations- und Reflexionsfähigkeit, sondern auch als eine Steigerung von Herrschaftsfähigkeit anzusehen ist, sind die weniger schriftintensiven oder weitgehend schriftlosen Kulturen als qualitative Minderheiten einzustufen; was diese denken, kann sehr trefflich sein, Gehör verschaffen sie sich jedoch nur schwer oder gar nicht. Die Bibliographie schließt sie eher aus, als dass sie ihr Denken erschließt: sie erfasst nur schriftliche Produkte. Dies kann insbesondere dann zu irrigen Beurteilungen führen, wenn ein bislang wenig dokumentiertes Gebiet erschlossen werden soll.<sup>19</sup> Andererseits können bibliographische Arbeiten auch überhaupt erst bewusst machen, dass eine Thematik bearbeitet ist.<sup>20</sup>

Den Gegenstand der *Doxographie* bilden überlieferte Formulierungen von PhilosophInnen, wobei diese sowohl unkommentiert wiedergegeben werden können, als auch in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden. In beiden Fällen ist kennzeichnend, dass die Gliederungsgesichtspunkte der Texte sich nicht aufgrund der systematischen Reflexionen der referierten PhilosophInnen ergeben, sondern aufgrund eines Rasters an Themen oder Meinungen, die über die überlieferten Texte gestülpt werden. Es handelt sich bei der doxographischen Erfassung philosophiehistorischer Sachverhalte also um das Anlegen von traditionellen Einteilungs- und Benennungsmustern an vorhandene Texte oder Textfragmente.

Das doxographische Interesse scheint in der Geschichte der Philosophiegeschichte von sehr großer Bedeutung zu sein. Es tritt überall dort auf, wo Philosophie sich zum Zweck der Einführung von Schülern oder der Darstellung gegenüber einem breiten Publikum auf ihre vergangenen Leistungen berufen will. Es ist daher grundsätzlich von einer appellativen, auf

---

<sup>19</sup> So war es für mich Mitte der 1980er Jahre, als ich versuchte, mir ein Bild von der Philosophie in Afrika zu machen, schwierig, mit Hilfe der gewohnten bibliographischen Hilfsmittel des Faches zu einigermaßen brauchbaren Ergebnissen zu gelangen; wichtige Texte waren nicht verzeichnet, die Auswahl war ziemlich willkürlich, wobei der Erscheinungsort (z.B. in USA oder Kanada) eine größere Rolle spielte als der Gehalt von Texten, usw. Es gab damals noch nichts von der Art wie:  
Neugebauer, Christian: Wo liegt Afrika? Eine Auswahlbibliographie. In: Nagl-Docekal, Herta und Wimmer, Franz M. (Hg.): Postkoloniale Philosophie – Afrika. Wien: Oldenbourg 1992, S. 215-46

<sup>20</sup> Diese Funktion erfüllen bezüglich der Philosophie in Lateinamerika etwa:  
Bernreuter, Berthold: Lateinamerikanische Philosophie. Bibliographie der deutschsprachigen Literatur seit 1950. Wien: Seminarvorlage, 1995.  
Fornet-Betancourt, Raúl: Kommentierte Bibliographie zur Philosophie Lateinamerikas. Frankfurt/M.: Lang. 1985.



Zustimmung hin ausgerichteten Haltung gekennzeichnet. Die Gedanken der PhilosophInnen werden dabei in einer interpretierenden, klassifizierenden und meist auch ausdrücklich übersetzenden Weise dargeboten, die dem vorausgesetzten Leserinteresse entspricht. In mehr oder weniger hohem Grad sind wohl alle Darstellungen der Philosophiegeschichte (zumindest auch) doxographisch.

Von den ersten *Biographien* der aristotelischen oder konfuzianischen Schulen bis zu *Erinnerungen an Wittgenstein* und ähnlichen Werken der Gegenwart steht biographische Literatur immer im Dienst einer Selbstverständigung mit Hilfe der Erinnerung an Vorbilder. Biographien können sympathetisch oder kritisch-entlarvend verfasst sein, in jedem Fall bilden sie Solidarität – indem sie die jeweils eigene Tradition stärken oder die gegnerische angreifen. Ob sie freundlich oder feindlich mit den geschilderten Personen umgehen, stets streben Biographen danach, eine Einheit darzustellen und herzustellen. Gewiss ändern sich manche Gesichtspunkte dabei, auch methodische Voraussetzungen. Wenn etwa in antiken Biographien Kindheits-Begebenheiten den Rang von paradigmatischen Brennsiegeln des künftigen Lebensinhaltes erlangen (in den Erzählungen über die Kindheit von Religionsstiftern am deutlichsten, aber auch bei Gestalten wie Konfuzius oder Sokrates vorhanden), so fallen derartige Nachrichten seit der frühen Neuzeit zunehmend der quellenkritischen Analyse zum Opfer.

In der *pragmatischen* Erklärung aufklärerischer Philosophiegeschichte hat die Biographie vorübergehend explizit systematische Züge angenommen: Es ist nach deren Auffassung nur aufgrund der Lebensumstände eines Denkers zu erklären, wenn er irriige Auffassungen entwickelt hat.<sup>21</sup> Dieser Gedanke – überzeugend lediglich unter der Voraussetzung einer Normalvernunft, die, ungehindert angewandt, zu wahren Erkenntnissen gelangen müsse – ist jedoch implizit in vielen Phasen biographischer Beschreibungstradition vorhanden.

Biographische Aussagen wie etwa diejenigen über Konfuzius (z.B. im *Lunyu*) sind oft nicht deskriptiv. Sie sind, deutlicher ausgedrückt, überhaupt nicht oder nicht in erster Linie als Informationen intendiert, sondern als Appelle. Wenn gesagt wird, dass Konfuzius bei

---

<sup>21</sup> So denkt Jakob Brucker, wohl der einflussreichste Philosophiehistoriker der europäischen Aufklärung. Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt im Skriptum über Philosophiegeschichte: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/phhistv15.html>

bestimmten Gelegenheiten geschwiegen bzw. etwas gefragt habe, so heißt das für den Leser, dass es bei derartigen Gelegenheiten angebracht ist, zu schweigen bzw. zu fragen; schwierig mag es für ihn sein, jeweils zu wissen, welche Gelegenheiten von derselben Art sind. Der biographische Bericht hat hier also erzieherische Funktion. Woher kommt ihm diese zu? Wir haben es bei dem Wunsch nach Solidarität, der der Biographie ihren Sinn gibt, mit einem Autoritätsargument zu tun. Was aber ist es, das Lebensumstände und Verhaltensweisen von PhilosophInnen autoritativ macht? Die Antwort ausschließlich im Wahrheitsgehalt ihres Denkens zu suchen, wäre naiv. Gelegentlich lässt sich gerade im Gegenteil der Eindruck nicht vermeiden, dass die Autoritätsvermutung bezüglich des Denkens von Berichten über Handlungen und Lebensumstände getragen ist. Dies kann gerade dann jedoch eine trügerische Neigung sein, wenn es sich um DenkerInnen aus fremden Traditionen handelt. Dann nämlich ist beides möglich: dass der Bericht über ihre Lebensumstände und Verhaltensweisen verhindert, sie als denkende Menschen ernstzunehmen; aber auch: dass dieser Bericht es erschwert, sich mit ihrem Denken kritisch auseinanderzusetzen, weil sie als ehrwürdig erscheinen oder so dargestellt werden.

Obgleich bibliographische, doxographische und biographische Arbeiten in Bezug auf nichtokzidentale philosophische Traditionen nützlich und notwendig sind, möchte ich doch in erster Linie für problem- und institutionengeschichtliche Projekte plädieren.

Als Gegenstand der *Problemgeschichte* sind Fragestellungen und Lösungsvorschläge anzusehen, die im Verständnis des Historikers als philosophisch zu klassifizieren sind. Es handelt sich also um eine Zugangsweise, die in erster Linie von den in den systematisch philosophischen Diskursen der jeweiligen Gegenwart leitenden Gesichtspunkten und Fragestellungen bestimmt ist. Das rekonstruierte Denken der Vergangenheit wird dabei entweder in einem Entwicklungsmodell oder im Rahmen der gegenwärtigen Forschungssituation dargestellt.

Die problemgeschichtliche Zugangsweise in der Philosophiehistorie ist vor allem für solche Traditionen kennzeichnend, die eine stark entwickelte Methodologie der Erkenntnis aufweisen, im europäisch-neuzeitlichen Kontext also etwa für den Kantianismus, den Positivismus und die Analytische Philosophie. Im indischen Kontext sind die zwei klassischen Werke so gut wie ausschließlich problemgeschichtlich. In allen diesen Fällen treten hinsichtlich der

Philosophiegeschichte Tendenzen auf, in einer möglichst rein systematischen Weise die Ergebnisse, Missergebnisse und Fragestellungen der vergangenen Philosophie zu der als einigermaßen endgültig angesehenen gegenwärtigen Philosophie in Bezug zu setzen.

*Institutionen als Gegenstand* der Philosophiegeschichte können von unterschiedlichem Typ sein. Grundsätzlich handelt es sich jeweils um kollektive Bedingungen, unter denen Entwicklungen des philosophischen Denkens vor sich gegangen sind. Hierbei muss unterschieden werden zwischen solchen Institutionen, die den akademischen oder wissenschaftlichen Betrieb der Philosophie (in der älteren Literatur: der Wissenschaften) betreffen, wie z.B. die Geschichte von Akademien, Universitäten, Bibliotheken, Kommunikationsmitteln, Organisationsformen etc. – und andererseits Institutionen, die die allgemeine gesellschaftliche Organisation einer Epoche bestimmen (wie z.B. das Rechtswesen, die Staatsorganisation, Religionen, Wirtschaftsformen, Sprachgeschichte etc.). Der Gegenstand wird in der Institutionengeschichte mit dem Ziel bearbeitet, empirisch-sozialwissenschaftliche Erklärungshypothesen für den Ablauf der Philosophiegeschichte zu finden oder Wissenschaftsplanung auf eine historische Basis zu stellen.

Die Geschichte des Denkens als eine Geschichte von Institutionen, eher denn als eine Geschichte von individuellen Denkleistungen aufzufassen, ist in mehrerer Hinsicht eine leitende Idee der Neuzeit geworden. Die Interpretation der Traditionen der verschiedenen *Völker* ging in Europa zunächst von dem für entscheidend gehaltenen Unterschied im Abstand zur geoffenbarten *Wahrheit* aus: die *barbarischen* Völker wurden in dieser Hinsicht ganz anders eingeschätzt, als dies bei antiken Autoren der Fall gewesen war, nämlich oft sehr positiv oder zumindest neutral.<sup>22</sup> Erst die Hinwendung zu einer von der *Offenbarung*

---

<sup>22</sup> Vgl. z.B. William Baldwin: *A treatise of Morall Phylosophie, contayning the sayinges of the wyse*. London 1547, der im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung der Philosophie folgendes ausführt: „Some perhaps, seying we entende to speake of a kynde of Philosophye, wyll move this question more curious than necessarye: where & howe Philosophye began, & who the enventers thereof, and in what nation. Of whiche sith there is so great diversitie among wryters, some attrbytyng it to one, & some to another, as the Tracians to Orpheus, the Graecians to Linus the Lybians to Atlas, the Phenicians to Ochus, the Perciens to theyr Magos, the Assiriens to therr (sic!) Chaldees, the Indiens to theyr Gymnosophistes, of whiche Buddas was chefe, and the Italians to Pythagoras, the Frenche men to theyr Druides, bryngyng eche one of them probable reasons, to confirme herein theyr opinions: It shalbe harde for a man of our tyme (in whiche many wrytings are lost or at lest hyd) fully herein to satisfye their question. Nevertheles for so much as God hymselfe (as witnesseth our most holy scriptures) is the author & beginnyng of wysedome, ye wisdome it selfe, whiche is called of the Philosophers Sophia, therefore I suppose that god, which alwayes loved moste the Hebrues, taught it them first, yf ye aske to whome, I thinke (as also testifieth Josephus) to his servannt Abraham, who being in Assiria, taught it both to the Caldees and to the Egiptians.“ (B.I, Cap.1) Dessenungeachtet sei es

unabhängigen, aber als ebenso endgültig betrachteten Erkenntnisinstanz in der frühen Neuzeit hat hier neue Fragerichtungen geschaffen. Damit sind jene Institutionen in den Blick gekommen, mit deren Hilfe eine überlegene Wissenschaftsplanung möglich erschien – die Akademien, Zeitschriften, Kommunikationsmittel etc. Die anderen Institutionen, wie die Sitten, Sprachen, Organisation der Lebensformen u.dgl. gerieten hingegen aus dem Blick, wurden in die neuen Kulturwissenschaften ausgegliedert, in Ethnologie oder allgemeine Geschichte.

Sehr bedeutend für das vermittelte Bild von Philosophie und natürlich auch bei Berücksichtigung außer-europäischer Philosophiegeschichte sind neben der Gegenstandsbestimmung auch die möglichen Darstellungsformen.

### 2.2.2 Chronologie, Entwicklungsgeschichte, kanonische und systematische Darstellung

Die Form der *chronologischen Darstellung* entspringt der Vorstellung, dass die Abfolge von Systemen oder Schulen in ihrer Zeitfolge einen Erkenntniswert darstelle, weil schon allein darin ein Fortschreiten der Philosophie gezeigt werden könne. Für diese Darstellungsform sind Fragen der zeitlichen Priorität und damit möglicher Einflüsse von verhältnismäßig großer Bedeutung. Schon der antik-griechischen Form der Diadochographie liegt diese Vorstellung zugrunde.

Die außerordentlich bedeutende Stellung, die von Fragen der Chronologie in der Philosophiegeschichte eingenommen wurde, hängt eng mit der philologischen Orientierung dieser Disziplin zusammen. Die Datierung oder Zuschreibung eines alten Textes war und ist in sehr vielen Fällen nur mit Hilfe des geduldigen methodischen Vergleichs von Textvarianten, durch den Vergleich mit anderen Texten und sprachlichen Denkmälern möglich. Hier scheinen nun aber doch Unterschiede zwischen den verschiedenen Schriftkulturen zu bestehen – wie bereits oben angedeutet, spielen chronologische Fragen in der indischen Geschichtsschreibung der Philosophie keine Rolle, wogegen sie im hellenistischen Alexandrien für wichtig erachtet wurden.

---

den Griechen ("which have been always desirous of glory") gelungen, ihre Weisheitsschulen als den Beginn der Philosophie hinzustellen.

Wir müssen uns bei der Chronologie, wie bei den anderen Darstellungsformen, immer auch fragen, welchem Interesse die jeweilige Form entspricht. Die Außerfragestellung einer historischen Abfolge – und das ist das Ziel jeder Chronologie – führe ich auf das Interesse an einer möglichst lückenlosen und zweifelsfreien Ahnenreihe zurück. Ein solches Interesse konnte unter den allgemeinen Denkweisen der frühen Neuzeit dazu tendieren, bis zum Anfang der Menschen- und Erdgeschichte, zu den Ursprüngen menschlichen Denkens überhaupt zurückzugehen.<sup>23</sup> Es fand seine Befriedigung dann darin, dass die Ahnenreihe nicht nur lückenlos, sondern auch möglichst rein dargestellt wurde: von „Adam“ bis zur Gegenwart. Die Etablierung der vorsokratischen Denker als der ersten PhilosophInnen im strengen Sinn führte hier zu einer neuen Ahnenreihe, aber auch diese wurde in den meisten Fällen möglichst lückenlos und möglichst geradlinig rekonstruiert. Diese Tendenz zeigt sich selbst noch in solchen Ansätzen wie der Darstellung Deussens über die Philosophie in Indien, wobei er explizit zuweilen auf die Verwandtschaft und grundlegende Einheit „deutscher“ mit „indischer“ Denkweise zu sprechen kommt<sup>24</sup> (und somit den „Adam“ beider in einem frühen indoarischen Kulturraum ansiedelt).

Darstellung der Geschichte der Philosophie als einer *Entwicklung* setzt einerseits nicht unbedingt und in jeder Einzelheit – für Hegel sind einige Sokratiker, obwohl zeitlich später lebend als Platon, doch sachlich „früher“ als dieser – die Priorität der Chronologie voraus; andererseits kann sie sicherlich nicht darauf beschränkt bleiben. In einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung ist der Gesichtspunkt wesentlich, dass es sich um etwas Identisches handelt, das sich in der Zeit fortschreitend verändert, sich in unterschiedlichen, aufeinander folgenden Gestalten mehr und mehr verwirklicht habe. Es muss also gezeigt werden, worin die Unterschiede bestehen, aber auch, in welcher Weise diese Unterschiede doch lediglich Unterschiede innerhalb eines Identischen sind. Entwicklungsgeschichte des Denkens besagt also, dass es ein identifizierbares Etwas gibt, den Denkprozess, der als solcher unverändert bleibt; dass es ferner Unterschiede, Entgegensetzungen, Abweichungen gibt, die indessen auf das behauptete Identische zu beziehen sind. Den paradigmatischen Fall einer entwicklungsgeschichtlichen Bearbeitung stellt

---

<sup>23</sup> Angesprochen ist hier die sogenannte „Adam-Hypothese“, wonach der erste Mensch als Erfinder der Sprache auch der erste Philosoph als Erfinder von Allgemeinbegriffen gewesen sei.

<sup>24</sup> Vgl. Deussen, Paul: Vedanta, Platon und Kant. Wien: Urania 1917

Hegels Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie als eines einzigen, zielgerichteten Prozesses dar.

Von einer *kanonischen Darstellungsweise* kann in der Philosophiehistorie dann gesprochen werden, wenn entweder gemäß traditionell überkommenen Grundbegriffen oder Philosophoumena kategorisiert wird (wie z.B. nach den Begriffen 'Leib-Seele', 'Unendlichkeit', 'Substanz' etc.) oder aber gemäß den Grundbegriffen einer als Bezugspunkt genommenen systematischen Position der Philosophie (oder eines Philosophen), welche der Philosophiehistoriker vertritt. Die lexikalische Behandlung der Philosophiegeschichte kann als der klarste Fall einer solchen kanonischen Darstellung angesehen werden.

Eine *systematische Darstellungsweise* der Geschichte der Philosophie kann chronologischen oder entwicklungsgeschichtlichen Fragestellungen ebenso zweitrangige Bedeutung beimessen, wie sie auch traditionelle Kanones vernachlässigen kann. Sie rekonstruiert oder konstruiert mehr, als dass sie referiert. Ihre Gliederung und ihre Begriffssprache orientiert sich nach dem systematisch begründeten Stellenwert von Problemen, den sie aus einer gegenwärtigen Position oder Diskussion bezieht; dabei wird sie, was in der kanonischen Darstellung nicht geschehen muss, systematische Zusammenhänge, aber auch Argumentationslücken nachweisen, die aus dem Wortlaut des vorhandenen Materials nicht hervorgehen. Darin liegt zugleich die (heuristische) Stärke und die (historisch-erklärende) Schwäche dieser Orientierung, die wir am deutlichsten in der Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ausgeprägt finden.

### 2.2.3 Funktionen: Traditionsbildung, Heuristik, Wissenschaftspolitik, Wertorientierung

Philosophiegeschichte wird zu einem guten Teil zum Zweck der *Bildung und Erhaltung* von weltanschaulichen und schulphilosophischen *Traditionen* beschrieben, wobei vor allem die Typen der Doxographie, der Biographie und Problemgeschichte in Frage kommen; die geeignetste Darstellungsform scheint dafür eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung zu sein, denn diese zielt darauf ab, zu zeigen, dass der gegenwärtige Stand mehr ist als nur die bisher letzte Stufe, nämlich ein gleichsam notwendiges Ergebnis. Fraglich ist, ob dieses traditionsbildende und –erhaltende Interesse für Philosophie(historie) in interkultureller Orientierung fruchtbar sein kann.

Die am häufigsten genannte Funktion von Philosophiegeschichte ist sicherlich die *heuristische*. Diese Funktion wird jedenfalls von Bibliographie und Problemgeschichte, aber auch von der Doxographie angestrebt. Zwei Wege werden gewöhnlich genannt, auf denen Philosophiegeschichte für die Philosophie selbst von heuristischem Wert sein könne: als Mittel zur Vermeidung von bereits einmal begangenen Irrtümern, und als Vorrat von Hypothesen, die bei der Findung von neuen Lösungsmöglichkeiten hilfreich sein können. Die entwicklungsmäßige und die systematische Darstellungsform scheinen zur Erfüllung dieser Funktion am besten geeignet.

Häufiger als dies ausdrücklich gemacht wird, sind philosophiehistorisch fundierte Orientierungen im Bereich der *Wissenschaftsplanung* und *Wissenschaftspolitik* (im Gebiet der Philosophie) wirksam. Dies kann sowohl die Begründung von Lehrplänen, als auch von Forschungsprojekten, Berufungspolitik oder Verlagspolitik etc. in diesem Gebiet betreffen. Für solche Zwecke wird hauptsächlich die Problemgeschichte, aber auch die Institutionengeschichte zu verwenden sein, wobei sich wiederum eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive als geeignet anbietet.

Die Funktion der *Wertorientierung* geht über den rein wissenschaftlichen und akademischen Bereich des Philosophierens hinaus. Diese Funktion wird überall dort verfolgt, wo jemand aus dem Bildungsgut der philosophischen Traditionen Anregungen für eine moralisch-weltanschauliche Orientierung angesichts lebenspraktischer Probleme zu gewinnen sucht. Die angemessenste Form, diese Funktion zu erfüllen, scheint mir in unserer Zeit eine entwicklungsmäßig betriebene Problem- und Institutionengeschichte zu sein, wobei eine vergleichende Aufarbeitung der philosophischen Traditionen verschiedener Kulturen das Ziel ist. Chronologischen und kanonischen oder systematischen Untersuchungen kommt unter dieser Zielsetzung ebenfalls große Bedeutung zu.

### **2.3 Geschichtsschreibung von Philosophie in interkultureller Sicht**

Bekanntlich entstand die europäische Philosophie im antiken Griechenland. Die Frage ist nun zu stellen, ob sich nicht auch in anderen Kulturkreisen Philosophie entwickelt hat.

Betrachtet man die überwiegende Mehrzahl der Philosophiegeschichten, ist – leider – festzustellen, dass sie aus einer eurozentrierten bzw. westlichen Perspektive verfasst worden

sind und noch immer verfasst werden.<sup>25</sup> Dies bedeutet, dass Philosophie gleichgesetzt wird mit westlicher Philosophie und etwaige andere Traditionen keinerlei oder nur marginale Erwähnung finden.<sup>26</sup>

Auf den Punkt gebracht wird diese Auffassung etwa von Günter Patzig: „Philosophie sei nur denkbar als abendländische Philosophie.“<sup>27</sup> Wenn man diesen Begriff der Philosophie voraussetzt, ist natürlich klar, dass die Geschichtsschreibung der Philosophie genauso aussehen muss, wie sie eben aussieht. Nur meinen wir, dass diese begriffliche Fassung von Philosophie nicht sehr fruchtbar ist.

Der Ausschluss der nichtwestlichen Philosophie hat indes eine lange Tradition in der westlichen Philosophiegeschichtsschreibung.<sup>28</sup> Paradigmatisch dafür ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der etwa in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie sagt:

*„Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewusstseins auf, das natürliche Bewusstsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitz des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft.“*<sup>29</sup>

Im Anschluss an Hegel, schreibt Halbfass: „entwickelt sich eine das 19. und beginnende 20. Jh. weitgehend beherrschende restriktive, den Orient, namentlich auch Indien, explizit ausscheidende Geschichtsschreibung der Philosophie.“<sup>30</sup> Jedoch gibt er auch zu bedenken:

*„Die vom späteren Hegel gelegentlich geäußerte Bereitschaft, ‚eigentliche‘ Philosophie in Indien anzuerkennen, wird im allgemeinen kaum zur Kenntnis genommen.“*<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> Wimmer, Franz M.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien 1990. S. 15, 19.

<sup>26</sup> Vgl. auch Mall, Ram Adhar: Interkulturalität und die Historiographie. In: Brocker, Manfred / Nau, Heino Heinrich (Hg.) Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt 1997: 69-89: „Ethnozentrik als philosophisches Problem besteht darin, dass eine bestimmte Weltanschauung sich in den absoluten Stand setzt, eine universale Geltung verlangt und diese womöglich, begünstigt durch außerphilosophische und machtpolitische Faktoren, gewaltsam durchsetzt.“ (69).

<sup>27</sup> Zitiert nach Holz, Hans Heinz: Vorwort. In: Schickel, Joachim / Bakker, Hans / Nagel, Bruno: Indische Philosophie und europäische Rezeption. Köln 1992: 7-9: 7.

<sup>28</sup> Vgl. etwa Wimmer, Franz M.: Geschichte der Philosophiehistorie. Einleitung. Vorlesungsskriptum Univ. Wien. Wien 1994.

<sup>29</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Gerd Irrlitz und Karin Gurst. Bd. 1. Leipzig: Reclam 1984: 96.



In diesem Zusammenhang taucht die Frage auf, ob eine Ausschließung der nichtwestlichen Philosophie denn in irgendeiner Weise gerechtfertigt ist (außer wenn man von vornherein Philosophie mit westlicher Philosophie gleichsetzt, aber dann läge in der Argumentation ein Zirkelfehler vor, indem das zu Beweisende schon als Prämisse vorausgesetzt würde). Mit anderen Worten hat man der Frage nachzugehen, ob sich nicht auch in anderen Kulturkreisen außerhalb Europas Philosophie im strengen Wortsinn entwickelt hat. Dabei werden auf jeder Stufe des Philosophierens, also in der Gewichtung von Fragestellungen, in der Herausbildung von Begriffen wie in den Formen von Thesenbildung und Argumentation sehr unterschiedliche „Stile“ festzustellen sein. Mit derartigen „stilistischen“ Unterschieden ist jedoch nicht nur in der Philosophie zu rechnen, sondern etwa auch in den Sozialwissenschaften, wie Johann Galtung gezeigt hat.<sup>32</sup>

Gelingt es, Ursprünge und Entwicklungen des Philosophierens auch außerhalb Europas in einer solchen Weise nachzuweisen, dass diese für gegenwärtige systematische Fragen von Bedeutung sind, so kann man damit dem entgegenreten, dass immer „wieder und immer noch ... in Forschung und Lehre dieser Topos vertreten [wird], der Ursprungsort der Philosophie sei Griechenland, genauer Athen.“<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung*. Basel 1981: 166; zur Ausschließung Indiens aus der Geschichtsschreibung der Philosophie vgl. insb. 165-182.

<sup>31</sup> Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung*. Basel 1981: 166; zu einer wenigstens partiellen Rechtfertigung Hegels vgl. Bakker, Hans: *Die indische Herausforderung. Hegels Beitrag zu einer europäischen kulturhistorischen Diskussion*. In: Schickel, Joachim / Bakker, Hans / Nagel, Bruno: *Indische Philosophie und europäische Rezeption*. Köln 1992: 33-56, wo der Autor betont, dass Hegels „Ansichten nicht unabhängig von dem Stand des Wissens und der Haltung in bezug auf die indische Zivilisation zu seiner Zeit gesehen werden können“ (52), und Hegel zugesteht, dass in seinen zwischen 1820 und 1830 verfaßten Schriften „ein wichtiger Umschlag stattgefunden hat, der die indische Kultur in einem anderen Licht erscheinen läßt.“ (36); zur Rolle Hegels in der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. auch Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung*. Basel 1981: 104-121; Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa*. Bonn 1989: 33-52; Wimmer, Franz M.: *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Bremen. 1997: 110-121.

<sup>32</sup> Galtung, Johan: *Struktur, Kultur und intellektueller Stil*, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. 1983 Nr. 2, S. 303 – 338

<sup>33</sup> Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa*. Bonn 1989: 11.

Eine wesentliche Voraussetzung der interkulturellen Philosophie ist daher, dass anhand von ausgewählten Beispielen nachgewiesen werden kann, dass auch in anderen Kulturen, etwa in Indien und China die Philosophie ihren eigenständigen Ursprung hatte.<sup>34</sup>

Karl Jaspers spricht in seinem Werk *Ursprung und Ziel der Geschichte* (1948) in diesem Zusammenhang von der *Achsenzeit* der Menschheit und vertritt damit die These, dass Philosophieren in Eurasien mehrfach – und zwar gleichzeitig in einem begrenzten Zeitraum von ca. 800-200 v. – entwickelt wurde:

*Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre empirisch als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für alle Menschen, auch die Christen, gültig sein kann. Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann... derart, daß für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen würde. Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. ... In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China leben Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-ti, Tschuang-tse, Liädsi und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterojesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles, was durch solche Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig von einander wußten.*<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Nicht eingegangen werden kann hier auf Ursprünge der Philosophie in anderen Regionen wie Japan, Afrika oder Lateinamerika; diese Ursprünge erfolgten jedenfalls zeitlich später und teilweise bis überwiegend durch Rezeption von Gedankengut aus anderen Kulturen.

<sup>35</sup> Jaspers, Karl: *Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M.: Fischer 1956 [zuerst 1948], S. 14f.; vgl. auch Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen*. Bd. 1. München 1957, wo der Autor u.a. Buddha, Konfuzius, Laotse und Nagarjuna behandelt.

Das heute verfügbare empirische Material über diese Traditionen liefert genügend Argumente, um die Gleichzeitigkeit von Ursprüngen des Philosophierens zumindest in Griechenland, Indien und China zu belegen.<sup>36</sup> Dies gilt auch, oder erst recht, wenn man den hier vorgeschlagenen problemorientierten Begriff von Philosophie zugrundelegt.

An dieser Stelle wäre eine Untersuchung dessen angebracht, welche Begriffe von Philosophie in den genannten anderen Kulturen Verwendung finden bzw. welche Begriffe in den jeweiligen Sprachen zur Bezeichnung dessen verwendet werden, was im Westen unter „Philosophie“ verstanden wird.<sup>37</sup>

Ein weiteres wichtiges Thema in diesem Zusammenhang, auf das hier ebenfalls nicht näher eingegangen werden kann, ist das Problem der Übersetzung von zentralen Begriffen einer philosophischen Tradition. Jede Übersetzung verändert zugleich die ursprüngliche Bedeutung in eine Richtung, die im Original nicht vorhanden war.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa. Bonn 1989, und den Sammelband Moritz, Ralf / Hiltrud Rüstau / Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hg.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin 1988 (bzw. den von denselben Autoren verfaßten Vorgängeraufsatz: Autorenkollektiv: Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Welt? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 34 (1986): 1000-1026), wo Ralf Moritz in seinem Vorwort auf die „faszinierende Vielgestaltigkeit bei der Entstehung von philosophischem Denken“ (7) hinweist; die verschiedenen Autoren untersuchen die Ursprünge der Philosophie in Indien, China, Japan, Griechenland, in den islamischen Ländern, im subsaharischen Afrika und in Lateinamerika, wobei der Herausgeber betont, dass sich nur in „Indien, China und Griechenland ... *philosophisches Denken als solches* autochthon ausgeprägt [hat]“ (8); zu den besonderen Ursprüngen der Philosophie vgl. auch Wimmer, Franz M.: Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen. Bremen. 1997: 53-78; zu parallelen Entwicklungen in den Anfängen griechischer, indischer und chinesischer Philosophie siehe Paul, Gregor: Asien und Europa – Philosophien im Vergleich. Frankfurt/Main 1984: 11-39; vgl. auch Schischkoff, Georgi: Vergleichende Philosophiegeschichte der alten Kulturen. In: Kairos 6 (1964): 83-94; Misch, Georg: Der Weg in die Philosophie. 2. Auflage München 1950.

<sup>37</sup> Da eine solche Untersuchung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, sei hier nur auf folgende Literatur verwiesen: für Indien (und die entsprechenden Begriffe ‚Darshana‘, ‚Anvikshiki‘ etc.) vgl. Halbfass, Wilhelm: Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung. Basel 1981: 296-327, 344ff; Smart, Ninian: The analogy of meaning and the tasks of comparative philosophy. In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988: 174-183; die Sache ist nicht so einfach, denn es gibt „mindestens 33 Begriffe im klassischen Sanskrit, die homöomorph der äquivalenten Funktion von Philosophie gleichgestellt werden können“; vgl. Panikkar, Raimon: Satapathaprajna: should we speak of philosophy in classical India? In: Fløistad, Guttorm (Hg.): Contemporary philosophy. Bd. 7. Dordrecht 1993: 11-67, zitiert nach Panikkar, Raimon: Religion, Philosophie und Kultur. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), Nr. 1: 13-37: 16; zum Begriff der Philosophie in anderen Traditionen vgl. auch Nakamura, Hajime: The meaning of the terms ‚philosophy‘ and ‚religion‘ in various traditions. In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988: 137-151; Staal, Frits: Is there philosophy in Asia? In: Larson, a.a.O., S. 203-229.

<sup>38</sup> Vgl. Lee, Thomas H.C.: Chinesische Ideen in transkultureller Begrifflichkeit. Die Bedeutung der Geistesgeschichte. In: Wimmer, Franz M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988: 117-143; Mall, Ram Adhar: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), Nr. 1: 54-69: 60ff; dass Übersetzungen in der Geschichte der Philosophie eine große Rolle gespielt haben, ist hinlänglich bekannt; erwähnt werden sollen hier nur die Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische und Arabische, und diejenigen aus dem

Aufgrund dieser Überlegungen muss festgestellt werden, dass Philosophiehistorie nicht immer ohne Vorurteile betrieben wurde und wird. Dies spielt aber nicht erst dann eine Rolle, wenn es um Einschluss oder Ausschluss von Philosophie aus nicht-europäischen Gesellschaften geht, sondern zeigt sich auch schon bei der Beschreibung des Denkens von durchaus als erstrangig anerkannten Philosophen.

Ich möchte hierzu einen Fall erwähnen, der zeigt, was einem zustoßen kann, wenn man mehr als nur eine „Geschichte“ liest: es kann einem buchstäblich zweifelhaft werden, ob sich hinter dem Namen „Immanuel Kant“ nicht doch vielleicht mehrere Personen verbergen. Ich nehme an, jemand liest nicht Kants eigene Arbeiten, sondern orientiert sich über ihn in vier verschiedenen Darstellungen: in Russells „Philosophie des Abendlandes“, in der „Geschichte der Philosophie“ der Akademie der UdSSR, in dem von Haering herausgegebenen Band „Das Deutsche in der Deutschen Philosophie“ und schließlich in Coplestons „A History of Philosophy“. Mir als Leser zumindest erschien nach dieser Lektüre Kant nicht mehr als gefestigte Denkpersönlichkeit, aber es war mir auch nicht mehr klar, *was* eigentlich den Philosophen Kant ausmacht.

*Russell* schildert mir „Kant“ als einen großen Erkenntnistheoretiker. Sein Hauptwerk sei die „Kritik der reinen Vernunft“, das vorkritische Werk sei Vorbereitung dafür, die späten Arbeiten seien nicht mehr ernstzunehmen.

Nach Auffassung der *Akademie* hatte „Kant“ seine großen Leistungen in der vorkritischen Periode als Theoretiker der Naturwissenschaften. Später habe er sich mehr und mehr in Widersprüche verstrickt – er spiegelte damit die Situation des deutschen Bürgertums im Feudalstaat; diese Widersprüche seien fundamental und für „Kant“ nicht zu lösen gewesen: zwischen dem Ding an sich und der Erfahrungswelt, zwischen der Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie und der notwendigerweise vorausgesetzten Existenz Gottes, usw. Das Spätwerk sei ein Rückfall in die Metaphysik.

Der *deutsche* „Kant“ wiederum habe die Vernunftkritik zwar anstellen müssen aus der „Artung“ des Deutschen heraus, überall bis an die Grenze zu gehen, aber er sei, als preußisch-

protestantischer Heros, dem damit verbundenen französischen Zeitgeist doch nicht auf Dauer verfallen. Sein Denken laufe auf die „Kritik der Urteilskraft“ hinaus, das Alterswerk sei die Krönung, wofür die „Kritik der reinen Vernunft“ lediglich eine später entbehrliche Vorstufe war.

Ein wieder anderer „Kant“ begegnet mir bei *Copleston*: hier steht doch wieder die „Kritik der reinen Vernunft“ als das zentrale Werk da, aber es ist weniger eine Theorie der Erkenntnis, als vielmehr der missglückte, weil verkürzte Versuch einer Metaphysik. „Kants“ Unklarheiten und Widersprüche (hier ganz ähnlich wie von der *Akademie* aufgezählt) seien auf seine mangelhafte Kenntnis der philosophischen Tradition zurückzuführen.

Ich will mit diesem (gewiss sehr verkürzten) Exzerpt zum Thema „Kant“ aus vier Meistern keineswegs sagen, dass ich meinerseits klar wisse und sagen könne, was Kant gedacht hat und was daran wichtig und bleibend ist. Worauf ich aufmerksam machen wollte, ist lediglich: das Ergebnis dessen, was Philosophiehistoriker tun, ist jeweils eine „story“. Auch meine *story* ist (nur) eine *story*. Selbst wenn manche dieser *stories* so gut erzählt sind, dass es den Zeitgenossen fast unmöglich erscheint, sie anders zu erzählen, so relativiert sich dieses Vertrauen in die *story-teller* meist mit gewissem zeitlichem Abstand.<sup>39</sup>

So spiegelt auch die gängige Periodisierung der allgemeinen Philosophiegeschichten in die Epochen *Antike – Mittelalter – Neuzeit* eine eurozentrierte Position wider, die überdies, wenn sie überhaupt ein brauchbarer Gesichtspunkt ist, für eine Beschreibung globaler Entwicklungen auf dem Gebiet der Philosophie ganz unangemessen scheint.<sup>40</sup>

Es drängt sich nun die Frage auf, aus welchen Gründen die außereuropäische Philosophie in Europa und der westlichen Welt nicht genügend Fuß fassen konnte bzw. warum sie nicht oder insgesamt nur in ungenügender Form rezipiert wurde und wird – denn das Ergebnis etwa der immerhin bereits vierhundertjährigen Geschichte der Kenntnisnahme von Philosophie aus

---

<sup>39</sup> Die Philosophiegeschichtsschreibung oder –historie hat selbst eine Geschichte. Vgl. zur Geschichte der europäischen Philosophiehistorie: Braun, Lucien: *Geschichte der Philosophiegeschichte*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1990; Santinello, Giovanni und Piaia, Gregorio (Hg.): *Storia delle Storie Generali della Filosofia*. 1981ff; sowie mein (vergriffenes) Skriptum „Geschichte der Philosophiehistorie“, das im Internet abrufbar ist: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphh1.html>

<sup>40</sup> Zu dem alternativen Periodisierungskonzept aus dem zweiten Band der fünfbandigen Philosophiegeschichte Plott, John C. (= Janardana Ramanujadasa): *Global history of philosophy*. 5 Bde. Delhi 1963-1989 vgl. Wimmer, Franz M.: *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*.

China und die ebenfalls bereits lang andauernde Rezeption von Philosophie aus Indien ist bescheiden. Heutige PhilosophInnen vom Fach dürften bereits als speziell gebildet gelten, wenn ihnen aus diesen Traditionen mehr als eine Handvoll Autoren und ebenso viele Werke dem Namen nach bekannt sind. Entscheidend ist, dass internationale Debatten in der Gegenwartsphilosophie – handle es sich um Logik, um Rechtsphilosophie, um feministische Theorie, um Kognitionstheorie, worum auch immer – denkbar und möglich sind ohne irgendeine Bezugnahme auf irgendeine Begriffsbildung, deren AutorInnen einer nicht-westlichen Tradition angehören. Das Umgekehrte ist nicht der Fall: es ist nicht möglich, derartige Debatten zu führen unter ausschließlicher Bezugnahme auf Begriffsbildungen, deren AutorInnen zur Gänze nicht-westliche Traditionen repräsentieren.

Betrachten wir die Rezeptionsgeschichte der Philosophie aus Asien in Europa, so lassen sich durchaus immer wieder auch Ausnahmen von der vorherrschenden eurozentrierten Position feststellen. Bekannt ist die Komplementaritätsthese Leibniz', wonach einer Überlegenheit der abendländischen Tradition in den theoretischen Disziplinen (der Logik, der Mathematik, der Metaphysik) eine ebenso deutliche Überlegenheit der Chinesen auf dem Gebiet der praktischen Philosophie (der Ethik, der Staatsphilosophie) gegenüberstehe. Leibniz schreibt 1697:

*Durch eine einzigartige Entscheidung des Schicksals, wie ich glaube, ist es dazu gekommen, daß die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt sind an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und in Tschina (so nämlich spricht man es aus), das gleichsam wie ein Europa des Ostens das entgegengesetzte Ende der Erde zielt. Vielleicht verfolgt die Höchste Vorsehung dabei das Ziel – während die zivilisiertesten (und gleichzeitig am weitesten voneinander entfernten) Völker sich die Arme entgegenstrecken –, alles, was sich dazwischen befindet, allmählich zu einem vernunftgemäßerem Leben zu führen.<sup>41</sup>*

Das Bild von einer „chinesischen Philosophie“ und deren Einschätzung änderten sich wiederholt und tiefgreifend. Zweihundert Jahre nach Leibniz war eher die Auffassung

---

Bremen. 1997: 138-147, bzw. Plott, John C. / Dolin, James M. / Mays, Paul D.: Das Periodisierungsproblem. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 2 (1999), Nr. 3: 33-51.

verbreitet, dass „die Chinesen“ ganz „anders“ als „die Europäer“, aber auch als „die Inder“ seien:

*... wollen wir den ganz genauen Antipoden des arischen Inders bezeichnen, so müssten wir den Chinesen nennen: den egalitären Sozialisten im Gegensatze zum unbedingten Aristokraten, den unkriegerischen Bauern im Gegensatze zum geborenen Waffenhelden, den Utilitarier par excellence im Gegensatze zum Idealisten, den Positivisten, der organisch unfähig scheint, sich auch nur bis zur Vorstellung des metaphysischen Denkens zu erheben, im Gegensatze zu jenem geborenen Metaphysiker, dem wir Europäer nachstaunen, ohne wähen zu dürfen, dass wir ihn jemals erreichen könnten. Und dabei isst der Chinese ... noch mehr Reis als der Indoarier!<sup>42</sup>*

Seit den ersten Übersetzungen aus dem Sanskrit zu Ende des 18. Jahrhunderts wurden philosophische Texte der brahmanischen und der buddhistischen Tradition in Europa bekannt. Einer der bekanntesten Philosophen, die darin eine geistige Verwandtschaft entdeckten, war Arthur Schopenhauer, über den Mall schreibt, dass für ihn

*die Entdeckung des Sanskrit, der Upanishaden und des Buddhismus im 19. Jh. ein Ereignis [war], vergleichbar mit der ersten Renaissance. Eliade gibt ihm den Namen ‚zweite Renaissance‘ und vertritt die Ansicht, dass die erste [Renaissance] in Europa geglückt war, weil sie von Philologen, Philosophen, Theologen, Literaten, Künstlern usw. ernst genommen wurde.“<sup>43</sup>*

*Die ‚zweite Renaissance‘ trat aus dem einfachen Grund nicht ein, weil es dem Studienfach*

<sup>41</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Vorwort zu "Novissima Sinica". In: Hsia, Adrian (Hg.): Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel 1985, S. 9-27, hier: S. 9

<sup>42</sup> Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, 2 Bde., zitiert nach der 'Volksausgabe' München: Bruckmann. 1906, S. 707; dieses und das vorige Zitat finden sich zusammen mit anderen exzerpierten Stellen zum Chinabild Europas auf meiner homepage: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1chinabild.html>

<sup>43</sup> Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Wien 1973: 76, zitiert nach Mall, Ram A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995: 23; zur Rezeption der indischen Philosophie durch Schopenhauer vgl. Meyer, Urs Walter: Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion. Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer. Bern 1994, wo der Autor etwa schreibt, dass Schopenhauer „Elemente und Perspektiven indischer Philosophie und Religion eklektisch adaptierte. Er suchte und fand in ihnen Bestätigungen für die Richtigkeit seiner eigenen, bereits in den Frühschriften präformierten Philosophie und nicht unbedingt neue, sie in andere Bahnen lenkende Impulse.“ (238).

*Sanskrit und anderen orientalischen Sprachen nicht gelang, über den Kreis der Philologen und Historiker hinauszudrängen ....*<sup>44</sup>

Die „erste Renaissance“, von der hier die Rede ist, bestand in einer Neuaneignung des griechischen und römischen Denkens durch die Humanisten des 14. und 15. Jahrhunderts. Dabei blieb es nicht bei einem bloßen Bildungswissen oder Spezialistentum, sondern in allen Bereichen wurden griechisch-römische Vorstellungen, Ideale, Begriffe wirksam für das eigene Leben. Vergleichbares fand jedoch weder in der Begegnung mit der chinesischen Kultur statt (obgleich beispielsweise der Einfluss chinesischer Architektur im Rokoko stark war), noch auch wirkte die „Weisheit der Indier“<sup>45</sup> annähernd so stark. Mall, der sich hier Eliade anschließt, sofern er von einer (missglückten) „zweiten Renaissance“ spricht, ist der Überzeugung, dass wir uns heute an der Schwelle einer dritten Renaissance (wenn nicht sogar schon mitten darin) befinden:

*„sollten wir heute in dem erneuten Zusammentreffen mit den Kulturen Asiens an der Schwelle einer dritten Renaissance stehen, so ist dies nicht so sehr das Verdienst der Orientalisten als vielmehr ein Ergebnis der weltweiten technologischen Formation und der aktuellen Präsenz Asiens in der historischen Situation.“*<sup>46</sup>

Tatsächlich sind kulturelle Einflüsse und Übernahmen heute allgegenwärtig. Als Beleg dafür mögen einige Beispiele (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) von asiatischen Kulturgütern dienen, die gegenwärtig in der westlichen Welt rezipiert werden:

Aus Indien<sup>47</sup>: Yoga<sup>48</sup>, Meditationsformen, traditionelle indische Medizin (Ayurveda) usw.

---

<sup>44</sup> Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Wien 1973: 16, zitiert nach Mall, Ram A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995: 23; vgl. auch Sequeira, Ronald A.: Wohin mit dem Absoluten? Ist ein interkultureller Dialog der Philosophien noch möglich? In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Frankfurt/M. 1998: 106-129: „Offensichtlich tut sich die Indologie als philologische Wissenschaft schwer, sich in die Menschen- und Weltbilder der altindischen Kultur zu versetzen und eine überzeugende Lösung zu finden.“; angesprochen sind dabei die oft stark divergierenden Übersetzungen aus dem Sanskrit, die der Autor anhand der Schöpfungshymne Rigveda X, 129 (108) bzw. der Definition von Yoga in Yoga-Sutra 2 (115ff) belegt.

<sup>45</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich von: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte. Heidelberg: Mohr und Zimmer 1808

<sup>46</sup> Mall, Ram A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995: 23.

<sup>47</sup> Zur Rezeption indischer Philosophie und Kultur vgl. Halbfass, Wilhelm: Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung. Basel 1981; Schickel, Joachim / Bakker, Hans / Nagel, Bruno: Indische Philosophie und europäische Rezeption. Köln 1992.

<sup>48</sup> Vgl. Baier, Karl: Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte. Würzburg 1998; der Autor schreibt: „Vom Beginn der Neuzeit an ist die Quellenlage für die Geschichte des Yoga im Westen



Aus China<sup>49</sup>: Dao<sup>50</sup>, Meditationsformen, Yin-Yang-Lehre, traditionelle chinesische Medizin (Akupunktur, Massage, Fünf-Elemente-Lehre), Feng-Shui usw.

Aus Sri Lanka: Theravada-Buddhismus, Meditationsformen.

Aus Korea: Kampfkünste (Taekwondo, Hapkido)

Aus Japan<sup>51</sup>: Zen-Buddhismus, Meditationsformen, Kampfkünste (Budo-Disziplinen wie Judo, Karate, Aikido, Kyudo, Kendo, Iaido), Teezeremonie, Ikebana, Shiatsu usw.

Aus Tibet: Tibetischer Buddhismus, Meditationsformen.

Die mittlerweile schon fast unüberschaubar gewordene Palette der rezipierten Kulturgüter reicht von Religion, Meditationsformen, Philosophie, Psychologie, über Strategien zur Lebensbewältigung, Medizin, Ernährungslehren bis hin zu diversen Kampfkünsten. Dabei haben wir uns hier nur auf einige Hinweise in Bezug auf süd- und ostasiatische Kulturen

wesentlich günstiger, harrt aber noch weitgehend einer gründlichen Dokumentation und Auslegung, da die Yoga-Forschung auch in dieser Beziehung noch in den Kinderschuhen steckt.“ (12); dies trotz der Tatsache, dass „Yoga den westlichen Interpreten immer wieder als Schlüssel zum Verständnis ganz Indiens diente; besonders seit dem 19. Jahrhundert wird der Yoga oft als das originellste und typischste Phänomen der indischen Kultur betrachtet“. (15); vgl. zu diesem Thema auch Fuchs, Christian: Yoga in Deutschland. Stuttgart 1990.

<sup>49</sup> Vgl. Hsia, Adrian (Hg.): Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel 1985

<sup>50</sup> Vgl. Béky, Gellért: Die Welt des Tao. Freiburg i.Br.: Alber. 1972.

Buber, Martin: Die Lehre von Tao. In: Hsia, Adrian: (Hg.) Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel, 1985. S. 282-318.

Chang, Tsung-Tung: Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang Tzu. Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann. 1982.

Hsia, Adrian (Hg.): Tao. Reception in East and West. Bern: 1994.

Jaspers, Karl: Laotse. In: Hsia, Adrian (Hg.): Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel, 1985. S. 319-368.

Longzi, Zhang: The Tao and the Logos: Notes on Derrida's Critique of Logocentrism. In: Critical Inquiry. 1985(11), S. 385-398.

Mao, Yihong: Sein, Wert, Erfahrung des Lebens. Das Verhältnis zwischen Mensch und Natur aus der Sicht des Daoismus. In: Mall, Ram Adhar und Notker Schneider: (Hg.) Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi, 1996. S. 147-160.

Schluchter, Wolfgang: (Hg.) Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

Shouyao, Teng: Dialogue in China's Philosophical Tradition and Cultural Diversity. In: Cam, Philip; In-suk Cha; Mark Tamthai und Ramon Reyes: (Hg.) Philosophy, Culture and Education. Asian Societies in Transition. Seoul: UNESCO, 1999. S. 115-138.

Thesing, Josef; Thomas Awe (Hg.): Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie. Bonn: 1999.

Walf, Knut: Daoistische Tradition und Moderne. In: Orientierung. 1997 (61), S. 228-230.

<sup>51</sup> Der Einfluss japanischer Kulturgüter in westlichen Ländern lässt sich nur ungenügend mit einzelnen Sachverhalten andeuten. Bereits in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg bemerkte der deutsche Historiker Karl Lamprecht dazu, es habe „das 19. Jahrhundert vor allem japanische Einflüsse erlebt. Und auch sie wiederum vor allem in der bildenden Kunst. Wie tief sie gegangen sind und gehen, ist heute noch kaum zu ermessen. Man muß miterleben, was Japaner auf diesem Gebiete bei uns alles ‚japanisch‘ finden, um zu einem nicht bloß einseitig europäischen Urteil zu gelangen.“ (Lamprecht, Karl: Europäische Expansion. In: Pflugk-Hartung, J. von (Hg.): Weltgeschichte. Neuzeit seit 1815. Berlin: Ullstein 1910. S. 617. Diese überraschend frühe Beobachtung würde Lamprecht wohl heute noch auf mehr Gebieten bestätigt finden.

beschränkt, die Übernahmen aus anderen Weltregionen (Afrika, indianische Kulturen Amerikas etc.) ausgeklammert. Wenn schon nicht ausgelöst, so doch erheblich bis zum heutigen Esoterikboom verstärkt (in den natürlich auch noch andere als die genannten Elemente einfließen) wurden diese Rezeptionen durch die sogenannte New-Age-Bewegung, die ihren Ausgangspunkt in Werken von Fritjof Capra und Marilyn Ferguson hatte.<sup>52</sup>

Die skizzierte Situation betrifft viele Bereiche des Denkens und auch das Selbstverständnis der europäischen Philosophie. Elmar Holenstein stellte im Einladungstext zu seinem Wiener Vortrag über „Außereuropäische Kontexte europäischer Philosophie“ 1999 fest:

*Was man „europäische Kultur“ nennt, ist nicht verständlich ohne seinen außereuropäischen Kontext. Wie für den Bereich der Philosophie, gilt dies auch für andere Bereiche:*

- Die europäische Philosophie ist das Ergebnis einer Verbindung von griechischen und biblischen („orientalischen“, d.h. südwestasiatischen und nordostafrikanischen) Welt- und Wertvorstellungen.*
- Die mittelalterliche und frühneuzeitliche europäische Mathematik (und desgleichen „die moderne Sprachwissenschaft“ des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts) ist das Ergebnis einer Verbindung von griechischen und indischen wissenschaftlichen Leistungen.*
- Die mittelalterliche und frühneuzeitliche europäische Technologie ist das Ergebnis einer Verbindung von europäischen und chinesischen Erfindungen.*
- Was in Europa als „moderne Kunst“ gilt, ist das Ergebnis einer Mischung von Einflüssen aus sämtlichen Erdteilen.*
- Die alltäglichen Lebensformen in Europa sind längst, nicht anders als die alltäglichen Lebensmittel, was die gesellschaftlichen Verhältnisse zunehmend werden: multikultureller Natur.*
- Mit der Übernahme europäischer Kulturgüter durch außereuropäische Kulturen kehrt*

---

<sup>52</sup> Vgl. insb. Capra, Fritjof: *The Tao of physics. An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism.* Berkeley 1975 (dt. u.d.T. *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild.* Bern 1977; bzw. *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie.* Neuausg. Bern 1984.); Capra, Fritjof: *The turning point. Science, society, and the rising culture.* New York 1982 (dt. u.d.T. *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild.* Bern 1983); Ferguson, Marilyn: *The Aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s.* Los Angeles 1980 (dt. u.d.T. *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns.* Basel 1982).

*etwas in diese zurück, das zu einem beträchtlichen Teil in früheren Phasen der Geschichte von Europa in umgekehrter Richtung aus ihnen übernommen worden ist. Das asymmetrische Verhältnis von Geben und Nehmen, das für viele bisherige Zeiten kennzeichnend war, macht dabei zunehmend einer wechselseitigen und gleichberechtigten Kooperation bei der Lösung gemeinsamer Probleme Platz.<sup>53</sup>*

Von den Besonderheiten dieser gegenwärtigen Rezeptionsprozesse scheinen vor allem zwei im Zusammenhang mit interkultureller Philosophie wichtig:

- Sie erfolgt weitgehend unkritisch, nimmt aber Bezug auf eine diffuse philosophische Basis; dies jedoch vermutlich nur, um die entsprechenden Artikel durch eine dadurch vorgegaukelte Seriosität im Rahmen der Esoterik besser vermarktbar zu machen.<sup>54</sup>
- Rezipiert werden Kulturgüter, die mit einer körperlichen Tätigkeit, einer bestimmten körperlichen ‚Technik‘ verbunden sind (vielleicht ist der Daoismus noch am wenigsten unmittelbar mit einer körperlichen Technik verknüpft).

Diese Umstände werfen eine Reihe von interessanten Fragen für die westliche Philosophie auf, wie z.B.:

- Hat die westliche Philosophie durch ihr zentristisches Selbstverständnis derartigen Vermarktungstendenzen Vorschub geleistet?
- Ist eine menschliche Denktätigkeit, die notwendigerweise mit einer bestimmten körperlichen Tätigkeit verbunden sein muss (z.B. einer Meditationsform) überhaupt noch Philosophie?

---

<sup>53</sup> Holenstein, Elmar: Wie europäisch ist die europäische Kultur? – Außereuropäische Kontexte europäischer Philosophie. Vortrag am IWK-Wien am 7. 12. 1999, Einladungstext

<sup>54</sup> Vgl. dazu Walf, Knut: Der Einfluss taoistischer Ideen auf die heutige westeuropäische Gesellschaft. In: Hsia, Adrian (Hg.): Tao. Reception in East and West. Bern 1994: 35-46, wenn er meint, dass der „Daoismus ... weitgehend im Rahmen der Esoterik verbreitet, ja – man darf sagen – vermarktet [wird].“ (41) und dadurch in „esoterischer Isolation“ steht. (38); oder auch Holz, Hans H.: China im Kulturvergleich. Ein Beitrag zur philosophischen Komparatistik. Köln 1994: „Die strenge Rezeption östlicher Philosophie ... in Europa ist immer wieder überschattet worden von einer weltanschaulichen Aneignungsweise, die einer Flucht in die Irrationalität durch östliche Heilslehren Legitimation und Zielrichtung geben wollte.“ (12); vgl. auch Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. Zwischen Anverwandlung und Verwurstung – Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen. In: Thesing, Josef / Awe Thomas (Hg.): Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie. Bonn 1999: 24-46: „Inzwischen sind der Americo- und der Eurodaoismus im Rahmen des Esoterikbooms zu integralen Elementen der westlichen Lebenswelt geworden.“ (35); „[es] hat sich die breite Rezeption des Daoismus nicht auf fundierte Kenntnisse stützen können. Eine gründliche wissenschaftliche Erforschung des Daoismus hat in der Sinologie erst in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten stattgefunden ...“ (41).

- Wenn ja, kann die westliche Philosophie (etwa in Fragen betreffend die Philosophie des Geistes) davon etwas lernen?<sup>55</sup>

Philosophiegeschichte wurde bislang überwiegend aus westlicher Perspektive geschrieben. Jedoch wurde meistens gar nicht explizit auf diese Perspektivität hingewiesen, sondern einfach von *der* Geschichte der Philosophie gesprochen, wo doch eigentlich nur die Geschichte der westlichen Philosophie gemeint war.<sup>56</sup>

Die ‚umgekehrte‘ Rezeption von westlicher Kultur in der nicht-westlichen Welt, insbesondere in asiatischen Gesellschaften wäre ebenfalls ein interessantes Thema, auf das hier allerdings nicht näher eingegangen werden kann.<sup>57</sup>

Obwohl Philosophiehistorie immer kulturzentristisch ist, da die interpretierenden und klassifizierenden Termini aus irgendeiner Tradition entnommen werden, geht es in einer interkulturellen Orientierung besonders darum, andere Stimmen hörbar zu machen. D.h. auch, die ‚Geschichten‘ anderer außer-europäischer Traditionen anzuerkennen und somit den konkreten Kulturzentrismus tendenziell immer wieder zu überwinden. Hierbei tritt jedoch das Problem auf, dass kultur-subjektiv bestimmt werden muss, *was* hörbar gemacht wird.

---

<sup>55</sup> Dazu meint etwa Lakoff, George: *Women, fire and dangerous things*. Chicago 1990: „Denken ist verkörpert, d.h. die Strukturen, die unseren Begriffssystemen zugrundeliegen, entstehen aus körperlichen Erfahrungen. Der Kern unserer Begriffssysteme gründet wesentlich in Wahrnehmung, körperlicher Bewegung und Erfahrung körperlicher und sozialer Art.“ (xii-xv), zitiert nach: Sequeira, Ronald A.: *Wohin mit dem Absoluten? Ist ein interkultureller Dialog der Philosophien noch möglich?* In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt/M. 1998: 106-129: 110.

<sup>56</sup> Ausnahmen von dieser ‚Verschleierungstaktik‘ sind etwa: Russell, Bertrand: *A history of western philosophy*. London 1945 (dt. u.d.T. *Philosophie des Abendlandes*. 7.Auflage München 1997); Kenny, Anthony (Hg.): *The Oxford illustrated history of Western philosophy*. Oxford 1994 (dt. u.d.T. *Illustrierte Geschichte der westlichen Philosophie*. Frankfurt/M. 1998); Popkin, Richard H. (Hg.): *The Columbia history of western philosophy*. Columbia 1999; bzw. in anderem thematischen Zusammenhang: Brinton, Crane: *A history of Western morals*. New York 1990; Kelly, John M.: *A short history of western legal theory*. Oxford 1992; Urmson, J.O. (Hg.): *The concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers*. London 1995; Arrington, Robert L.: *Western ethics. An historical introduction*. Oxford 1998.

<sup>57</sup> Für Indien vgl. etwa Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung*. Basel 1981: 191-436. Dass die Europäer mit ihrer Eurozentrik nicht alleine dastehen, belegt Halbfass, Wilhelm: *Die indische Entdeckung Europas und die „Europäisierung“ der Erde*. In: Mall, Ram A. / Lohmar, D. (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam 1993: 199-212: „Die ‚Indozentrik‘, die im orthodoxen hinduistischen Denken zunehmend ausgebildet und verfestigt wird, geht über die üblichen Formen der Eurozentrik deutlich hinaus. Sie ist auch keineswegs eine unbefragte, implizit zugrundegelegte Voraussetzung, sondern ein theoretisch entwickeltes und bis zu bemerkenswerten Höhen der Reflexion durchgehaltenes Gefüge der Selbstdarstellung und des Selbstverständnisses.“ (202). Für einen ebenfalls (gegenwärtig) feststellbaren Sinozentrismus vgl. Wimmer, Franz M.: *Interkulturelle Philosophie*. Bd 1: *Geschichte und Theorie*. Wien 1990: 77f.

## 2.4 Literaturbeispiele zu kulturvergleichenden Philosophiegeschichten

Es sind Ausnahmen innerhalb der allgemeinen Darstellungen von Philosophiegeschichte, die zumindest asiatische Philosophietraditionen (Indien und China) mit einbeziehen, sie sollen hier eigens (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) angeführt werden; dabei lassen wir außer Betracht, wie diese Einbeziehung geschieht, d.h. ob die Philosophie aus Asien nur am Rande mit behandelt wird, ob die einzelnen Philosophiegeschichten parallel und gleichwertig behandelt werden, oder ob sogar eine verschränkte und evtl. vergleichende Behandlung aller drei Philosophiegeschichten stattfindet. Immer noch trifft diesbezüglich das Urteil von Wilhelm Halbfass zu, der vor 20 Jahren feststellte, dass diese sich:

*bisher freilich in Europa und namentlich in Deutschland kaum auf den akademischen Unterricht in der Philosophie und ihrer Geschichte ausgewirkt [haben]. Etwas anders steht es in dieser Hinsicht in Amerika, trotz eines immer noch vorherrschenden, das Studium der indischen Philosophie im allgemeinen nicht begünstigenden Klimas analytischen und wissenschaftstheoretischen Philosophierens.*<sup>58</sup>

Folgende Arbeiten (chronologisch geordnet) behandeln im Rahmen einer allgemeinen Darstellung zumindest drei große Traditionen, nämlich chinesische, indische und griechisch-abendländische:

Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie (mit besonderer Berücksichtigung der Religionen). 6 Bde. Leipzig 1894-1917.

Raju, P.T.: Introduction to comparative philosophy. Lincoln 1962.

Plott, John C. (= Janardana Ramanujadasa): Global history of philosophy. 5 Bde. Delhi 1963-1989.

Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Völlig Neubearb. Ausg. Bisher 10 Bde. Basel 1983-.

Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa. Bonn 1989.

Sandvoss, Ernst R.: Geschichte der Philosophie. 2 Bde. München 1989.

Nakamura, Hajime: A comparative history of ideas. London 1992.

Kunzmann, Peter / Burkard, Franz-Peter / Wiedmann, Franz: dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte. 5. Auflage München 1995.

Cooper, David Edward: World philosophies. A historical introduction. Oxford 1996.

Solomon, Robert S. / Higgins, Kathleen M.: A short history of philosophy. New York 1996.

---

<sup>58</sup> Vgl. Halbfass, Wilhelm: Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung. Basel 1981, S. 184

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt/M. 1997.

Bor, Jan / Petersma, Erritt (Hg.): Illustrierte Geschichte der Philosophie. Bern 1997.

Helferich, Christoph / Lang, Peter Christian: Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken. München 1998.

Scharfstein, Ben-Ami: A comparative history of world philosophy. From the upanishads to Kant. New York 1998.

Smart, Ninian: World philosophies. London 1999.

Eine Sonderstellung nimmt die von George Henry Radcliffe Parkinson herausgegebene *Routledge history of philosophy* ein, die in 10 Bänden in London von 1993-1999 erschienen ist. Dazu gibt es nämlich eine zweite Reihe, die *Routledge history of world philosophy*, in der bisher 2 Bände in 3 Teilbänden in London 1996-1997 erschienen sind:

Frank, Daniel H. / Leaman, Oliver (Hg.): History of Jewish philosophy. London 1996.

Nasr, Seyyed Hossein (Hg.): History of Islamic philosophy. 2 Bde. London 1996.

Angekündigt sind weitere Bände dieser Reihe zur Philosophie in Indien, Afrika etc.

Erwähnenswert erscheint auch folgender Titel, in den auch Quellentexte von asiatischen Philosophen aufgenommen wurden:

Schleichert, Hubert (Hg.): Von Platon bis Wittgenstein. Ein philosophisches Lesebuch. München 1998.

Wenn man von bibliographischen Nachschlagewerken absieht<sup>59</sup>, welche philosophische Literatur gibt es sonst noch?

Der Einfachheit halber möchten wir hier nur folgende Literaturtypen erwähnen<sup>60</sup>:

1) Enzyklopädien, Lexika, Wörterbücher, etc. Dazu sind in unserem Zusammenhang zu nennen:

Edwards, Paul (Hg.): The encyclopedia of philosophy. 8 Bde. New York 1967. Supplementbd. 1996.

Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bisher 10 Bde. Basel 1971-99.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Erwähnt werden soll in diesem Zusammenhang dennoch Totok, Wilhelm: Handbuch der Geschichte der Philosophie. Frankfurt/M. 6 Bde. 1964-1990 (Bd. 1 ist 1997 bereits in 2. Auflage erschienen); in diesem ersten Band befinden sich auch zahlreiche Angaben zur indischen und chinesischen Philosophie.

<sup>60</sup> Für eine Übersicht über die Gattungen der philosophischen Literatur vgl. etwa Geldsetzer, Lutz: Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophiestudium. Wissenschaftliche Institutionen, bibliographische Hilfsmittel, Gattungen philosophischer Publikationen. Freiburg 1971; Totok, Wilhelm: Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur. 2. Auflage Frankfurt/M. 1985; Detemple, Siegfried: Wie finde ich philosophische Literatur? Berlin 1986.

<sup>61</sup> Dieses Werk „erhebt die Einbeziehung des asiatischen und namentlich indischen Denkens grundsätzlich zum

Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 4 Bde. Mannheim 1980-1996.

Precht, Peter / Burkard, Franz-Peter (Hg.): Metzler-Philosophie-Lexikon. Stuttgart 1996.

Craig, Edward (Hg.): Routledge encyclopedia of philosophy. London 1998.

Arrington, Robert L. (Hg.): A companion to the philosophers. Oxford 1999.

Volpi, Franco (Hg.): Großes Werklexikon der Philosophie. 2 Bde. Stuttgart: Kröner 1999

## 2) Einführungen in die Philosophie<sup>62</sup>

Hier muss festgehalten werden, dass in den wenigsten *Einführungen* auf außereuropäische Philosophie Bezug genommen wird.

Eine Ausnahme ist Georg Scherer, der in seiner *Einführung in die Philosophie* hinsichtlich der Frage ‚Gibt es außereuropäische Philosophie?‘

„sowohl im Blick auf die chinesische als auch auf die indische Kultur zu dem Schluß ...  
[kommt]: es gibt dort eine außereuropäische Philosophie. Diese wird von Fragen bestimmt,  
welche sich vor allem auf die Befreiung des Menschen von Verwirrung und Leiden  
erzeugenden Daseinsbedingungen richtet.“<sup>63</sup>

## 3) Systematische Literatur zu Teilgebieten der Philosophie

Im Hinblick auf diese dritte Kategorie scheint folgendes Buch allein auf weiter Flur zu stehen:

Blocker, H. Gene: World philosophy. An east west comparative introduction to philosophy. New Jersey 1999.<sup>64</sup>

Gerade im Bereich der analytischen Philosophie scheint der geforderte Brückenschlag zu aktuellen philosophischen Problemen sehr schwer einzulösen zu sein<sup>65</sup>, man denke nur an die Bereiche: analytische Philosophie des Geistes und Bewusstseinstheorien des Buddhismus.

Programm“, vgl. das Vorwort des Herausgebers zu Bd. 1, Basel 1971: vii, zitiert nach Halfass, Wilhelm: Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung. Basel 1981: 183.

<sup>62</sup> Aufgrund der beträchtlich divergierenden Auffassungen hinsichtlich ihres Selbstverständnisses verfügt die Philosophie bekanntlich im Gegensatz zu anderen Wissenschaften über keine sog. Lehrbuchtradition.

<sup>63</sup> Scherer, Georg: Einführung in die Philosophie. Düsseldorf 1996: 72.

<sup>64</sup> Auf dem Klappentext dieses Buches lesen wir, höchstwahrscheinlich zurecht: „[it] is the first textbook of its kind to compare western and nonwestern philosophers on specific topics, problems and issues.“

<sup>65</sup> Ein erster Schritt in diese Richtung könnte gewesen sein: Matilal, Bimal Krishna / Shaw, Jaysankar Lal (Hg.): Analytical philosophy in comparative perspective. Exploratory essays in current theories and classical Indian theories of meaning and reference. Dordrecht 1985, wo bestimmte Systeme der klassischen indischen Philosophie mit modernen Bedeutungstheorien der analytischen Philosophie untersucht und rekonstruiert wurden; vgl. auch Chi, Richard: A semantic study of propositions, east and west. In: Philosophy east and west 26 (1976): 211-223, wo der Autor Propositionstheorien der klassischen indischen Philosophie und der modernen analytischen Philosophie miteinander vergleicht.

Etwas leichter dürften da schon die angewandte Ethik und die buddhistische Ethik zusammenkommen, man denke an das Schlagwort ‚engagierter Buddhismus‘<sup>66</sup>. Und womit verknüpft man die Wissenschaftstheorie?<sup>67</sup>

## 2.5 Exkurs zu Phänomenologie und Marxismus

Phänomenologie als philosophische Orientierung hat schon von Edmund Husserl her eine deutliche Neigung, sich mit Fragen kultureller Differenzen auseinanderzusetzen. Dem entsprechend sind aus dem Umkreis phänomenologischer Forschung eine Reihe von Arbeiten zu nennen, die sich explizit mit Fragen der Interkulturalität befassen. Genannt seien die folgenden:

Bello, Angela Ales: Phänomenologische Archäologie der Kulturen. In: Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität Amsterdam: Rodopi 1993, S. 41-52.

Cristin, Renato: Interkulturalität. Phänomenologische Betrachtungen. In: Wimmer, Franz Martin: (Hg.) Theorie und Praxis der Interkulturalität (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien). 1994. Jg. 49, Nr. 4, S. 9-14.

Gander, Hans-Helmuth: (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993

Held, Klaus: Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen. In: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993, S. 87-104.

Holenstein, Elmar: „Europa und die Menschheit“. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen. In: Holenstein, Elmar Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 230-253.

Lohmar, Dieter: Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos. In: Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam: Rodopi 1993, S. 67-96.

Nitta, Yoshihiro: Wie ist die phänomenologische Frage nach der Interkulturalität möglich? In: The Structure of the Intercultural World, Bd. 1995, Heft 3, Kyoto: International Institute for Advanced Studies 1995, S. 79-83.

Ohashi, Ryosuke: Deutsches Auge – Japanisches Auge. Zum Zeitalter der Interkulturalität. In: Schneider, Notker et al. (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 167-174.

Orth, Ernst W.: 'Lebenskrise' und 'Lebensbedeutsamkeit' als Motive der Husserlschen Kulturphänomenologie. In: Schneider, Notker et al. (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 175-188.

<sup>66</sup> Vgl. etwa Kotler, Arnold (Hg.): Mitgefühl leben. Engagierter Buddhismus heute. Frankfurt/M. 1999.

<sup>67</sup> Einer der wenigen analytischen Philosophen, die sich mit ‚Östlicher Philosophie‘ auseinandergesetzt haben, ist Arthur C. Danto. Er kommt in seinem der Metaethik zuzurechnenden Werk: Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken. München 1999, zu dem eher pessimistischen Schluss, „dass wir die moralischen Auffassungen des Ostens nicht übernehmen können, ohne zugleich diejenigen Annahmen über die Natur der Welt zu akzeptieren, die solch ein System moralischer Überzeugungen voraussetzt. Die tragenden Tatsachenauffassungen des Ostens können aber nicht so einfach dem System der Auffassungen angeglichen werden, welche unsere Welt definieren. Die phantastischen Konstruktionen östlichen Denkens ... können von uns studiert und sicherlich auch gebührend bewundert werden, darin wohnen können wir aber nicht.“ (13).



- Orth, Ernst Wolfgang und Chan-Fai Cheung: (Hg.): Phenomenology of Interculturality and Life-world. 1997 (=Phänomenologische Forschungen)
- Sepp, Hans Rainer: Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluß an Husserl. In: Schneider, Notker et al. (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 263-276.
- Sinari, Ramakant: Begegnung der Philosophien und Möglichkeit einer Einheits-Ontologie. In: Wimmer, Franz Martin (Hg., Übersetzer): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag 1988, S. 77-94.
- Stenger, Georg: Phänomenologische Methode und Interkulturelle Philosophie. In: Schneider, Notker, Ram Adhar Mall und Dieter Lohmar (Hg.): Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen. Amsterdam: Rodopi 1998, S. 167-182.
- Tani, Toru: Phenomenology and Interculturality. In: The Structure of the Intercultural World, Bd. 1995 , Heft 3, Kyoto: International Institute for Advanced Studies 1995, S. 59-69.
- Thurnher, Rainer: Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers. In: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993, S. 129-142.
- Vetsch, Florian: Martin Heideggers Ausgang der interkulturellen Auseinandersetzung. Würzburg: Königshausen und Neumann. 1982.
- Waldenfels, Bernhard: Der Andere und der Dritte in interkultureller Sicht. In: Mall, Ram Adhar und Notker Schneider (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1996, S. 71-84.
- : Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg i.Br.: Alber S. 39-62.

Was die Philosophiehistorie in marxistischer Tradition betrifft, ist ein Punkt zu betonen, der den genuinen Beitrag der marxistisch-leninistischen Philosophiehistoriker zur Entwicklung ihrer Disziplin sowohl als auch zur Bewältigung von Problemen deutlich macht, die weit über die Philosophie selbst hinausreichen: der Internationalismus bzw. Interkulturalismus. Es sind zwei Dinge, die daran so wichtig sind: einerseits das entschiedene Abgehen von der Beschränkung der Philosophiehistorie auf Traditionen der sogenannten „Hochkulturen“ oder gar nur auf ganz bestimmte Traditionen europäischer Provenienz – dem wird eine Aufgeschlossenheit für das geistige Erbe aller Völker entgegengestellt, die man als Humanismus bezeichnen muss. Das zweite ist, dass diese Aufgeschlossenheit nicht in Neutralismus und Indifferenz mündet, sondern dass man sich bemüht, die jeweiligen Beiträge zu werten und für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen. Selbst wer in den meisten inhaltlichen Thesen zu anderen Ergebnissen käme, müsste bei einem Vergleich der verschiedenen Arten, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, der vor allem in der Sowjetunion entwickelten Form sehr hohen Rang und die Priorität oder zumindest eine hervorragende Stellung in wichtigen Zielsetzungen und Methodenentwicklungen dieser Disziplin zusprechen.

Einige Arbeiten, die aus dieser Tradition stammen bzw. über sie informieren, sind die folgenden:

- Ballestrem, Karl G.: Soviet Historiography of Philosophy. In: Studies in Soviet Thought. 1963, June. Jg. III, Nr. 2, S. 107 – 120.
- Brazko, Bronislaw; Kolakowski, Leszek: Die Traditionen des wissenschaftlichen Sozialismus und die Aufgaben der marxistischen philosophischen Historiographie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1954. Nr. 4, S. 835ff.
- Gropp, Rugard Otto: Geschichte und Philosophie. Beiträge zur Geschichtsmethodologie, zur Philosophiegeschichte und zum dialektischen Materialismus. Berlin: Akademie-Verlag. 1977.
- Heinrich, Gerda; Liepert, Anita: Progressives philosophisches Erbe und sozialistisches Bewusstsein. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1971. Nr. 11, S. 1372ff.
- Hoffmann, Gerd-Rüdiger: Afrikanische Weisheitsphilosophie und Philosophiebegriff. In: CONCEPTUS. 1988. Jg. XXII, Nr. 56, S. 77-91.
- : Faktoren und gegenwärtige Tendenzen der Entwicklung nichtmarxistischer Philosophie in Afrika. Leipzig: Karl Marx-Universität. 1984.
- : Prolegomena zu einem marxistischen Verständnis afrikanischer Philosophie in Europa. In: Neugebauer, Christian (Hg.): Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989 Frankfurt/M.: Lang 1991, S. 19-38.
- Hollitscher, Walter: Vom Nutzen der Philosophie und ihrer Geschichte. Wien: Verkauf. 1947.
- Lange Erhard; Barth, Helmut: Methodologische Fragen der Geschichte der Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1979. Jg. 27, Nr. 9, S. 1049-1058.
- Marx, Karl und Friedrich Engels: Über Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Texte. Irrlitz, Gerd und Dieter Lübke (Hg.): Leipzig: Reclam 1983
- Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann: (Hg.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Akademie-Verlag 1988
- Rüstau, Hiltrud: Walter Ruben und seine Bedeutung für die marxistisch-leninistische Erforschung der Geschichte der indischen Philosophie. In: asien, afrika, lateinamerika. Berlin. 1984. Nr. 1, S. 41ff.
- Rybarczyk, Marian L.: Sowjetische Historiographie der Philosophie. Fribourg: Dissertation. 1975.
- Stepanjanz, Marietta: Sowjetische Wissenschaftler über die Philosophie des Ostens und des Orients. In: Gesellschaftswissenschaften. 1989. Jg. 57, Nr. 1, S. 212 – 222.
- Wimmer, Franz Martin: Sowjetische Philosophiehistorie – ein Beispiel für marxistische Geschichtsauffassung. In: Lüftenegger, Peter (Hg.): Philosophie und Gesellschaft Wien: IWK 1984, S. 79-93.

### 3. ZUM BEGRIFF VON KULTUR

Das *Dilemma der Kulturalität* liegt für die Philosophie 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. 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.

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. Damit 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 Selbstverständnis dieser Vernunft auch tatsächlich verbindlich ist, dass es nicht seinerseits eine kulturell tradierte Willkür enthält. Es ist nun eine 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, und diesem etwas Eigenes entgegenzusetzen. Für dieses 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 ist Argumentation und letztlich auch

nur gegenseitiges Interesse nicht mehr einzufordern. Doch gerade im Anspruch darauf, dass in Argumentation Erkenntnis stattfinden könne, hatte Philosophieren bestanden.

### **3.1 Globalkultur versus Regionalkulturen?**

Wir erleben gegenwärtig den Beginn einer globalen Menschheitskultur, die etwas Neues gegenüber allen vorangegangenen Kulturen darstellt, insofern letztere jeweils auf bestimmte ethnisch, sprachlich oder weltanschaulich abgegrenzte Populationen bzw. auf bestimmte Klimazonen und Regionen beschränkt waren. Es ist keine bloß akademische Frage, ob wir in dieser entstehenden Globalkultur eine bloße Ausweitung und Fortentwicklung der okzidental Kultur in schrittweiser Überwindung des Besonderen der anderen Kulturen sehen oder vielmehr etwas Neues, das aus dem Zusammengehen und dem Begegnen von vielen Traditionen entsteht. Im ersten Fall werden wir in dem Sachverhalt, dass kulturelle Prägungen unterschiedlicher Art in den modernen Gesellschaften weiterbestehen, lediglich eine Quelle für Konflikte sehen. Strategien der Schadensbegrenzung für den Fall des „Zusammenpralls von Kulturen“ wären unter dieser Voraussetzung die vorrangige Aufgabe. Im zweiten Fall werden wir eher von einem „Konzert“ als von einem „Kampf“ der „Kulturen“ sprechen.

Die Gestalt dieser globalen Kultur liegt in bezug auf viele Bereiche des Lebens noch nicht fest: Sie kann sich aus der Expansion und Adaptation einer hegemonialen Tradition ergeben; sie kann sich aber auch aus den geistigen und materiellen Quellen vieler Völker formen, welche sie bilden. Es wäre völlig illusorisch, hier von „allen“ Völkern zu sprechen, die wir kennen. Wo immer in Diskussionen um Multikulturalität oder Interkulturalität zu hören ist, es komme darauf an, „alle Stimmen wahrzunehmen“ oder Ähnliches, liegt eine gedankenlose Ausdrucksweise vor, die nicht beim Wort zu nehmen ist. Worauf es tatsächlich ankommt, ist nicht Allseitigkeit, sondern die jeweils sachlich begründete Entscheidung zwischen Einseitigkeit und Vielseitigkeit.

Die uns bekannten traditionellen Kulturen waren jeweils umfassende Regelsysteme, welche die Formen des Denkens wie des Wollens, des Fühlens und Handelns ihrer Mitglieder in einer solchen Weise bestimmten, dass deren Hervorbringungen jeweils durchgehend davon geprägt waren, ob es sich dabei um Werkzeuge, Siedlungsformen, Rechtsinstitute, Kommunikationsformen, Techniken der Naturbeherrschung oder Anschauungsweisen handelte. Wenn ich von „Regelsystemen“ spreche, so ist damit weder ein essentialistisches

noch ein rein statisches Verständnis von kulturellem Verhalten oder Handeln angesprochen. Es muss also weder von einem „Wesen“ einer bestimmten (etwa: der „chinesischen“, der „abendländischen“ etc.) Kultur gesprochen werden, wenn wir Unterschiede zwischen bestimmten Regelsystemen wahrnehmen, noch ist damit gesagt, solche Systeme seien, einmal entwickelt, für alle Zeiten stabil.

Mit der „Kultur“ (einer Gesellschaft, eines Volkes, eines Menschen) bezeichne ich allerdings etwas *intern Universelles*, die jeweilige Einheit der Form aller Lebensäußerungen einer Gruppe von Menschen, und wir grenzen sie von der anderen Kultur einer anderen Gruppe ab, welche wiederum für diese intern universell ist. Der Begriff der internen Universalität schließt den einer rezeptiven Kultur nicht aus. Vielmehr sind auch die jeweiligen Rezeptionsprozesse relativ dazu zu sehen, wie sie im Gefüge von Werten, Vorstellungen, Handlungsweisen usw. wirken, die den Menschen einer intern universellen Kultur gemeinsam sind. Das bedeutet aber auch, dass wir nicht von identischen Rezeptionsprozessen (etwa von Literatur, Kunst oder Philosophie) in der Gegenwart bei Menschen unterschiedlicher Regionen ausgehen können, insofern die globale Kultur eben nicht „intern“, sondern erst in wichtigen Bereichen „extern universell“, d.h. global ist.

So haben wir in der berichteten Menschheitsgeschichte eine Vielzahl von Kulturen zu unterscheiden, deren jede ihren Mitgliedern eine Ganzheit des Verhaltens, Denkens, Glaubens vermitteln konnte. Es ist hier aber auch daran zu erinnern, dass „Kultur“ einen statischen ebenso wie einen dynamischen Sachverhalt bezeichnet. Im *statischen* Sinn bezeichnet der Begriff den Zustand einer bestimmten Gruppe oder Person, der für eine gewisse Zeit konstant bleibt. Es sind also Ergebnisse von Verhaltensweisen, die wir damit erfassen. Man könnte in Anlehnung an eine neuplatonische Unterscheidung, die in der Reflexion auf den Begriff der „Natur“ getroffen wurde, von einer „cultura creata“, also von einem Kulturzustand sprechen, der unter dem Aspekt des Gegebenseins betrachtet wird. Dieser Begriff ist zu unterscheiden von einer „cultura quae creat“, also von einem Kulturhandeln, das unter dem Aspekt des Einflussnehmens und Gestaltens erscheint, mithin aktiv oder *dynamisch* ist.

Wir können uns die beiden Aspekte an Wörtern des gewöhnlichen Sprachgebrauchs verdeutlichen. Im *statischen* Sinn sprechen wir etwa von einer „Pilzkultur“, die sich in einem Biologielabor befindet oder von einer „Schriftkultur“, die aus historischen Daten erschlossen

werden kann. Auch das Wort „Kulturgeschichte“ verweist auf den statischen Aspekt. In diesen Fällen sprechen wir von etwas, das zu einer bestimmten Zeit so und so existiert oder existiert hat, was gleichsam für einen bestimmten Zeitpunkt als fertig erscheint. Den *dynamischen* Sinn des Wortes haben wir hingegen vor Augen, wenn wir von „Agrikultur“ sprechen oder auch von „Kulturpolitik“. Dann denken wir gewöhnlich an irgendwelche Aktivitäten, die bestimmte Zielsetzungen verfolgen und bestimmte Einflussnahmen auf bestehende Zustände darstellen. Das Verb „kultivieren“ kann eben nicht nur in der Form „kultiviert“ gebraucht werden, sondern auch im Indikativ der Gegenwart.

Wird der statische Aspekt bei der Beschreibung menschlicher Gesellschaften verabsolutiert, so führt dies zu Vorstellungen von „kulturellen Inseln“, die reinlich getrennt voneinander existieren. Nach der erwähnten neuplatonischen Unterscheidung könnten wir sagen, dass die Idee einer „*cultura creata quae non creat*“ die Vorstellung eines solchen rein statischen Zustands zum Ausdruck brächte: *Jede* mögliche Veränderung des Zustands würde in dieser Perspektive bereits einen Verlust oder eine Gefährdung darstellen. Tatsächlich müssen wir wohl sagen, dass die Unterscheidung verschiedener Lebensformen menschlicher Gesellschaften in dieser Hinsicht immer nur graduell getroffen werden kann: Es gibt ebensowenig rein statische wie es rein dynamische Gesellschaftszustände oder „Kulturen“ gibt.

Die Verabsolutierung des rein dynamischen Aspekts, eine „*cultura non creata quae creat*“ stellt mithin ebenfalls nur einen logisch denkbaren Grenzwert dar. Es wäre dabei an ein Verhalten aus reiner Spontaneität zu denken, was strenggenommen einer permanenten Neuschöpfung aller menschlichen Verhältnisse gleichkäme. Womit wir es in Wirklichkeit zu tun haben, könnte vielmehr die Formel „*cultura creata quae creat*“ bezeichnen.

Der Begriff einer *internen Universalität* kann uns bei der Beantwortung der Frage leiten, welche Erbstücke der Geistesgeschichte der bisherigen regionalen Kulturen wir in einer globalen Menschheitskultur aufgehoben wissen wollen. Die zentrale Frage für die Philosophie ist, welche Werte und welche Menschenbilder die regional begrenzten Kulturen hervorgebracht haben, die zur Bewältigung der gegenwärtigen und absehbaren Menschheitsprobleme fruchtbar sind.

Zweifach steht Philosophie im Prozess der Herausbildung einer globalen Menschheitskultur: in kritischer Selbstreflexion auf ihre eigene Möglichkeit und als Reflexion auf das Geschehen

selbst. In ersterer Hinsicht handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung der Philosophie mit den Vorurteilen und den Leistungen ihrer Vergangenheit in der okzidentalen wie in anderen Kulturtraditionen. In zweiter Hinsicht kann Philosophie analysierend und argumentierend zu problematischen Entwicklungen im Globalisierungsprozess Stellung nehmen. Wir befassen uns hier vorrangig mit dem erstgenannten Verhältnis. In dieser Hinsicht kommt dem Umstand entscheidende Bedeutung zu, dass philosophisches Denken, wenn es wahrgenommen werden soll, sich stets mit Hilfe von Symbolen ausdrücken muss, in erster Linie mit sprachlichen Mitteln – und dass diese sprachlich-symbolischen Mittel in einer solchen unterschiedlich ausgebildet sind, dass die Unterschiede auch dispositionsbildend für das Denken selbst sein können.

### 3.2 Sprachlichkeit und Kulturalität

Kwasi Wiredu ist einer derjenigen PhilosophInnen aus dem modernen Afrika, der das *Dilemma der Kulturalität* nicht nur erfahren, sondern auch analysiert hat.<sup>68</sup> 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 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.“<sup>69</sup>*

---

<sup>68</sup> Zu Wiredu vgl.: Weidtmann, 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

<sup>69</sup> 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. Zitiert nach: dass. in: H. Kimmerle und F.M. Wimmer (Hg.) Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective. Amsterdam: Rodopi 1997

Wiredu's Vorschlag ist ernstzunehmen, doch führt er weit. Konsequenterweise dürfte das 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 noch 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?'“<sup>70</sup>*

Dies ist nach Wiredu in der Bantu-Sprache Akan eben auch 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.<sup>71</sup>*

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

---

<sup>70</sup> 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

<sup>71</sup> Wiredu 1997, ebd.



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.<sup>72</sup>*

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 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.<sup>73</sup>*

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 zitierte Aussage eines Philosophieprofessors der Sorbonne: „Pour connaître la totalité de la

---

<sup>72</sup> ebd., S. 17

philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol“<sup>74</sup>

bezieht sich nicht nur auf eine angenommene Randstellung der spanischen Philosophie und Wissenschaft, sondern auch auf Annahmen über Besonderheiten des Spanischen. Und dass mit „toutes les langues“ in diesem Satz selbstverständlich nur wenige europäische gemeint sind, ergibt sich von selbst.

Die genannte These klingt nicht nur seltsam – und ich erlaube mir hier, Heideggers einschlägige Formulierungen der These nicht zu zitieren<sup>75</sup> – 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 Ontologie und Theologie, so lasen wir, fordern eine strenge Überprüfung heraus, wenn man von den Implikationen des Akan-Begriffs der Existenz

<sup>73</sup> ebd., S. 17

<sup>74</sup> 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

<sup>75</sup> 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. Er 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.<sup>76</sup>*

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.<sup>77</sup>*

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

---

<sup>76</sup> Wiredu 1997, S. 17

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 Wiredu's 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.

### 3.3 Typen von Kulturzentrismen

Aus dem Dilemma der Kulturalität gibt es theoretisch mehrere Auswege, die jeweils als eine Form von „Zentrismus“ zu verstehen sind:

- „Expansiver Zentrismus“ beruht auf der Idee, dass „die Wahrheit“ über eine bestimmte Sache, das Optimum in einer bestimmten Lebensform irgendwo endgültig gegeben ist und darum verbreitet werden müsse. Diese Idee findet sich im Neuen Testament ebenso wie in

---

<sup>77</sup> Wiredu 1997, S. 21

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 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.

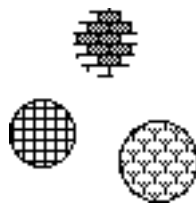


- „Integrativer Zentrismus“ geht von derselben Überzeugung einer objektiven Überlegenheit des Eigenen aus, wobei aber angenommen wird, dass dessen Attraktivität als solche bereits ausreicht, um alles Fremde anzuziehen und einzuverleiben. Diese Idee findet sich im klassischen Konfuzianismus ausgeführt, 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.

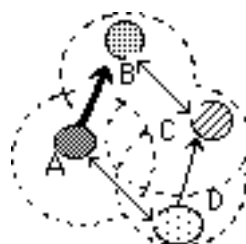


- Als „multiplen oder separativen Zentrismus“ kann man eine Haltung bezeichnen, in der angenommen oder sogar angestrebt wird, dass mehrere oder viele Überzeugungen von

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 nebeneinander, 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.



- 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.<sup>78</sup> 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 Denkwerte als in der jeweils eigenen Tradition erarbeitet gesehen 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*

---

<sup>78</sup> 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.)

*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.<sup>79</sup>*

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 weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnis es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht.*

---

<sup>79</sup> 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



Der Grund: überall tritt das Denken in der Gestalt eines Besonderen, Partikulären auf, aber nicht überall gewinnt dieses je Besondere in Hegels Sicht auch 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.<sup>80</sup>*

Bis heute ist die Rede unter westlichen Philosophen verbreitet, es sei außerhalb okzidentaler Tradition so etwas wie „Philosophie im strengen Sinn“ nicht zu finden.<sup>81</sup>

*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 den 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.<sup>82</sup>*

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

---

<sup>80</sup> 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.

<sup>81</sup> 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)

<sup>82</sup> 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

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 Chinese 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.*<sup>83</sup>

Zentristisches Überlegenheitsbewusstsein findet sich gleicherweise 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.*<sup>84</sup>

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.*<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> 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)

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> 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](http://www.smith.edu/philosophy/faculty/jgarfield/papers/ta_dhd_final.htm) (Mai 2000)

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?“<sup>86</sup> Ein Vergleich dieser jeweiligen 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 Jüngern<sup>87</sup> – 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“

---

<sup>86</sup> „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. 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)

<sup>87</sup> Evangelium nach Matthäus, 28,19-20

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.<sup>88</sup> 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 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 suchen<sup>89</sup>, 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 wird.

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 nebeneinander

---

<sup>88</sup> 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)

<sup>89</sup> Vgl. Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück. München: dtv 1974

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.“<sup>90</sup> In der Kultur- und Philosophiegeschichte finden wir diese Idee aber auch dort, wo von einem grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschied 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 strenggenommen 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.<sup>91</sup>

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 entscheidend<sup>92</sup> ist. Wenn wir dabei immer noch von einem „Zentrismus“, wenngleich 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

---

<sup>90</sup> Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: dtv 1975, Bd.I, S. 34

<sup>91</sup> 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

<sup>92</sup> Vgl. Holenstein, Elmar: Intra- und interkulturelle Hermeneutik. In: ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 257

Voraussetzungen zu philosophieren, erfordert Verfahrensweisen, die als „Polyloge“ zu bezeichnen sind, sofern solche Gespräche jederzeit von mehreren Perspektiven ausgehen können. Die TeilnehmerInnen solcher Verfahren verstehen sich selbst jeweils innerhalb eines kulturellen Kontexts, der ihre „Identität“ ausmacht.

### 3.4 Perspektivität kultureller Identitäten

Es handelt sich nach meinem Dafürhalten um mehrere verschiedene paradigmatische Sichtweisen oder Perspektiven, aufgrund derer in einer jeweiligen Gegenwart eine Ganzheits- oder Standortbestimmung eines Individuums – eines Selbst, eines Subjekts, einer Person, einer Gemeinschaft – getroffen wird. Von dem, was in der abendländischen Philosophie „Identitätsprinzip“ genannt wurde, ist hier nicht die Rede, sondern nur von (veränderlichen, perspektivischen) Bestimmungen dessen, wie jemand (eine Person, eine Gruppe, eine Tradition) sich selbst versteht, worin sie ihr Eigenes und Eigentliches sieht. Darum werden hier entsprechende Termini vorgeschlagen, wobei die Vermutung besteht, dass diese sowohl in Biographien wie in Sozio-Graphien Anwendung finden könnten. Letzteres wird hier nur angedeutet – ich illustriere die einzelnen perspektivischen Orientierungen jeweils individuellen „Figuren“ literarischer Art. Die unterschiedenen Sichtweisen sind dabei nicht so zu verstehen, dass in realen Lebensgeschichten jeweils eine und nur eine Perspektive leitend würde; vielmehr scheint der Wechsel von der einen in die andere Perspektive der übliche Fall zu sein. Abstrahierend und generalisierend sind jedoch folgende Grundtypen unterscheidbar:

- Retrospektive Identität: *Traditionalismus*; Vergangenheit als Ursprung
- Prospektive Identität: *Utopismus*; Gegenwart als Ursprung.
- Momentive Identität: *Evolutionismus*; Gegenwart als bloßer Übergang.
- Pluripolare Identität: *Tourismus*; Gegenwart als offenes (Zwischen-)Ergebnis.
- Repetitive Identität: *Seelenwanderung*; Gegenwart als Wiederholung.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup>Es ist mir nicht bekannt, ob die Unterscheidung solcher Typen bereits getroffen wurde und wenn ja, mit welchen Termini. Ich stelle daher die vorgeschlagene Terminologie voll zur Disposition, als Versuch eher denn als Behauptung. Dass es sich um lauter lateinische Termini handelt, hat den einfachen Grund, dass diese intuitiv für die meisten (zumindest in Europa) am leichtesten zugänglich sein dürften. Bei entsprechenden Bildungen aus dem Griechischen wäre das wohl weniger der Fall. Die Unterscheidung selbst ist noch recht simpel; an mehreren Stellen wäre ich versucht, Untertypen zu analysieren, insbesondere im Fall der

### 3.4.1 Retrospektive Identität: Der Ursprung einst oder Traditionalismus

Es ist nicht zwingend, aber häufig, dass eine Vorstellung von und Berufung auf „kulturelle Identität“ sich an etwas knüpfen, was tatsächlich oder vorgeblich in der Vergangenheit bestand und in der Gegenwart entweder als nicht mehr bestehend oder als in seinem Bestand gefährdet angesehen wird. Ein Rückbezug auf einen solchen geglaubten „Ursprung“, die Besinnung auf diese wahre Erbschaft wird als Weg zur eigenen, gegenwärtigen Identität gesehen. Hingegen gilt in dieser Perspektive das Entwickeln neuer, anderer Denk- und Lebensformen als Verlust. „Things Fall Apart“ lautete der markante Titel des Romans von Chinua Achebe<sup>94</sup>, in dem der Prozess einer Gesellschaftsveränderung durch äußere Einflüsse (Mission und Kolonialisierung) geschildert wird, der Okonkwo, den Helden des Romans zur Selbsttötung treibt. Okonkwo ist außerstande, eine andere als die von den Vorfahren ererbte Lebensform als sinnvoll zu erkennen.

*The white man is very clever. He came quietly and peaceably with his religion. We were amused at his foolishness and allowed him to stay. Now he has won our brothers, and our clan can no longer act like one. He has put a knife on the things that held us together and we have fallen apart. (Achebe, S. 176)*

Die hiermit angesprochene retrospektive Identität ist meistens auch gemeint, wenn von „Authentizität“ gesprochen wird. Zumindest gilt dies für den Bereich des Kulturell-Ideologischen oder Politischen, wenn auch vielleicht nicht immer für künstlerische Ausdrucksweisen.<sup>95</sup> Ob jemand sich in einer bestimmten Situation „authentisch“ verhält, wird meist an etwas gemessen, was angeblich oder wirklich *vor* dieser Situation der Fall gewesen ist. Sein/ihr Verhalten könnte „authentisch“ insofern sein, als es zu seinen/ihren eigenen früheren

---

pluripolaren Identität. Dies könnte sinnvoll sein, wenn sich herausstellt, dass das Ganze überhaupt anwendbar ist, wäre allerdings ein ziemlich anspruchsvolles Unterfangen.

<sup>94</sup> Chinua Achebe: Things Fall Apart. New York: Doubleday 1994 (= zitierte Auflage; zuerst 1959; dt. u.d.T.: Okonkwo oder Das Alte stürzt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983); retrospektive Identität ist jedoch nicht die einzige Perspektive, die in der hier beschriebenen Gesellschaft eine Rolle spielt. Insbesondere auffallend ist das partielle Vorkommen von repetitiver Identität in Gestalt jener früh verstorbenen Kinder, die als Quäler ihrer Mütter immer wieder kommen und gehen, und die daher an ihrem Wiedergängertum gehindert werden müssen. Dazu siehe unten.

<sup>95</sup> Gelegentlich wird die Meinung vertreten, „Authentizität“ bei künstlerischen Ausdrucksweisen sei ein bloß formales Merkmal (etwa: innerer Stimmigkeit). Eine solche Begriffsbestimmung dürfte aber nicht einmal ausreichend sein, um beispielsweise „Kitsch“ von „Kunst“ unterscheidbar zu machen. Vgl. zum Thema: Stauth, Georg: Authentizität und kulturelle Globalisierung. Paradoxien kulturübergreifender Gesellschaft. Bielefeld: Transcript Verlag 1999

Verhaltensweisen stimmt oder auch zu früheren Verhaltensweisen der Schicht, des Volkes, der kulturellen Gruppe, aus der er/sie stammt.

Der „Bruch“, der in dieser Perspektive als „Identitätsverlust“ oder als Verlust an „Authentizität“ benannt wird, besteht im Erleben der Unterbrechung eines bisher als intakt geglaubten Bandes mit der Vergangenheit. Das Vermeidenwollen solcher Brüche nimmt viele Formen an: darunter fällt Brauchtums- und Traditionspflege<sup>96</sup> ebenso wie nationale Geschichtsschreibung, das Fotoalbum<sup>97</sup> wie die verbreitete Institution von religiösen, nationalen oder staatlichen Feiertagen, die ein bedeutsames Ereignis der Vergangenheit einer Mehrheitsbevölkerung in Erinnerung rufen. Ein Beispiel dafür, wie Letzteres zu konfligierenden Vorschriften führen kann, berichtet Claus Gatterer in seiner Autobiographie einer Kindheit in Südtirol während der Zeit des italienischen Faschismus:

*... nur zwei Tage ... nach diesen Feiern, in denen wir unserer Toten gedachten, die zur Verteidigung unserer Berge, unseres Dorfes, unserer Häuser und Felder gefallen waren, feierten "wir" am 4. November den Sieg über eben jene Toten, den Sieg über unsere Väter, die Vergeblichkeit des Opfers der einen und der Leiden der andern.<sup>98</sup>*

Zwei diametrale Verwendungen von „wir“ kommen in dieser Stelle vor, beide sind retrospektiv und jede wird als Verpflichtung geschildert, allerdings zu konträrem Verhalten: die erste Feier war von den Eltern gefordert, von den Autoritäten verboten, bei der zweiten verhielt es sich umgekehrt.

---

<sup>96</sup> Es ist merkwürdig, dass ausgestorbene Berufe, Militärformen u. dgl. sich im sogenannten Brauchtum bzw. der Traditionspflege dergestalt erhalten, dass zu bestimmten Anlässen und Zeiten deren Formen der Selbstdarstellung wiederholt werden. Es gibt beispielsweise im Zeitalter der großen LKWs ein paar Menschen, die auf alten Säumerouten Salz oder Wein mit Pferdengespannen über die Alpen transportieren – und es gibt Menschen aus Industriegebieten, für die dies eine touristische Attraktion ist. Was leisten solche Erinnerungen?

Ähnlich ließe sich bei den vielerorts gebräuchlichen „historischen“ militärischen Umzügen fragen. Hier hat man aber doch Hinweise, dass so etwas ausdrücklich ideologisch-propagandistisch geplant und verwendet wurde. So weist Alexander Hübner-Marton in seiner Darstellung von „Österreichs Heldenfeier. 9. September 1934“ (Wien 1934) darauf hin, dass gerade in dieser Phase der Ausschaltung nichtfaschistischer Parteien das staatliche Heer in vielerlei Hinsicht an Traditionen und Erscheinungsbild der im Ersten Weltkrieg untergegangenen k.u.k.-Armee orientiert war und daran wieder anknüpfen sollte.

<sup>97</sup> Für eine mir seit Jahren gut bekannte bosnische Flüchtlingsfamilie waren in der ersten Zeit ihres Aufenthalts in Österreich praktisch nur einige wenige Fotografien als Erinnerungsmittel (und übrigens auch als Mittel der Selbstdarstellung) verfügbar. Alle diese Fotografien waren Familienaufnahmen und weitgehend miteinander identisch. Die kommunikative Funktion des Zeigens solcher Fotos bei der Gastfamilie lag offenkundig in der Mitteilung, dass man auch, obwohl nun isoliert und sprachlos, Onkel und Tanten, Vettern und Basen, Freunde hatte, mit denen man bei Hochzeiten lustig und bei Begräbnissen traurig gewesen war.

<sup>98</sup> Gatterer, Claus: *Schöne Welt, böse Leut. Kindheit in Südtirol*. Wien: Europaverlag 1982, S. 56



Retrospektive Identitätssuche ist stets ausschließend und zugleich einschließend: sie schließt diejenigen aus, die (tatsächlich oder vermeintlich) in der angenommenen Ursprungszeit nicht zur eigenen Gruppe gehört haben – und sie schließt diejenigen ein, die angeblich dazugehörten, ob sie sich nun mit der fraglichen Ursprungssituation identifizieren oder nicht. Wenn beispielsweise in unserem Land nur solche nicht-deutschsprachige Österreicher als ethnische Minderheiten anerkannt werden, deren Siedlungsgebiet seit vorindustrieller Zeit mehr oder weniger stabil geblieben ist, so ist dies Ausdruck einer vorwiegend retrospektiven Abgrenzung. Als Orientierung in der Philosophiegeschichte führt diese Perspektive leicht in einen Zirkel: ein als einzig und klassisch angenommener „Ursprung“, in dessen Fortführung sich jemand versteht, wird zunächst vorausgesetzt und dient dann dazu, die Kriterien für den Ausschluss anderer „Ursprünge“ als defizient oder nicht „im strengen Sinn“ zur Sache gehörig zu liefern.

### 3.4.2 Prospektive Identität: der Ursprung jetzt oder Utopismus

Dass das „Eigene“ sich nicht auf einen früheren „Ursprung“ stützt und beruft, sondern im Jetzt beginnt, ist als Selbstverständnis menschlicher Gesellschaften immer wieder festzustellen. Man denke hier an religiös motivierte Gesellschaftsgründungen in der europäischen Neuzeit, wie sie vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, in der damals „Neuen Welt“ stattgefunden haben, oder auch an die „Ursprünge“, die in den Revolutionen von 1789-91 und von 1917 erfahren wurden und Ausdruck fanden. Es beginnt darin etwas, was eigentlich ohne Vorgeschichte ist. Auch im Selbstverständnis von Philosophen findet sich diese Vorstellung immer wieder, wofür Antworten von Kantianern auf die Preisfrage der *Berliner Akademie der Wissenschaften* (1791) „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ aufschlussreich sind. Einem Vernunftkritiker mußte sich die Vorfrage stellen, ob überhaupt *vor* der durchgeführten *Kritik der Vernunft* im Wortsinn von „Fortschritten“ die Rede gewesen sein könne, da sich doch sämtliche Lehrgebäude und Spekulationen bis zu diesem Unternehmen in Unkenntnis über ihre eigenen Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen befunden hätten. K. L. Reinhold führt daher in seinem Beitrag zur Beantwortung der Preisfrage den Gedanken aus, dass eine Geschichtsschreibung der Philosophie als Wissenschaft überhaupt erst dann möglich sein würde, wenn alle *besonderen* Philosophien durch die eine, endgültige Philosophie überholt und von dieser aus beurteilbar geworden sein würden:

*wir werden erst dann einen Geschichtsschreiber der Philosophie aufzuweisen haben, wenn wir einmal eine Philosophie ohne Beynamen, eine Philosophie kat' exochen, eine Philosophie, die alle Philosophien verdrängt hat, und auf allgemeingeltenden Grundsätzen fest stehet, haben werden.*<sup>99</sup>

Die Idee des *gegenwärtigen* „Ursprungs“, verschieden vom bloßen „Anfang“, ist hier leitend. Auch die biblische Adam-Erzählung bringt einen solchen Ursprung zum Ausdruck. „Adam“ als der „ursprüngliche“ Mensch hat keine Vorfahren, keine Tradition.<sup>100</sup> Er schafft allerdings eine solche (und zwar die verbindliche, indem er „allem Vieh, allen Vögeln der Luft und allem Feldgetier Namen“ gibt; Gen. 2.20). Kein anderer Mensch wird in biblischer Tradition so imaginiert. Eine kulturell–transkulturelle „Biographie“ eines solchen „Adam“ hat jedoch der andalusische Philosoph Ibn Tufail (lat.: Abubacer, 1106-1185) mit seinem „Haji ibn Jaqzan“<sup>101</sup> geschrieben.

Der „Sohn des Wachenden“ ist zwar im Unterschied zu Adam von Menschen gezeugt und geboren, aber er beginnt sein Leben als Säugling auf einer paradiesischen Insel und schafft sich das Verständnis seiner Umwelt ganz aus Eigenem. Er kommt darin so weit, dass er nicht nur Allgemeinbegriffe, Astronomie, Anatomie und eine Schrift entwickelt, sondern auch eine neuplatonische Theologie und Philosophie, sodass er, als Asal, ein emigrierter muslimischer Gelehrter auf seine Insel verschlagen wird, mit diesem kommunizieren und ihn sogar belehren kann. Haji ibn Jaqzan liefert somit den Beweis dafür, dass die menschliche Gemeinschaft nicht nur nicht notwendig für die geistige Entwicklung einer Person ist, sondern sogar dafür hinderlich sein kann: in der Gesellschaft, aus der sein Gesprächspartner kommt, gibt es Aberglauben und Irrtum. Dort war ein Prophet nötig, dort gibt es Zwangsinstitute zur Regelung zwischenmenschlicher Verhältnisse usw. Nichts davon, auch nicht die Offenbarung des Koran, hat Haji ibn Jaqzan gebraucht, um zur Wahrheit zu kommen.

---

<sup>99</sup>K.L. Reinhold, *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, 1791.

<sup>100</sup>Vgl. dazu: Gould, Stephen Jay: Adam's Navel. In: ders.: Adam's Navel and other Essays. London: Penguin Books 1995, S. 1-14

<sup>101</sup>Zu Ibn Tufail vgl. R. Brague in: Volpi, Franco (Hg.): *Großes Werklexikon der Philosophie*. Stuttgart 1999, Bd. I, S. 735f. Zwei deutsche Übersetzungen sind derzeit vorhanden: Ibn Tufail: *Haji ibn Jaqzan der Naturmensch. Ein philosophischer Robinson-Roman aus dem arabischen Mittelalter*. Leipzig und Weimar: Kiepenheuer 1983 und Ibn Tufail: *Der Ur-Robinson*. München: Matthes & Seitz 1987 (= zitierte Ausgabe).

Gotthold Ephraim Lessing schätzte das Werk hoch und Ernst Bloch hat in dieser Figur des Ibn Tufail zu Recht den „Heiligen der Aufklärung“ gesehen.<sup>102</sup> Es ist ganz in diesem Sinn, dass der große Philosophiehistoriker der Aufklärung, Jakob Brucker, als Kriterium dafür, dass in der Geschichte des Denkens „Irrtümer“ vorkommen, die Hindernisse („impedimenta“) nennt, ohne welche die natürliche Vernunft irrtumsfrei bleiben würde.<sup>103</sup>

In der wirklichen, gesellschaftlichen Welt allerdings, in die Haji ibn Jaqzan gemeinsam mit seinem Freund Asal dann kommt, muss er erkennen, dass Traditionen, Rechtssysteme, Religionsvorschriften durchaus notwendig sind, die reine Vernunftkenntnis nicht ausreicht. Zwei Dinge hatten ihn an Asals Schilderungen der menschlichen Gesellschaft irritiert: einerseits der Umstand, dass der Prophet, von dem dieser ihm berichtete und der ihm vertrauenswürdig erschien, über das Göttliche in Allegorien gesprochen habe. „Warum“, fragt sich Haji ibn Jaqzan,

*hatte er darauf verzichtet, die Wahrheit zu enthüllen? Verfielen die Menschen nicht deshalb dem schweren Irrtum, Gott einen Körper zu verleihen, der Essenz des Wahrhaftigen Attribute beizulegen, von denen sie frei und rein ist? Das gleiche gilt auch für Lohn, Strafe und das Leben nach dem Tod.*

*Zweitens: warum ließ er es bei diesen Geboten und Ritualvorschriften bewenden? Warum erlaubte er den Menschen, Reichtümer zu erwerben und ihrem Eßtrieb zu frönen, so daß sie*

---

<sup>102</sup>Vgl. ed. cit., Nachwort, 214. Tatsächlich war Ibn Tufails Buch im 17. Jahrhundert in so gut wie allen europäischen Sprachen vorhanden. Von einem „Robinson-Roman“ zu sprechen, ist darum zumindest anachronistisch. Der „Robinson Crusoe“ wäre ohnedies kein Fall einer „prospektiven“ Identität, schon aus dem einfachen Grund nicht, weil er bereits 28 Jahre in verschiedenen Weltgegenden gelebt hat, bevor es ihn auf seine Insel verschlägt. Er ist also davor schon ein welterfahrener Engländer mit typischen Anschauungen und Vorurteilen. – Der entscheidende Unterschied zu den „Robinsonaden“ liegt darin, dass der „Sohn des Wachenden“ als „Naturmensch“ vorgestellt wird, also keine Anregung, aber auch keine Irreführung durch irgendetwas außer seinen Sinnen und seinem Denkvermögen (weder von Eltern und Lehrern, noch von Bräuchen, überkommenen Erzählungen etc.) stattfindet. Bei Robinson (für den es schon in der griechischen Antike Vorläufer gibt) ist dies nicht der Fall, er ist (lediglich) ein von menschlicher Gesellschaft (zeitweise) isolierter Einzelner.

<sup>103</sup> Es ist wesentlich, daß für Brucker das Entdecken *wahrer* Sätze nicht erklärt zu werden braucht: dieses ergebe sich immer, wenn sich die Vernunft ohne Behinderung einem Gegenstand zuwendet. Aber das Vorkommen von Irrtümern, das ja zweifellos auch festgestellt werden kann, ist erklärungsbedürftig. Zu diesem Zweck ist die „*historia personarum*“ notwendig: ihr entnimmt Brucker jeweils die Erklärungsgründe (*rationes*) für Irrtümer. Denn eine Reihe von Faktoren, die in der Biographie von Philosophen auffindbar sind, können die Vernunfttätigkeit beeinflussen: Lektüre, Lehrer, Art des Wissenserwerbs; die Ehrungen oder Gefahren, die mit der Ausübung der Vernunfttätigkeit in seiner Zeit verbunden sind; Gegner, Lebenswandel und spezifische Illusionen. So erkläre sich beispielsweise des Aristoteles nach Brucker fehlerhafte Tugendlehre, wonach die Tugend jeweils ein Mittleres zwischen zwei Extremen sei, daraus, dass Aristoteles am Hof Makedoniens gelebt hat, und dass Höflingen im allgemeinen kompromisslose Moralgrundsätze wie diejenigen Platons nicht

*eitlen Beschäftigungen nachgehen und von der Wahrheit sich abwenden? ...*

*Sie brauchten alle diese Gesetze nicht: Niemand besäße Privateigentum und müßte sich deswegen durch Almosengeben reinigen. Niemand würde die Hand verlieren, weil er sich heimlich am Besitz des andern vergriffe, oder das Leben, weil er auf Raub aus gewesen.<sup>104</sup>*

Als er nun aber versucht, seine Erkenntnisse zu lehren, muss er feststellen, dass andere Triebkräfte stärker sind als die Vernunft, dass seine Zuhörer eigentlich an nichts anderes denken, als ihren Besitz zu steigern. Darum – aber auch nur darum – empfiehlt er schließlich den Herrschenden,

*sich weiterhin streng an ihre traditionellen Gesetze zu halten, sich möglichst wenig in Dinge einzumischen, die sie nichts angingen, vorbehaltlos die mehrdeutigen Stellen der heiligen Schriften zu glauben, von Häresien und persönlichen Meinungen sich abzuwenden, den tugendhaften Vorfahren nachzueifern und Neuerungen zu fliehen.<sup>105</sup>*

Der Aufklärer und sein Freund ziehen sich wieder auf die einsame Insel zurück. „Und beide dienten Gott auf dieser Insel bis zu ihrem Tod.“ (ebd., 167)

Haji ibn Jaqzan ist wie Adam: ein Mensch ohne Vergangenheit und damit ohne Tradition. Es sind zwei Zeiten, die den Menschen ohne Vergangenheit bewegen können: Gegenwart und Zukunft. Diese Zukunft ist im Fall eines prospektiven Identitätsverständnisses *eine*. Das ist das Verständnis des Aufklärers: nicht aus einer Vergangenheit erklärt und rechtfertigt sich das Leben, sondern aus dem, was in der Gegenwart gegeben ist und was in die einzig mögliche Zukunft führt. Aufklärung ist mithin, zumindest der Idee nach, der Abschied von allen Kulturen, sofern sie etwas Besonderes sind. Adam ist der Universalist, der allen Dingen ihren ersten und richtigen Namen gibt, und der Aufklärer verwirklicht diese Idee noch einmal auf methodische Weise.<sup>106</sup>

---

beizubringen seien. Vgl. zu Bruckers Methodologie meine Übersetzung der „Introductio“ zu *Institutiones Historiae Philosophicae* (1756) in „Interkulturelle Philosophie“ (1990), Anhang 4.

<sup>104</sup> Ibn Tufail, ed. cit., S. 159f

<sup>105</sup> Ibn Tufail, ed. cit., S. 166

<sup>106</sup> Descartes schreibt in den „Regeln zur Leitung des Geistes“ (dt. Hamburg: Meiner, 1966) über die richtige Haltung gegenüber Traditionen: „bei den von uns vorgenommenen Gegenständen dürfen wir nicht das, was andere darüber gemeint haben, noch was wir selbst mutmaßen, untersuchen, sondern allein das, was wir durch klare und evidente Intuition oder durch sichere Deduktion darüber feststellen können; denn auf keinem anderen Wege kann die Wissenschaft erworben werden.“ (S. 10)

Der aufgeklärte „Adam“ denkt in dem Bewusstsein, keine Vergangenheit zu haben oder berücksichtigen zu dürfen. In abgeschwächter Form kommt dieses Bewusstsein in Beschreibungen und Bildern zum Ausdruck, die den Akt der „Entdeckung“ oder „Eroberung“ betreffen, worin etwas ganz Neues seinen Anfang nimmt: die „Neue Welt“. Kolumbus nennt die Insel, auf der er zufällig landet, mit einem neuen Namen, als hätte sie bisher keinen gehabt.<sup>107</sup> Ganz dasselbe geschieht mit Geschichtsepochen, mit Gefühlen, Lebensformen, Staatsformen und Naturdingen – überall muss neu benannt werden, und zwar in einer wissenschaftlichen Weise. Die Perspektive prospektiver Identität lässt den verbindlichen Rückblick nicht zu.

### 3.4.3 Momentive Identität: Evolution

Die Römer haben einen Gott verehrt, den sie sogar noch vor dem Jupiter anriefen, der nie nur in eine Richtung schaute: immer nach vorne und nach hinten zugleich. Dieser „Gott der Passage“ weiß nie etwas von einem klaren Ende oder Anfang, er steht immer dazwischen, in einem Fluss, von dem er nicht sagen kann, wo die Quelle, wo die Mündung ist.

Sprechen wir hingegen von einem Anfang, gar vom Anfang der Geschichte, so gebrauchen wir, um eine Richtung beschreiben zu können, die Krücke eines gedachten Endpunkts oder Endzustandes. Und wir gebrauchen Markierungen für den Zwischenraum, die Zwischenzeit: Zeitalter, Epochen, Perioden, Entwicklungsstadien und –stufen, Kulturen und Kulturstufen – ein ganzes Arsenal an Ordnungsmitteln. Wie plausibel diese jeweils im Vergleich miteinander und mit dem sind, was die Überbleibsel aus der Vergangenheit als Fakten erschließen lassen, darüber geht die Debatte nicht zu Ende.

Das „Ende der Welt“, lange Zeit mit Vorstellungen religiöser Art verknüpft, könnte aber auch durch lauter kleine Schritte erreicht werden, die „von Anfang an“ gesetzt wurden, auch ohne dass jemand dies wusste oder wollte – etwa dann, wenn die technisch-kulturelle Intelligenz des Menschen zuletzt zur Vernichtung der eigenen Art führen würde. Nur an ein Ende und nicht zu einem Ziel hätte dann das Ganze geführt. Der Verlauf des Geschehens in Vergangenheit,

---

<sup>107</sup>Vgl. F. M. Wimmer: „Annähern und Aneignen“, in: Mit Eroberungen leben (Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien) 1993, H. 1-2, S. 5-10; zu den Bildern von der „Neuen Welt“ vgl. Gerbi, Antonello: *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900*. Pittsburgh: UPP (1973)

Gegenwart, Zukunft wäre dann eben dies und weiter nichts: ein Verlauf zwischen Anfängen und Enden, keine Entwicklung, kein Fortschritt, kein sinnvoller Prozess.

So stelle ich mir den Doppelblick des Janus vor, des Gottes ständigen Beginns und ständigen Übergangs. Er hat nicht die Möglichkeit, seinen Blick jemals in nur eine und dann wieder in die entgegengesetzte Richtung zu lenken, wie es etwa noch die Eule tun könnte, er schaut immer gleichzeitig nach vorne und nach hinten. Er hat kein antiquarisches Bewusstsein von der Geschichte, mit Nietzsche zu sprechen, aber auch kein monumentalisches und nicht einmal ein kritisches. Was zwischen seinen beiden Augenpaaren, zwischen dem Rückblick und der Vorausschau in ihm vorgeht, orientiert keinen seiner Schritte. Das Bewusstsein von einem bloßen Verlauf zwischen Anfängen und Enden ist aber die letzte Stufe des Bewusstwerdens von Geschichte.

---

Eine moderne Biographie des Noah-Janus-Typs sehe ich in der Beschreibung der ersten Jahre einer freiwillig–unfreiwilligen Migration, die Georghe Purdea<sup>108</sup> gegeben hat. Es handelt sich um die Ich–Erzählung einer Frau. Eine junge Akademikerfamilie emigriert aus dem Rumänien Ceaucescus in den Westen. Die Frau ist Chemikerin und will nach Kanada, der Mann ist Philosoph und will nach Deutschland, die Tochter ist ein kleines Kind. Die beiden Eltern sprechen Deutsch und Englisch (der Mann hatte Freud, Jaspers und Lukács ins Rumänische übersetzt). Die erste Station ist das österreichische Auffanglager Traiskirchen, doch ist Österreich in keiner Weise das Ziel. Aber bereits in diesem Lager zerbricht das Bild vom Goldenen Westen. Einerseits, weil die Vergangenheit stets gegenwärtig bleibt, andererseits aber durch einen Schock: ein Emigrant, der es bis zu seinen kanadischen Verwandten geschafft hat, kehrt von dort zurück; er hat keine Arbeit gefunden.

Die erste Legalisierung des neuen Lebens findet also in Österreich statt, gemäß den hier geltenden Regeln. Die Familie kommt nach Monaten in ein Flüchtlingsheim, wo sich auch Arbeit findet: in den Weingärten für den Mann, als Aufräumerin für die Frau. Das Kind wird von der Heimleitung widerwillig akzeptiert. Neuerlich wird die Vergangenheit lebendig, als Hilfe gegenüber der kalten, harten Umwelt. Der gemeinsame Tanz im Hof zwischen Einheimischen und Eingetroffenen lässt die Fremde für eine Weile vergessen.

Dann geht der Mann nach Wien, zunächst, um in seine wahre Heimat zu kommen; der Innenhof der Universität mit den Büsten der Größen österreichischer Gelehrsamkeit vermittelt ihm das Gefühl, angekommen zu sein. Sein Studienabschluss aus Bukarest wird akzeptiert, er wird zum Doktoratsstudium zugelassen, hält einen Vortrag, schreibt einen Artikel. Die Frau schrubbt unterdessen im Burgenland. Das ändert sich, als der Mann eine Wohnung in Wien findet. Die Familie zieht um, beide Eltern finden Arbeit. Von Kanada ist nicht mehr die Rede. Doch bleibt das Neue fremd, so wie das Alte fremd geworden ist. Das Wort „zurück“ bekommt für das Kind eine andere Bedeutung als es für die Mutter hat:

*„Ich will zurück, Mami.“ „Wieso, mein Schatz? Nach Hause können wir nicht mehr. Aber, weißt du, der Opa und die Tante Geta werden uns hier schon einmal besuchen.“*

---

<sup>108</sup>Purdea, Georghe: *Bekreuzige dich mit der Zunge und geh weiter*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik (1993). Es handelt sich, nach der Terminologie der französischen Literaturwissenschaft, um eine „Autofiktion“.

„Nein“, fiel sie mir ins Wort: „Ich will dahin zurück, wo die vielen Onkel und Tanten waren. Nach Trai-sichen.“ Wir lachten. Was sich ein Kind nur wünschen kann!  
(Purdea, S. 34)

Den Beschluss des Romans bildet ein Traum: der Traum vom ewigen Wandern, dem Abschied von der Sehnsucht nach einer Einwurzelung an irgendeinem Ort.

*Es ist so weit: Die Menschen brechen zum Wandern auf. Laßt uns mitgehen ... Zum ewigen Wandern. Ja, wir werden immer jung bleiben. Wir werden nie mehr sterben. (ebd., S. 128)*

In ihrem Aufsatz über Jean Améry zitiert Gundl Herrstadt-Steinmetz aus einem von dessen letzten Texten:

*„Das immerwährende Exil, das ich wählte, war die einzige Authentizität, die ich mir erringen konnte; das Jude-sein verlegte mir alle anderen Auswege“.<sup>109</sup>*

Auch in geschichtsphilosophischen Texten kommt die Vision einer Noah-Existenz gelegentlich vor, als Lob des Nomadismus. Am deutlichsten ist dies wohl der Fall bei dem aus Tunis stammenden Philosophen Ibn Khaldun (1332-1406): „Bedouins are closer to being good than sedentary people. The reason for this is that the soul in its first natural state of creation is ready to accept whatever good or evil may arrive and leave an imprint upon it.“<sup>110</sup> Hier wie in Purdeas autofiktionalem Roman zeigt sich die Bedeutung von Rhythmus und Zeit besonders deutlich, die hinsichtlich momentiver Identitäten nicht zu übersehen ist. Die Blickrichtung des Janus, es wurde schon gesagt, ist jederzeit widersprüchlich; eigentlich kann von einer *Blickrichtung* gar nicht die Rede sein.

---

<sup>109</sup> Herrstadt-Steinmetz, Gundl. (o.J.). Jean Améry, Widerstandskämpfer und Schriftsteller. Zwiespalt eines österreichischen Emigranten, aufgezeigt an Hand von drei Problemen. In: Würzner Hans (Hg.): Österreichische Exilliteratur in den Niederlanden 1934-1940. Amsterdam: Rodopi. S. 97-105, hier: S. 105, zitiert nach: Mein Judentum, Hg. von Hans Jürgen Schultz, nach einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks, Kreuz Verlag 1978, S. 88.

<sup>110</sup> Ibn Khaldun: The muqaddimah. An Introduction to History, abridged ed., Princeton: PUP (1969), S. 94. Die derzeit vollständigste deutsche Auswahl gibt: Ibn Khaldun: Buch der Beispiele. Leipzig: Reclam (1992). Im Englischen liegt eine vollständige Übersetzung der „muqaddimah“ von Franz Rosenthal vor: 3 vols. Princeton: PUP (1958)



### 3.4.4 Pluripolare Identität: Tourismus

Der *Tourist* kommt ins Deutsche über das Französische aus dem Lateinischen<sup>111</sup> und hat die Grundbedeutung eines kreisenden, drehenden Verhaltens. Wendungen unserer Sprache wie „in einer Tour“ oder „auf Touren bringen“ sind dem noch ebenso nahe wie der „Turnus“ der Ärzte, der aus derselben Wurzel stammt. Die *Touristik* wäre demnach ein irgendwie kreisendes Unternehmen, wobei jemand immer wieder an seinen Ausgangspunkt zurückkehrt. Am empfindlichsten in unserer Zeit der großen Migrationen wird dies für viele beim „Touristenvisum“ bewusst: „Tourismus“ setzt einen fixen Ort der Abreise und der Ankunft voraus, ist zeitweise unterbrochene Stabilität.<sup>112</sup>

Die *Reise* hingegen bedeutet in den alten Wurzeln überall ein Aufsteigen (das englische „rise“ ist hierin noch ganz deutlich). Das *Etymologische Wörterbuch* stellt zu den Wörtern dieser Wurzel fest: „Alle diese Wörter bezeichnen eine Bewegung in der Senkrechten, besonders die in die Höhe. Grundbedeutung von *Reise* ist demgemäß 'Aufbruch'.“ Zusammengenommen ergeben die beiden Wortfamilien das Bild einer höherführenden Spirale: die „Tour“ führt nicht mehr genau an den Ausgangspunkt zurück, der „Tourist“ hat durch sie etwas aufgenommen – er ist gereist, aufgestiegen.

Die Autoren des *Brockhaus* haben das Wort „Tourist“, kurz nachdem es im Deutschen üblich geworden war<sup>113</sup> bestimmt als Bezeichnung für eine „besondere Classe von Reisenden und Reisebeschreibern“, nämlich: „Der eigentliche *Tourist* unterscheidet sich von anderen Reisenden dadurch, dass er keinen bestimmten, z.B. wissenschaftlichen Zweck mit seiner

<sup>111</sup>Zuletzt allerdings aus dem Griechischen, wo als „tórnos“ ein „zirkelähnliches Werkzeug“ bezeichnet wird (Grimm Nachdr. 1984, Bd. 21, S. 915) Das Griechisch-deutsche Schul- und Handwörterbuch von Gemoll, München 1962, gibt für dieses Wort zwei Bedeutungen an: „1. Kreisstift, d.h. Stift mit einer daran befestigten Schnur, um eine Zirkellinie zu beschreiben, Zirkel. 2. Mittelpunkt des Kreises, Achse der Kugel.“ (S. 744) Die anderen griechischen Wörter derselben Wurzel gehören vorrangig in den Bereich der Handwerkssprache (v. a. zum „Drechseln“), es wird allerdings auch ein „torneuma“ vermerkt: „poet. das Schwingen“ oder mit dem Fuß („t. podos“) „Wendung des Fußes“. (Gemoll, ebd.)

<sup>112</sup>So übersetzt Cassell's English Dictionary 1975 das „tourist ticket“ mit „Rundreisebillet“, und ein ca 1905 in Langensalza erschienen Fremdwörterbuch führt als deutsche Entsprechungen der „Tour“ u.a. an: „der Gang, Umgang, die Reise; Rundfahne; Tanzwendung“.

<sup>113</sup>Grimm Bd. 21, Sp. 922: „tourist ist im engl. zuerst 1800 belegt, im frz. 1810 nachgewiesen; ins deutsche im 3./4. jahrzehnt des 19. jh.s wohl aus dem engl. unmittelbar übernommen und rasch bekannt geworden.“ Es ist auffallend, dass die angeführten sprachgeschichtlichen Daten sehr genau den wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Daten entsprechen, die gewöhnlich für die „industrielle Revolution“ in den entsprechenden Ländern angegeben werden. Der Parallelismus dürfte nicht zufällig sein, sondern darauf verweisen, dass das moderne Phänomen des „Tourismus“ den Möglichkeiten und Bedürfnissen einer bestimmten Lebensform, nämlich derjenigen industrialisierter Gesellschaften mit einem vereinheitlichten Geschichtsbild und Bildungswesen entspricht.

Reise verbindet, sondern nur reist, um die Reise gemacht zu haben und sie dann beschreiben zu können.“<sup>114</sup>

Auch der „Tourist“ dokumentiert, beschreibt und (später) fotografiert demnach. Sein Archiv, der Diavortrag oder das Reisealbum unterscheidet sich jedoch von dem im Zusammenhang mit der Retrospektive erwähnten Familienalbum: letzteres dokumentiert, *wer* jemand war und weniger, *wo* jemand war.

Es ist nicht einfach mit dem Forschungsdrang des Menschen zu erklären, warum alljährlich Hunderttausende den Markusplatz oder Mozarts Geburtshaus selbst bei schlechten Licht- und Wetterverhältnissen höchstpersönlich dokumentieren wollen. Susan Sontag ist dieser Frage in ihrem Essay *On Photography*<sup>115</sup> nachgegangen und zu überraschenden Einsichten gelangt. Ein längeres Zitat ist hier angebracht.

*„As photographs give people an imaginary possession of a past that is unreal, they also help people to take possession of space in which they are insecure. Thus, photography develops in tandem with one of the most characteristic of modern activities: tourism. For the first time in history, large numbers of people regularly travel out of their habitual environments for short periods of time. It seems positively unnatural to travel for pleasure without taking a camera along. Photographs will offer indisputable evidence that the trip was made, that the program was carried out, that fun was had. Photographs document sequences of consumption carried on outside the view of family, friends, neighbors. But dependence on the camera, as the device that makes real what one is experiencing, doesn't fade when people travel more. Taking photographs fills the same need for the cosmopolitans accumulating photograph-trophies of their boat trip up the Albert Nile or their fourteen days in China as it does for lower-middle-class vacationers taking snapshots of the Eiffel Tower or Niagara Falls.“<sup>116</sup>*

Damit ist eine Antwort vorgeschlagen: von Mozarts Geburtshaus könnte ich auch eine Ansichtskarte mit nach Hause nehmen, aber diese würde nicht beweisen, dass ich selbst an diesem Ort gewesen bin, würde meine Wirklichkeit nicht um den Aspekt der Teilhabe am

---

<sup>114</sup>Brockhaus Bd. XIV, 1847, S. 352.

<sup>115</sup>New York: Dell 1973; zit. Ausg.: Delta Book, 6. Druck 1980

Genius erweitern, also klickt der Auslöser. Das eigene Foto ist eine Urkunde, es macht die Reise erst ganz wirklich, es stellt etwas dar, was auf Englisch auch „record“ heißt: einen „unbestreitbaren Beweis“ wie das bei Sontag vorhin hieß.

Der *Tourist* hat eine Wirklichkeit gewonnen, die durch einen Umweg zustandekommt: er kann einen neuen Teil der Welt selbst beschreiben und sollte dies nach dem alten Brockhaus mit „möglichst unbegrenzter Subjectivität“ auch tun. Doch unterwirft er sich immerhin der „Mode“: selbst die Länder seiner Wahl „sind Gegenstand der Mode“.<sup>117</sup>

Die Vergnügungsreise, „travelling for recreation“<sup>118</sup> ist also schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine Angelegenheit, die von kollektiv verinnerlichten, wechselnden Vorstellungen bestimmt ist, ist selbst eine Lebensform der Industriegesellschaft. Für ihre Ausübung schreibt der *Brockhaus* gewisse Qualifikationen vor: der *Tourist* „muss ein Mann von feiner Weltbildung in Sitten, Gewohnheiten und Ansichten“ sein – das heißt er muss die Grammatik, das Wörterbuch der „eigenen“ Kultur verinnerlicht haben. Nur so wird er imstande sein, aus einem Unbekannten oder Halbbekanntem sich und anderen etwas zu konstruieren, was eine neue Ordnung, einen neuen Kosmos darstellt. Er steht in einem technisch und politisch bedingten Zusammenhang (es „vermehrten und erweiterten sich mit den erleichterten Verkehrsmitteln diese Reisenden ganz außerordentlich“, schreibt der *Brockhaus* ebd.).

Ein „Kulturtourist“ ist der skythische Fürst Anacharsis, von dem es seit der griechischen Antike widersprüchliche Berichte gibt. Allen ist gemeinsam, dass Anacharsis auf der Suche nach einer bewunderten Lebensform nach Griechenland geht und dann wieder zurückkehrt. Die antiken Berichte darüber unterscheiden sich vor allem darin, was nach der Rückkehr geschieht: einmal ist er ein Kulturbringer oder, moderner ausgedrückt, ein Entwicklungshelfer; dann wieder wird er erschlagen, weil sein Beispiel die alten Sitten verdirbt. Ich will einen „Anacharsis“ in Erinnerung rufen, wie er von Jean Jacques Barthélemy (1716-95) gegen Ende des 18. Jahrhunderts imaginiert worden ist.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup>ed. cit., S. 9

<sup>117</sup>Brockhaus ebd.; diese Moden wechseln: „früher waren es besonders Frankreich, die Schweiz und Italien; in neuerer Zeit Skandinavien, Spanien, Portugal und ganz besonders der Orient bis nach Indien hin.“ (ebd.)

<sup>118</sup>Encyclopedia Britannica, 15. Aufl., 1975, „Micropedia“, Bd. X, S. 67

<sup>119</sup>Zitierte Ausgabe: Barthélemy: Reise des jungen Anacharsis durch Griechenland vierhundert Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung. 7 Bde. Wien: Haas 1802. Das französische Original erschien zuerst in drei Bänden (Paris 1788) und wurde in fast alle europäischen Sprachen übersetzt (dt. zuerst in 7 Bänden Berlin

Dieser „jüngere Anacharsis“ des Abbé de Barthélemy bereist Griechenland in dessen Blütezeit. Er lernt schon Perikles kennen, aber auch noch Aristoteles. Als die Freiheit der griechischen Stadtstaaten der makedonischen Herrschaft weicht und damit deren Vorbildfunktion verfällt, kehrt er in seine Heimat zurück und verhält sich wie Voltaires *Candide*: er bebaut sein abgeschiedenes „Gütchen, welches dem weisen Anacharsis, einem meiner Ahnherrn gehörte“ und findet das Glück, das er in seiner Jugend „bei aufgeklärten Nationen“ gesucht hatte, „bey einem Volke, welches nur die Güter der Natur kennt“.<sup>120</sup> Der „Tourist“ kehrt also zurück. Dass es im Fall des modernen Touristen die Rückkehr von den „Inseln der Seligen“<sup>121</sup> (wohin er allerdings die Kreditkarte mitgenommen hatte) in die Normalität der Arbeitswelt, bei „Anacharsis“ hingegen aus der Welt der Aufklärung in das einfache Leben ist, tut wenig zur Sache.

Auf seiner Tour in Griechenland macht „Anacharsis“ auch eine bemerkenswerte Erfahrung mit der dort entwickelten Wissenschaft beziehungsweise Philosophie. Diese Episode scheint mir gerade im Zusammenhang mit interkulturellen „Touren“ in der Philosophie recht bemerkenswert. In Athen lernt er Euklid kennen und bewundert dessen Bibliothek. Sie vermittelt ihm eine gedrängte, ungeheure Produktivität.

*Ich will mit dem philosophischen Fache anfangen. Dieß steigt nicht über Solons Jahrhundert hinauf, welcher vor ungefähr 250 Jahren blühte. Vorher hatten die Griechen Theologen,*

1792-1804). Für lange Zeit war es eine Standard-Kulturgeschichte Griechenlands. Noch 1893 erschien in Paris bei Hachette eine Ausgabe des Werks.

<sup>120</sup>Barthélemy, ed. cit., Bd. 6, S. 90

<sup>121</sup>Der Topos der „glückseligen Inseln“ wird hier lediglich erwähnt. Vgl. dazu z.B.:

Baudry, Robert: Orte der Phantasie. Eine Reise zu einigen der zahlreichen fiktiven Inseln der Weltliteratur. In: UNESCO Kurier. 1997. Jg. 38, Nr. 12, S. 4-8.

Bitterli, Urs: Die exotische Insel. In: Kunisch, Johannes et al.: (Hg.) Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 7: Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. 1989. S. 65–81.

Blum, Daniel: Die europäischen Entdeckungen Indiens. Diversifikation der Indienwahrnehmung in europäischen Reiseberichten des 15. Jahrhunderts. In: Saeculum. 1999. Jg. 50, II. Halbband

Greenblatt, Stephen: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker. Berlin: Wagenbach. 1994.

Hauptmann, Gerhart: Die Insel der Großen Mutter oder Das Wunder von Île des Dames: eine Geschichte aus dem utopischen Archipelagus (1924). Frankfurt/M.: Ullstein. 1994.

Heinse, J. J. W.: Ardinghello und die glückseligen Inseln. Eine Italiänische Geschichte aus dem sechzehnten Jahrhundert. Lemgo: Meyer. 1787.

Die Insel der Glückseligkeit. Italienische Märchen. Leipzig: Reclam 1990

Rabelais, François: Gargantua und Pantagruel. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986

Waniek, Eva: Verortung der Überschreitung – die "Inselgruppen" des Weiblichen in Georg Forsters Reise um die Welt. In: Mit Eroberungen leben (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien). 1993. Jg. 48, Nr. 1-2, S. 53-60.

*aber keine Philosophen. Die Dichter achteten wenig darauf, die Natur zu erforschen...(115)<sup>122</sup>*

Aus diesen 250 Jahren aber findet er eine überwältigende Fülle von theoretischen Abhandlungen, von Männern wie von Frauen.

*Ein Schrank zog meine Aufmerksamkeit an sich. Er enthielt eine Reihe philosophischer Bücher, die sämmtlich von Frauenzimmern verfaßt waren, unter welchen die meisten Pythagoras' Lehren anhängen. Hier fand ich Periktionens Schrift über die Weisheit, ein Werk voll heller Metaphysik. Euklides sagte mir, daß Aristoteles es sehr schätze, und einige Ideen über die Beschaffenheit des Wesens und seiner zufälligen Eigenschaften daraus borgen wolle. (122)*

Während er gerade „Euklides zu einer so reichen Sammlung Glück wünschte“ kommt Kallias, einer von dessen Freunden und Oberpriester der Ceres. Dieser gibt dem enthusiastischen Anacharsis eine ernüchternde Sicht auf die Schätze, die er vor sich zu haben glaubt:

*Dieser Ueberfluß der Vorstellungen ist im Grunde nur ein wahrer Mangel; dieser Haufen Schriften, welche du da vor dir siehst, dieser angebliche Schatz erhabner Kenntnisse, ist in der That nur eine demüthigende Sammlung von Widersprüchen und Irrthümern. (135)*

Um seine Skepsis zu erklären, erzählt Kallias einen Traum:

*"Mir träumte einst, sagte Kallias zu mir, daß ich mich mit einemahl auf einer Landstraße befände, mitten unter einer unermesslichen Anzahl Menschen von allerley Alter, Geschlecht, und Stande. Wir gingen mit eilfertigen Schritten, und mit Binden vor den Augen; Einige stießen ein Freudengeschrey aus, die Mehresten waren voll Kummer und Verdruß. Ich wußte nicht, von wannen ich kam, und wohin ich ging. Ich befragte diejenigen hierüber, welche ich um mich sah. Ein Theil sagte: "Wir wissen es eben so wenig, wie du; aber wir folgen unseren Vordermännern und gehen vor unseren Hintermännern her." Andere antworteten: "Was kümmern uns deine Fragen! Siehst du, da sind Leute, die uns drängen; wir müssen sie also wohl wieder drängen." Andere, Aufgeklärtere, endlich sagen zu mir: "Die Götter haben uns verurtheilt, diese Bahn zu laufen; wir vollführen ihren Befehl, ohne*

---

<sup>122</sup> Dieses und die folgenden Zitate nach Barthélemy, ed. cit., Bd. III

*an der eitlen Freude, noch an dem eitlen Kummer dieser Menge vielen Antheil zu nehmen." Ich ließ mich durch den Strom mit fortreißen, als ich eine Stimme hörte, welche rief: "Hier ist der Weg des Lichtes und der Wahrheit!" Ich folgte ihr, mit innerer Bewegung. Ein Mann ergriff mich bey der Hand, nahm mir die Binde ab, und brachte mich in einen Wald, dessen Finsterniß eben so groß, wie die vorige, war. Bald verloren wir die Spur des bis jetzt von uns betretenen Pfades, und begegneten einer Menge Leute, die sich gleich uns verirrt hatten. Ihre Führer wurden jedesmahl, wenn sie auf einander stießen, handgemein; denn es lag ihrem Eigennutze daran, sich einander diejenigen, welche ihnen folgten, abspänstig zu machen. Sie hatten Fackeln in den Händen, und ließen diese Funken sprühen, welche uns blendeten. Ich bekam oft einen andern Wegweiser; oft fiel ich in Abgründe; oft fand ich mich von einer undurchdringlichen Mauer aufgehalten: dann verschwanden meine Wegweiser, und ließen mich in den Schrecken der Verzweiflung. Ganz ermattet, bedauerte ich es, den Weg, worauf sich die große Menge befand, verlassen zu haben; und mitten in diesem Bedauern erwachte ich." (129f)*

Der skythische „Tourist“ ist einigermaßen enttäuscht, als der Priester seine Skepsis noch deutlicher ausdrückt:

*"O, mein Sohn! mehrere Jahrhunderte durchlebten die Menschen in einer Unwissenheit, welche ihrer Vernunft keine Quaal anthat. Sie begnügten sich mit den ihnen überlieferten verwirrten Sagen von dem Ursprung der Dinge; sie suchten nicht nach Kenntnissen, aber sie hatten Genuß. Allein seit ungefähr zweyhundert Jahren treibt eine innere Unruhe sie an, die Geheimnisse der Natur, von welchen sie vorher keine Ahndung hatten, zu ergründen; und diese neue Krankheit des menschlichen Geistes hat an die Stelle großer Vorurtheile große Irrthümer gesetzt." (ebd.)*

Auch der Abriss der Philosophiegeschichte Griechenlands, den Kallias nun gibt, endet in der Mahnung, nicht den Schriften, den Systemen zu vertrauen, sondern einzig dem eigenen Urteil und jenen Handlungsweisen, die mit der Tradition „aller Zeiten und aller Völker“ zusammenstimmen. Anacharsis wendet sich, nachdem Kallias gegangen ist, mit Hilfe Euklids der Astronomie als einer besser fundierten Wissenschaft zu. Zuletzt allerdings, wie schon erwähnt, kehrt er doch ins „einfache Leben“ zurück, wenn auch, nach einigen Versionen der Geschichte, nicht ganz.

Zwei Typen der „Tour“ lassen sich unterscheiden: einmal „tour“ der „Barbar“ in die „Zivilisation“ und zurück, dann wieder „tour“ der „Zivilisierte“ in die „Barbarei“ und zurück. Im ersten Fall hätten wir an Phänomene wie „Akkulturation“ zu denken, im zweiten an „Entwicklungshilfe“, an „Ethnologie“ oder auch an die „Indienreise“ aus Gründen der Selbstfindung. Es wäre verlockend, solchen Unterscheidungen näher nachzugehen. Dies könnte jedoch nicht ohne eingehende Untersuchungen geschehen.

Im Unterschied zur momentiven gibt es bei der pluripolaren Identität eine eindeutige Orientierung, zumindest hinsichtlich der jeweils für entscheidend gehaltenen Lebensbereiche. Welche dies sind, ist allerdings nicht selbstverständlich: im Fall des Anacharsis ist es das politische System, im Fall des Arztes bei Irving<sup>123</sup> die moderne Wissenschaft, im Fall des Indienfahrers vielleicht die „Spiritualität“, im Fall des Entwicklungshelfers die „Entwicklung“ usf. Lassen wir solche Unterschiede jedoch beiseite, so zeigt sich das Grundmuster: die Zeit, die Kultur des „Touristen“ ist geordnet nach dem Modell einer Standardzeit und Standardkultur, an der Abweichungen erlebt und auch einkalkuliert werden.

#### 3.4.5 Repetitive Identität: Wiederkehr

Es läge nahe, indische oder auch ägyptische Vorstellungen von einer Seelenwanderung für diesen vierten Fall zum Ausgangspunkt zu nehmen. Doch sind mir individuelle Schilderungen diesbezüglich nicht vertraut.<sup>124</sup>

In dem bereits im Zusammenhang mit der retrospektiven Identität angesprochenen Roman von Chinua Achebe wird ein interessanter Fall eines repetitiven, negativ bewerteten Identitätsverständnisses geschildert. Ekwefi, die zweite Frau Okonkwos hat lediglich eine Tochter, obwohl sie bereits zehnmal ein Kind geboren hat – es wäre wohl irreführend, den Sachverhalt damit auszudrücken, dass man sagt, sie hätte bereits zehn Kinder geboren, denn dies zumindest beschreibt nicht, was sie und ihre Umgebung glaubt, was nach dem Tod des zweiten Kindes der „diviner of the Afa oracle“ herausfindet:

*that the child was an ogbanje, one of those wicked children who, when they died, entered their mothers, wombs to be born again. (Achebe, S. 77)*

---

<sup>123</sup> Vgl. Irving, John: Zirkuskind. Zürich: Diogenes 1995

Solche Quälgeister sind nicht leicht abzuschrecken. Bei einem der nächsten Fälle von Kindestod muss der Mediziner zu harten Mitteln greifen.

*He brought out a sharp razor from the goatskin bag ... and began to mutilate the child. The he took it away to bury in the Evil Forest, holding it by the ankle and dragging it on the ground behind him. After such treatment it would think twice before coming again, unless it was one of the stubborn ones who returned carrying the stamp of their mutilation ... (ebd., S. 78f)*

Der Zyklus kann in dieser Tradition letztlich nur unterbrochen werden, wenn ein Kundiger das *iyi-uwa* findet, das eine dieser Existenzen in der Nähe der Hütte ihrer Mutter vergraben hat.

Im ersten Band ihrer „Archive“ von „Canopus im Argos“, der den Titel „Shikasta“<sup>125</sup> trägt, hat Doris Lessing die Idee einer *repetitiven Identität* ausgeführt. Die Abgesandten von Canopus leben sukzessive Existenzen, unter anderem auf dem Planeten Shikasta (der unsere Erde ist).

Eine interessante Weiterung und Gegenüberstellung von Identitätsvorstellungen findet sich im dritten Band der „Archive“, der in Form des Berichts einer Unsterblichen abgefasst ist.<sup>126</sup>

Ambien II, so heißt die Erzählerin, gehört der Fünfergruppe von Unsterblichen an, die „Sirius“, das zweite, mit „Canopus“ konkurrierende und kooperierende Großreich administrieren.

Ambien II ist über Zeiten und Räume hinweg identisch, sie führt evolutionistische und kulturpolitische Experimente im galaktischen Maßstab durch, erlebt planetarische

Katastrophen und Entwicklungen.<sup>127</sup> Immer wieder, insbesondere auf „Shikasta“ (unserer „Erde“, der Planet wird von Sirius „Rohanda“ genannt), begegnet sie Canopäern

unterschiedlichen Geschlechts. Es stellt sich für Ambien II die Gewissheit heraus, dass sie immer wieder demselben Individuum begegnet. Ihr, der „Unsterblichen“, ist diese Methode der Wiederkehr unheimlich:

<sup>124</sup> Norman Mailers Roman „Frühe Nächte“ (Frankfurt/M.: Ullstein 1994) stellt hierbei eine Ausnahme dar.

<sup>125</sup> Frankfurt/M.: S. Fischer (1983). Der Roman „Orlando“ von Virginia Woolf hat in dieser Hinsicht dasselbe Thema, ohne dass Orlando unseren Planeten verlassen müßte.

<sup>126</sup> Doris Lessing: Die sirianischen Versuche. Canopus im Argos: Archive III. Frankfurt/M.: S. Fischer/Goverts, 1985.

<sup>127</sup> In mancher Hinsicht erinnert der Blick „von oben“, den Ambien II praktiziert, an die Experimente über Kulturentwicklungen, die Stanislaw Lem mit seinen „Angströmianern“ durchführen lässt. In: Altruizin und andere kybernetische Beglückungen. Der Kyberjade zweiter Teil. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.



„*Worin besteht diese Eigenschaft eines Individuums, die so stark ist, so unabhängig von Aussehen, Geschlecht, Alter und Rasse – unabhängig von dem Planeten, von dem „er“ oder „sie“ stammt. Sie bewirkt, dass man einen völlig dunklen Raum betritt, in dem man niemanden erwartet, und man flüstert ... einen Namen! Gleichgültig, welchen Namen! Nasar. Rhodia. Canopus.*“<sup>128</sup>

Die „Canopäer“ wechseln ihre Körper, Planeten etc., bleiben aber identisch, die sirianische Ambien II hingegen stirbt nicht, sie sieht Entstehen, Verfall, Zerstörung von Kulturen, Planeten von außen, als Beobachterin von oben. Canopus ist hier die Metapher für repetitive Identität: die jeweilige Verkörperung des Individuums – als (männlicher) Nasar, (weibliche) Rhodia usw. – lebt ganz und gar in ihrer Zeit und Welt, ist den Bedingungen des jeweiligen Planeten unterworfen, stirbt und lebt wieder unter anderen Bedingungen.

In mehreren Kulturtraditionen der Menschheit, insbesondere der indischen, ist diese Idee entwickelt worden. Was Lessing hier ausführt, sind zwei Formen von irrealer Existenz: einerseits die Iteration, andererseits die Unsterblichkeit. Letzteres hat allerdings eine reale Entsprechung in unserer Lebenswelt: „Ambien-Sirius“ ist eine mögliche Metapher für „Wissenschaft“ – sie hat wie diese den Überblick über das Ganze, die Kontrolle, sie ist nicht wie ein einzelnes Lebewesen in individuelle Entwicklungs- und Verfallsprozesse involviert.

### **3.5 Bezug der Identitätsperspektiven zum Philosophieren**

Ein *retrospektives* Selbstverständnis der Philosophie zeigt sich am deutlichsten dann, wenn die Überzeugung vorherrscht, es gebe *eine* und *nur eine klassische Tradition* des philosophischen Denkens, deren *verbindliche* Gestalt in *vergangenen* Denkleistungen aufzufinden sei: auch dann nämlich selektiert man zwar selbst faktisch immer, jedoch in der Überzeugung, sich in die *eine richtige Tradition* einzureihen. Als Leitidee bringt diese Überzeugung verschiedene Formen von Traditionalismus hervor: Ethnophilosophie, wenn die wesentlichen Denkleistungen bestimmten Eigentümlichkeiten der eigenen Kultur (etwa deren Sprachstrukturen) zugeordnet werden; Historismus, wenn die Beschäftigung mit philosophischen Dokumenten aus einer für klassisch gehaltenen Vergangenheit für Philosophie

---

<sup>128</sup> Lessing ebd., Bd. III, S. 236

selbst genommen wird.<sup>129</sup> Es versteht sich von selbst, dass eine derartige Orientierung es nicht erlaubt, in kulturell bedingten unterschiedlichen Denkformen etwas anderes als lästige Störungen oder Kuriositäten zu sehen, und damit ungeeignet ist, auf solche Differenzen anders als missionarisch zu reagieren. Die entscheidende Schwierigkeit bei einer retrospektiven Orientierung der Philosophie tritt jedoch keineswegs erst dann auf, wenn Kulturgrenzen überschritten werden, wie immer man diese zieht: sie tritt ständig auf und liegt darin, dass es eben nie nur einen einzigen, eindeutig zu interpretierenden und allgemein verbindlichen Ursprung und Entwicklungsgang des Philosophierens im Bewusstsein irgendeiner Generation gegeben hat.

Ein rein *prospektives* Selbstverständnis des Philosophierens liegt in jenen Programmen vor, die wir vor allem aus der europäischen Neuzeit und Moderne kennen und im weitesten Sinn der „Aufklärung“ zuzählen: in den Programmen, die darin bestehen, eine Methode zu finden, die frei von jeglichen Traditionen vorzugehen erlaubt und dies zugleich auch fordert. Auch in dieser Perspektive gibt es *eine* und *nur eine richtige* Form der Identität, aber diese hat ihren Maßstab in der Zukunft.

Nimmt man die Idee einer *momentiven* Identität im Zusammenhang mit der Philosophie ernst, so gelangt man unmittelbar in einen *Relativismus*, der sich allerdings von der retrospektiven Orientierung nicht durch anderes unterscheiden muss als dadurch, dass ihm ein allgemeines Toleranzprinzip inhärent ist. Denn in einer solchen Orientierung könnte alles nur für den Augenblick, für das Individuum im gegenwärtigen Moment Geltung haben. Ein ganz entscheidender Teil des Projekts, das wir mit dem Namen „Philosophie“ bezeichnen, fällt dabei unter den Tisch: das Bestreben nämlich, zu allgemeingültigen, intelligiblen Aussagen zu gelangen.

Auch Vorstellungen von einer *repetitiven* Identität sind unter dem Namen der „Philosophie“ gelegentlich zum Ausdruck gebracht worden. Doch handelt es sich dabei immer um mehr oder weniger deutlich religiös oder esoterisch motivierte Denkweisen, die meines Erachtens schon darum diesen Namen nicht verdienen, weil sie regelmäßig an Autoritäten appellieren müssen,

---

<sup>129</sup> Vgl. etwa Friedrich Kirchner: Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart, 3. Aufl., Leipzig: Weber 1896, S. 10: „... ist Philosophie die Wissenschaft der Prinzipien; ist die Geschichte der Philosophie im Grunde die Wissenschaft selbst. ... Indem er diese Geschichte liest, philosophiert er selbst!“

die angeblich über der menschlichen Vernunft angesiedelt sind, an die daher geglaubt werden muss.

Es scheint mir, dass eine *pluripolar* gedachte Orientierung – sei dies hin auf Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges – zumindest im Bereich der Philosophie, die einzige Möglichkeit ist, für die ernsthaft argumentiert werden kann. Wie ist eine solche Möglichkeit aber zu denken? Die Schwierigkeit in dieser Frage lässt sich recht kurz ausdrücken, sie besteht darin, dass ein Ziel verfolgt wird, zu dem anscheinend keine zuverlässig sicheren Mittel verfügbar sind. Das Ziel des Philosophierens besteht darin, zu verbindlichen, allgemeingültigen Urteilen zu gelangen. Die Mittel, mit denen solche Urteile ausdrückbar sind, sind Wörter oder Begriffe in jeweils bestimmten Sprachen. Nichts anderes als Wörter, beziehungsweise, allgemein gesprochen, Symbole in jeweils bestimmten Sprachen oder bestimmten Symbolsystemen steht Philosophierenden zur Verfügung, wenn sie zeigen wollen, was sie denken. Das Dilemma liegt auf der Hand: die unterschiedlichen Sprachen transportieren, suggerieren sogar bestimmte Arten, die Welt anzusehen. Wir werden uns in den nächsten Abschnitten dieses Skriptums damit noch näher befassen.

## II Ansätze: Komparatistik und interkulturelle Philosophie

Die Forderung nach der Einbeziehung von außereuropäischer Philosophie in der Darstellung ihrer Geschichte oder in systematischen Fragestellungen kann auf verschiedene Arten eingelöst werden. Nicht in jedem Fall einer solchen Einbeziehung kann man auch schon von „interkultureller Philosophie“ sprechen.

Es ist zu unterscheiden zwischen einem ständigen und systematischen Einbeziehen von Argumenten, Begriffen und Thesen aus okzidental und nicht-okzidental Traditionen bei der Klärung von Sachfragen einerseits (also einem „interkulturell orientierten“ systematischen Philosophieren) und einem Vergleichen einzelner philosophischer Traditionen andererseits. Diese zweite Art wird von der komparativen oder vergleichenden Philosophie betrieben, denn jeder, „der heute über die verschiedenen Philosophie- und Kulturtraditionen denkt und schreibt, kann nicht umhin, diese miteinander in Beziehung zu setzen, zu vergleichen. Dies nennt Matilal ‚comparative philosophy in a minimal sense‘.“<sup>130</sup> Komparative PhilosophInnen in diesem Sinn würden in der Regel jedoch nicht sagen, dass PhilosophInnen *in jedem Fall, bei jeder Fragestellung* – und nicht nur, wenn sie „über die verschiedenen Philosophie- und Kulturtraditionen“ nachdenken – die Vielfalt von Philosophien vor Augen haben sollten. Dies allerdings ist ein Postulat interkultureller Philosophie<sup>131</sup>. Während also jemand in der Tradition komparativer Philosophie bei einem bloß historischen – historisch interessierenden – Thema bleiben kann, steht dieser Weg innerhalb der interkulturellen Philosophie nicht offen.

---

<sup>130</sup> Mall, Ram A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995: 52; Zitat in einfachen Anführungszeichen nach Matilal, Bimal Krishna: Indian Philosophy – past and future. Delhi 1982. S. 259.

<sup>131</sup> Vgl. die „Minimalregeln“ im Abschnitt 5.2.1

#### 4. KOMPARATIVE PHILOSOPHIE

In seinem Aufsatz „Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum“ gibt Gregor Paul<sup>132</sup> einen breit angelegten Überblick und weist auf mögliche „Vergleiche“ hin, die seit den Anfängen des Philosophierens immer wieder stattgefunden haben: die Verarbeitung „vorderasiatischen und indischen, vielleicht auch ägyptischen“ Denkens bei den Griechen, die „Überlieferung des philosophischen Buddhismus von Indien bis nach Japan“ ebenso wie die arabisch-islamische Rezeption griechischer Philosophie oder die „komparativen Studien der europäischen Aufklärung“ aufgrund der vor allem von Missionaren geleisteten Übersetzungsarbeit chinesischer Philosophie.<sup>133</sup>

Gewöhnlich wird unter „vergleichender“ oder „komparativer Philosophie“ jedoch vor allem jene Richtung verstanden, die sich, worauf auch Paul hinweist, im Gefolge „des europäischen Kolonialismus und Imperialismus“ vor allem im Zusammenhang mit der neuentstandenen Indologie bzw. mit den Wissenschaften von Kultur und Literatur Süd- und Ostasiens mit dem Interpretieren, Bekanntmachen und Vergleichen philosophischer Leistungen aus dieser Region befasst.

Auch nach dem Ende der staatspolitischen Kolonialsysteme fanden und finden emanzipatorische Diskurse in Bezug auf jeweils eigene, philosophisch relevante Traditione (z.B. in Schwarzafrika und in Lateinamerika) statt, die für komparative Philosophie neue Herausforderungen darstellen. Einige Hinweise darauf werden in dem Exkurs über „Ethnophilosophie“ unten gegeben. Im folgenden wird zunächst eine traditionelle Sicht von „komparativer Philosophie“ vorgestellt, zu der dann einige kritische Einwände, aber auch positive Argumente aus der Literatur referiert werden.

Ausgangspunkt einer komparativen Philosophie ist der Ansatz, dass regionale, in alten Gesellschaften mehr oder weniger isoliert entstandene und ausgebildete Philosophien unabhängig von einander entwickelt wurden und bis in die Gegenwart weiter wirken. Dass die Vorstellung von „Kulturen“, die in irgendeinem Bereich gänzlich „rein“ von „äußeren Einflüssen“ seien, auch in den Ursprungs- und Entwicklungsgeschichten der Philosophien zu

---

<sup>132</sup> Paul, Gregor: Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum. Erscheint in: Cesana, Andreas (Hg.): Jahrbuch interkultureller Germanistik, Jubiläumsband. Mainz 2000 (im Druck)

einem irrigen Bild führt und jedenfalls gar nicht das Wichtige an den tatsächlichen Differenzen erfasst, zeigt sich bereits, wenn man auch nur an die drei „klassischen“ eurasischen Ursprünge denkt, deren Vergleich in „komparativer Philosophie“ zumeist gemeint ist.

#### 4.1 Methodische Schritte zur komparativen Philosophie

Nach dem programmatischen Buch von Archie Bahm beinhaltet komparative Philosophie

*„as a minimum, comparisons of views from all the major civilizations of the world and, as a maximum, that is, as an ideal, comparisons of all views from all civilizations. From the perspective of the present writer, there are three major civilizations – the Indian, the Chinese and the European.“<sup>134</sup>*

Es ist klar, dass ein derartiges Programm die Frage provoziert, was denn eine „civilization“ ist, wieviele solche „civilizations“ aus Geschichte und Gegenwart hinreichend bekannt sind und ob wirklich anzustreben ist, die Sichtweisen von „all civilizations“ zu vergleichen. Da jedoch Bahm sich ohnedies auf drei beschränken will, indem er andere Kandidaten<sup>135</sup> darunter subsumiert, hat er lediglich diese seine Auswahl zu begründen. Allerdings wird diese Auswahl, wie schon die kurze Skizze mehrerer emanzipatorischer Diskurse im vorigen Abschnitt zeigen sollte, durchaus nicht mit allgemeiner Zustimmung rechnen können.

<sup>133</sup> Vgl. Paul, ebd.

<sup>134</sup> Bahm, Archie J.: *Comparative philosophy*. 2. Auflage Albuquerque 1995: 5; zur indischen Tradition rechnet Bahm auch Hinduismus und Buddhismus, zur chinesischen Tradition auch koreanische und japanische Kultur, zur europäischen Tradition auch Judentum, Christentum und Islam (79); komparative Philosophie ist für ihn „not only meta-philosophy, that is, philosophy about philosophy; it is philosophy about civilizations of philosophy.“ (11).

<sup>135</sup> In seiner These von „achsenzeitlichen“ Ursprüngen des Philosophierens in Eurasien unterscheidet Karl Jaspers noch eine Reihe anderer. Er schreibt:  
 „Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre *empirisch* als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für alle Menschen, auch die Christen, gültig sein kann. Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann... derart, daß für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen würde. Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. ... In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China leben Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-ti, Tschuang-tse, Liädsi und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanishaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterocesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles, was durch solche Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig von einander wußten.“ (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt/M.: Fischer 1956 [zuerst 1948], S. 14f.

Bahm unterscheidet nun vier methodische Schritte beim Praktizieren einer komparativen Philosophie:<sup>136</sup>

- 1) Komparativ arbeitende PhilosophInnen einer jeden Kultur müssen sich um ein Verständnis für die philosophischen Traditionen jeder der anderen Kulturen bemühen. Dies ist natürlich nur selektiv, bezogen auf die drei „hauptsächlichen Kulturen“ gemeint. Es ist dennoch, wie schon eine oberflächliche Beschäftigung bewusst machen kann, ein sehr anspruchsvolles Postulat.
- 2) Komparativ arbeitende PhilosophInnen müssen sich um ein Verständnis für die Philosophien der verschiedenen Kulturen im Vergleich miteinander bemühen.
- 3) Komparativ arbeitende PhilosophInnen müssen sich um ein Verständnis für die Philosophien aller Kulturen als Teil eines Ganzen bemühen. In dieser Forderung kommt eine Vorstellung zum Ausdruck, die über das reine Vergleichen hinausgeht und letztlich auf eine „Weltphilosophie“ abzielt.
- 4) Komparativ arbeitende PhilosophInnen müssen die Herausforderung jener neuartigen Probleme annehmen, die durch diese Sichtweise entstehen.

Die Kenntnis verschiedener philosophischer Traditionen ist also nach Bahm eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für eine vergleichende Philosophie.

Es fällt auf, dass Bahm nicht sagt, dass PhilosophInnen eo ipso „komparativ“ arbeiten sollten. Der Aufsatztitel von Masson-Oursel (1951: „True philosophy is comparative philosophy“) hat offenbar bislang in der akademischen Welt noch nicht wirklich überzeugt: wenn nur „vergleichende Philosophie“ im vollen Wortsinn „Philosophie“ ist, so müssten bei jeder systematischen Fragestellung Methoden und Ergebnisse des Vergleichens zumindest berücksichtigt werden. Jedoch orientieren sich bis heute de facto PhilosophInnen eher an Methoden und Ergebnissen von Wissenschaften, die ihrerseits nicht auf Kulturvergleichen beruhen, oder an wenigen, wohletablierten Traditionen.

Die *Zielvorstellungen* komparativer Philosophie reichen von einer Universalgeschichte der Philosophie<sup>137</sup> bis hin zu einer etwas vage formulierten „kulturellen Synthese“<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Bahm, Archie J.: Comparative philosophy. 2. Auflage Albuquerque 1995: 6-11.

Hinsichtlich des *Vergleichsgegenstands* im Rahmen komparativer Philosophie kann man u.a. unterscheiden:

Philosophische *Begriffe*. Mit welchen Schwierigkeiten hermeneutischer Art diesbezüglich auch dann zu rechnen ist, wenn lediglich ein sehr eingeschränkter wirkungsgeschichtlicher Zeitraum in den Blick genommen wird, zeigt z.B. Thomas H.C. Lee in seiner Diskussion der Übertragung des Begriffs „Kategorie“ in den philosophischen Diskurs Chinas im 20. Jahrhundert.<sup>139</sup>

Einzelne *PhilosophInnen*. Dies ist wohl der häufigste Fall.<sup>140</sup> Zahlreiche Hinweise in der „Global History of Philosophy“ von Plott beziehen sich auf behauptete oder auch belegte Parallelen zwischen zwei oder mehreren Philosophen, wobei ebenso Ähnlichkeiten biographischer Art als auch solche der Gedankenführung oder der Begriffs- und Thesenbildung angeführt werden. Gelegentlich sind derartige Hinweise von systematischem Interesse, weil sie zeigen können, welche unterschiedliche Konklusionen aus ähnlichen Prämissen in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten gezogen werden oder auch, wie gleiche Konklusionen aus unterschiedlichen Prämissen begründet werden.<sup>141</sup> Häufig dienen Vergleiche zwischen Philosophierenden differenter kultureller Traditionen jedoch lediglich dazu, einer monokulturell-okzidentalen Ahnenreihe von Denkern andere Ahnenreihen entgegenzusetzen oder sie damit zu ergänzen, und sind insofern von wenig Interesse in systematischer Hinsicht.

<sup>137</sup> Vgl.: Masson-Oursel, Paul: True philosophy is comparative philosophy. In: Philosophy east and west 1 (1951), Nr. 1: 6-9: „The scope of comparative philosophy is universal history and the cosmos.“ (6). Zu Versuchen globaler Darstellung der Geschichte des philosophischen Denkens vgl. etwa: Plott, John et al.: Global History of Philosophy, Bd. I-V. New Delhi: Motilal Banarsidass 1977-89

<sup>138</sup> So formuliert Raju, P.T.: Introduction to comparative philosophy. Lincoln 1962: „The aim of comparative philosophy is ... cultural synthesis, which implies not dominance but development, not imposition but assimilation, not narrowing of outlook but its broadening, and not limitation of life but its expansion.“ (288); allerdings wird vielfach das Fehlen einer theoretischen Fundierung der komparativen Philosophie bemängelt: „Die komparatistische Philosophie hat sich bislang noch nicht zu einer eigenständigen Disziplin mit ausgereifter Methodik entwickelt.“ schreibt Mazaheri, Simin: Anfänge der Metaphysik im alten China und im alten Griechenland. Aachen 1997: 1; vgl. auch die Argumente gegen eine komparative Philosophie am Ende dieses Kapitels.

<sup>139</sup> Vgl. oben Abschnitt 2.1. Bahm 1995 favorisiert die chinesische Kultur, die für ihn eine höhere Synthese aus dem abendländischen Rationalismus und dem indischen mystisch-intuitiven Denken darstellt; er versucht dies u.a. in zwei vergleichenden Studien zentraler Begriffe zu belegen: Chéng als Synthese von Wahrheit und Satya (82-86), und Chung als Synthese von Ananda und dem Guten (83-97).

<sup>140</sup> Vgl. etwa die Aufsätze im zweiten Teil von Scharfstein, Ben-Ami u.a.: Philosophy east / Philosophy west. A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic and European philosophy. Oxford 1978; und einige der Aufsätze in Elberfeld, Rolf (Hg.): Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen. München 1998.

<sup>141</sup> Vgl. z.B. die Frankfurter Dissertation (1995) von Nausikaa Schirilla: „Die Frau als das Andere der Vernunft? Diskursive Konstruktionen von Weiblichkeit in der arabisch-islamischen und europäischen Philosophie an



Philosophische *Systeme*.<sup>142</sup>

Philosophische *Traditionen* im Hinblick auf ein *spezifisches Merkmal* bzw. auf das Vorherrschen einer spezifischen Tendenz.<sup>143</sup>

Philosophische *Traditionen als Ganzes*.<sup>144</sup>

## 4.2 Kritische Einwände gegen komparative Philosophie

Als Argumente gegen die Möglichkeit oder Sinnhaftigkeit komparativer Philosophie finden sich in der Literatur etwa die folgenden, wobei einige dieser Argumente mutatis mutandis auf jede Beschäftigung mit der Geschichte des Philosophierens bezogen werden können:

1) *Argument der fehlenden Vergleichsstandards*: In Bezug auf die komparative Philosophie wird das Fehlen allgemein akzeptierter Vergleichsstandards kritisiert.<sup>145</sup>

2) *Argument des westlichen Standards*: In Bezug auf die komparative Philosophie wird die Tendenz, als Vergleichsstandard den westlichen Standard heranzuziehen, kritisiert.<sup>146</sup> Raimon Panikkar beschreibt die damit verbundene Schwierigkeit so:

---

ausgewählten Beispielen. Frag-Würdigkeiten im interkulturellen Dialog“, worin das Frauenbild und der Rationalitätsbegriff von Ibn Sina (Avicenna) und J. J. Rousseau verglichen werden.

<sup>142</sup> So vergleicht etwa Loy, David: Nondualität. Frankfurt/M. 1998 die Systeme des Buddhismus (insb. Mahayana), des Vedanta (insb. Advaita) und des Daoismus im Hinblick auf die Nicht-Dualität von Subjekt und Objekt.

<sup>143</sup> Im Hinblick auf den Begriff des Willens vergleicht etwa Bahm, Archie J.: Comparative philosophy. 2. Auflage Albuquerque 1995 die drei Kulturen Europa, Indien (bzw. Hindus) und China folgendermaßen: „Europeans idealize willfulness. Hindus idealize will-lessness. Chinese idealize willingness.“ (51) und belegt dies anhand von 6 Detailanalysen: „1) Europeans approve encouraging desire. Hindus approve suppressing desire. Chinese approve accepting desire.“ (52); „2) Europeans encourage activity. Hindus encourage passivity. Chinese accept the need for both, each in turn.“ (53); „3) Europeans idealize being progressive. Hindus idealize being eternal. Chinese idealize being present-orientated.“ (54); „4) Europeans tend to want to change things. Hindus tend to regard change as illusory. Chinese experience change as natural.“ (55-56); „5) Europeans idealize production of goods. Hindus idealize non-attachment. Chinese idealize enjoyment of life.“ (57); „6) Europeans project their ideal of willfulness as God. ... Hindus envision their ideal of will-lessness as Nirguna Brahman. ... Chinese depict their ideal of willingness as Tao.“ (59); im Hinblick auf den Begriff der Vernunft vergleicht er die drei Kulturen folgendermaßen: „A) Europeans idealize reason. Indians idealize intuition. Chinese accept apprehension. B) Europeans idealize being realistic. Indians idealize being subjectivistic. Chinese accept being participatory.“ (61); als weitere Beispiele von vergleichenden Studien sein hier erwähnt: bzgl. Metaphysik werden China und Europa verglichen in Holz, Hans H.: China im Kulturvergleich. Ein Beitrag zur philosophischen Komparatistik. Köln 1994; bzgl. Philosophie werden China und Europa verglichen in Holz, Harald: Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik. Zur Frage einer „Brücke“ zwischen abendländisch-europäischer und chinesischer Philosophie. Essen 1998; bzgl. Metaphysik werden China und das antike Griechenland gegenübergestellt in Mazaheri, Simin: Anfänge der Metaphysik im alten China und im alten Griechenland. Aachen 1997.

<sup>144</sup> Vgl. etwa Scharfstein, Ben-Ami: Three philosophical civilizations: a preliminary comparison. In: Scharfstein, Ben-Ami u.a.: Philosophy east / Philosophy west. A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic and European philosophy. Oxford 1978: 48-127, der seinen Vergleich von europäischer, indischer und chinesischer Philosophie in neun Gemeinsamkeiten zusammenfaßt (118).

*For any comparison three things are required: at least two comparanda, and the comparans, which is a third element that has to be equally distant from and outside the comparanda, the things to be compared. ... If philosophy is an ultimately human affair, comparative Philosophy could only be handled from a superhuman standpoint.<sup>147</sup>*

Kuno Lorenz kennzeichnet das Problem treffend, wenn er im Zusammenhang mit dem Projekt der komparativen Philosophie schreibt:

*Zunächst ... war komparative Philosophie nach Analogie anderer empirisch vergleichender Wissenschaften, z.B. vergleichender Anatomie oder vergleichender Sprachwissenschaft, als eine ihrerseits empirische Disziplin konzipiert worden, die sich der Methode des Vergleichs zur Bestimmung genetischer oder struktureller Verwandtschaft ihrer Gegenstände bedient, in diesem Falle der raumzeitlich in Gestalt von Texten und anderen Kulturzeugnissen verkörperten Gedanken und Argumentationen. In eine ihrerseits philosophische und nicht nur historisch-kulturwissenschaftliche Disziplin sollte sie dadurch überführt werden, dass auf der Basis beschreibend ermittelter Einheiten, etwa kulturspezifischer Denkweisen, allgemeine und insofern erklärende Zusammenhänge zwischen ihnen aufgesucht werden. Das setzt natürlich voraus, dass geeignete Klassifikationen solcher Einheiten gefunden werden. Die universale Rolle der dabei eingesetzten „eigenen“ Wissenschaftssprache wurde jedoch fraglos vorausgesetzt, statt auch sie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den untersuchten „fremden“ Gegenständen erst schrittweise zu gewinnen. So zum Beispiel bei*

---

<sup>145</sup> So hat nach Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa. Bonn 1989 „die Philosophie noch keine allseitig annehmbare Theorie des Vergleichens zur Verfügung ...“ (84).

<sup>146</sup> Vgl. Krishna, Daya: Comparative philosophy: what it is and what it ought to be. In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988: 71-83: „Comparative studies, thus, meant in effect the comparison of all other societies and cultures in terms of the standards provided by the western societies and cultures ...“ (72); so auch die Annahme eines ‚tertium comparationis‘ (einer Hinsicht, in der zwei Philosophien vergleichbar sind), das westlichen Standards genügen soll; in Ablehnung solch einseitiger Vorgaben spricht etwa Mazaheri, Simin: Anfänge der Metaphysik im alten China und im alten Griechenland. Aachen 1997, anstatt von ‚Vergleichen‘ von einer ‚Gegenüberstellung‘ (18).

<sup>147</sup> Panikkar, Raimon: What ist comparative philosophy comparing? In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988: 116-136. hier S. 122. Die Schlussfolgerung, wie sie hier steht, wäre natürlich fatal, ist aber auch nicht zwingend. Wenn nämlich Philosophie immer die Sache einzelner Menschen ist (die jeweils kulturell geprägt sind), so können sie doch mit einander argumentierend über ihre je einzelnen Beschränkungen hinauskommen.

*dem Sinologen Paul Masson-Oursel (1923), der für die Durchsetzung der komparativen Philosophie als Disziplin schließlich verantwortlich geworden ist.*<sup>148</sup>

3) *Argument der Beschränkung auf drei Kulturen:* In Bezug auf die komparative Philosophie ist die Beschränkung auf nur drei Kulturen, nämlich Indien, China und die westliche Welt, zu kritisieren. Soweit andere Regionen überhaupt einbezogen werden, seien die angelegten Maßstäbe und Interpretationsbegriffe willkürlich.<sup>149</sup> Gregor Paul plädiert aus vergleichbaren Gründen eher für Vergleiche nach „systematischen Kategorisierungen“ als nach „kulturgeographischen“ Abgrenzungen.<sup>150</sup>

4) *Argument des Selbstzweckes oder der Unfruchtbarkeit:* In Bezug auf die komparative Philosophie wird das Betreiben derselben als Selbstzweck ohne Entwicklung neuer Einsichten kritisiert.<sup>151</sup>

Gerald J. Larson nennt fünf weitere unhinterfragte (Vor-)Entscheidungen, die die komparative Philosophie bisher getroffen habe, und die nunmehr kritisch in Frage gestellt werden sollen:<sup>152</sup>

5) *Separatismus: Voraussetzung unangemessener Isolierung:* Die Philosophie wird als getrennt von Religion, Kunst, Literatur und von anderen wissenschaftlichen Disziplinen betrachtet. Larson schreibt:

*The seemingly clean divisions that isolate philosophy in European traditions from other cognitive domains in the modern academy are, in fact, murky, ambiguous, and frequently*

---

<sup>148</sup> Kuno Lorenz: Indische Denker. München: Beck 1998, S.29f

<sup>149</sup> Vgl. etwa: Wiredu, Kwasi: How not to compare African philosophy. In: ders.: Philosophy and an African Culture. Cambridge Univ. Pr. 1980; Oruka, Henry Odera: Grundlegende Fragen der afrikanischen „Sage-Philosophy“, in: Wimmer, Franz M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen 1988, S. 35-54; Hountondji, Paulin: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz 1993

<sup>150</sup> Vgl. Paul, Gregor: Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum. Erscheint in: Cesana, Andreas (Hg.): Jahrbuch f. interkult. Germanistik. Mainz 2000 (im Druck)

<sup>151</sup> Vgl. etwa: Rao, Srinivasa: Comparative metaphysics: means or end. In: Smart, Ninian (Hg.): East-West encounters in philosophy and religion. London 1997: 292-299: „When it is an end in itself, comparisons between concepts, thinkers, or schools of another tradition with those of one’s own tradition are made for their own sake.“ (297).

<sup>152</sup> Larson, Gerald J.: Introduction: The ‚age-old distinction between the same and the other‘. In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988: 3-18; deshalb ist es durchaus gerechtfertigt, mit Stanzel, Martin: Rezension von: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988. In: Conceptus 25 (1991), Nr. 65: 115-117, von einem „Paradigmenwechsel innerhalb dieser Disziplin“ zu sprechen, die dennoch an der „grundsätzlichen Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer interkulturellen Philosophie, die auch vergleichend arbeitet“, festhält.

*little more than political. In non-European contexts – other than those which self-consciously imitate the confusions of the European tradition – such divisions do not exist ...*<sup>153</sup>

6) *Modernismus: Voraussetzung des Standards der Moderne:* Die europäische Philosophie seit Descartes wird für die Bereitstellung von Fragen und Problemen bevorzugt.

7) *Kulturalismus: Kulturalistische Voraussetzung:* Grenzen zwischen den großen Kultur-, Sprach- und Geschichtsräumen werden bevorzugt gesehen und Grenzen innerhalb dieser Räume werden übersehen.

*Books have been written, for example, about the „Chinese mind“, the „Indian mind“, and so forth. Broad comparisons have been drawn between the Chinese language and Sanskrit or Greek, or Latin, or modern European languages. The dichotomy of „ancient“ versus „modern“ and the dichotomy of „tradition“ versus „modernity“ are common in the field. Moreover, there is a notable bias in favor of the great or „classical“ wholes: China, Japan, India, western Europe, and so forth. But if one refers to the „Indian mind“, for example, what precisely is the referent: Vedic ritualism, the classical darsanas, bhakti spirituality, Sanskrit poetry, Indian vernacular literature, Gandhi, Subhas Chandra Bose, a ricksha walla in Varanasi? As one begins to specify that about which one is speaking, such large, holistic characterizations begin to disappear.*<sup>154</sup>

8) *Essentialismus:* Die verschiedenen Wirklichkeitskonzepte werden wie Wesenheiten oder Dinge betrachtet, die von außen miteinander verglichen werden könnten. Larson bezieht sich hier auf die

*endless articles and books in our field of the type „Sankara and Bradley“, „Kant and Nagarjuna“, „Aquinas and Chu Hsi“, ad nauseam, wherein a conceptual system is treated as a spatialized „thing“ and set down alongside another conceptual system so that the two may be compared and contrasted. ... there is some heuristic benefit from time to time in such*

---

<sup>153</sup> Larson, a.a.O., S. 10

<sup>154</sup> Larson, a.a.O., S. 13. Vgl. dazu auch Holenstein, Elmar: Wo verlaufen Europas Grenzen? In: ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 167-192 sowie Krismer, Margot: Europas kollektive Identitäten im Wandel – eine anthropologisch-philosophische Perspektive. Wien: Diplomarbeit 2000

*an exercise by way of identifying some interesting problems; but overall the exercise is mechanical, one-dimensional, forced, anachronistic, and worst of all, tedious.*<sup>155</sup>

9) *Harmonisierungstendenz und Kritikverweigerung*: In vielen vergleichenden Studien werden die Ähnlichkeiten betont, die Differenzen jedoch übergangen. Larson spricht hier von einer „misplaced civility“, die sich etwa darin äußere, dass zwischen komparativen PhilosophInnen „a remarkable cordiality across cultural lines“ (zwischen Chinesen, Japanern, Indern, Europäern also) herrsche, jedoch „an equally remarkable animosity within a national group“ (also innerhalb der chinesischen, europäischen etc. Gruppe). Dies führt dann aber nicht zu einem Dialog, sondern zu einem Nicht-ernst-Nehmen der jeweils Anderen.

*It is as if polemic or invective were reserved for one's own kind, while an irenic accentuation of positive similarities is asserted cross-culturally. Such a posture is of course, as we all are aware, the mirror reversal of the manner in which our varrious traditions have intercatated with one another historically ...*

*The point here is ... to suggest that the premature assertion of similarity may be an insidious form of self-deception and the glossing. over of important differences in the name of civility may, in fact, be the worst ind of uncivilized behavior.*<sup>156</sup>

10) *Mono-Perspektivität*: Ein weiterer Einwand gegen eine komparative Philosophie liegt in der Idee der Schaffung eines Gesamtgebäudes der Philosophie, einer Weltphilosophie, sofern dies durch eine sog. „total perspective“<sup>157</sup>, durch ein Vergleichen und Vereinheitlichen, nach europäischen Maßvorgaben erfolgt.

---

<sup>155</sup> Larson, a.a.O., S. 15

<sup>156</sup> Larson, a.a.O., S. 16f

<sup>157</sup> Vgl. Moore, Charles A. (Hg.): *Philosophy – east and west*. London 1946: vii, zitiert nach Mazaheri, Simin: *Anfänge der Metaphysik im alten China und im alten Griechenland*. Aachen 1997: 4; siehe auch Panikkar, Raimon: *What ist comparative philosophy comparing?* In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): *Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy*. Princeton 1988: 116-136: „The West not being able any longer to dominate other peoples politically, it tries to maintain – most of the time unconsciously – a certain control by striving toward a global picture of the world by means of comparative studies.“ (116).

### 4.3 Argumente für komparative Philosophie

Als Argumente für eine komparative Philosophie finden sich in der Literatur etwa die folgenden:<sup>158</sup>

1) *Argument der Reichhaltigkeit*: Die Menge der philosophischen Probleme und ihrer Lösungsmöglichkeiten ist größer, wenn mehrere philosophische Traditionen berücksichtigt und miteinander verglichen werden, als wenn nur eine Tradition berücksichtigt wird.

2) *Argument der Neuartigkeit*: Beim Vergleich mehrerer philosophischer Traditionen kommen neuartige Probleme und Lösungsmöglichkeiten in den Blick, die nicht auftauchen würden, würde man nur eine Tradition berücksichtigen.

3) *Argument der verbesserten Begründungen*: Die Begründungen der verschiedenen Lösungsvorschläge für philosophische Probleme werden verbessert, wenn mehrere philosophische Traditionen berücksichtigt werden, als wenn nur eine Tradition berücksichtigt wird.

4) *Argument des Überlebens der Menschheit*: Wenn mehrere philosophische Traditionen berücksichtigt und miteinander verglichen werden, werden die Verständnisschwierigkeiten zwischen den verschiedenen Kulturen gemindert. Dadurch können möglichst viele Kulturen einen Beitrag zum Überleben der Menschheit als Ganzes leisten.

5) *Argument der Globalisierung*: Wenn mehrere philosophische Traditionen berücksichtigt und miteinander verglichen werden, werden die Verständnisschwierigkeiten zwischen den verschiedenen Kulturen gemindert. Da die Welt immer kleiner und kleiner wird, werden die Probleme und Lösungen einer Kultur die Probleme und Lösungen aller Kulturen sein.

Jedes dieser positiven Argumente hat natürlich auch wieder eine Kehrseite: die „Reichhaltigkeit“ kann nicht eo ipso als ein Wert angesehen werden, weil die rein quantitative Menge von „Problemen“ nichts über deren Bedeutsamkeit aussagt. Beispielsweise haben esoterische Strömungen im vergangenen Jahrzehnt eine Menge von zuvor unbekanntem oder längst vergessenen „Problemen“ aufgeworfen, etwa die Frage nach einer Wirkung des

---

<sup>158</sup> Für die Argumente eins bis vier vgl. Bahm, Archie J.: *Comparative philosophy*. 2. Auflage Albuquerque 1995: 11-13, für das fünfte vgl. Raju, P.T.: *Introduction to comparative philosophy*. Lincoln 1962: 287;

Lapislazuli auf die Willenskraft.<sup>159</sup> Es sind zahlreiche derartige „Probleme“ denkbar, deren Bedeutsamkeit nicht ohne weiteres feststeht, weswegen die schiere „Reichhaltigkeit“ auch nicht schon als ein Argument gelten kann. Ähnlich verhält es sich mit der „Neuartigkeit“. Ob „verbesserte Begründungen“ für philosophische Thesen aufgrund des Vergleichs kultureller Traditionen gegeben werden können oder nicht, ist nur im jeweiligen Einzelfall zu klären. Auch die Frage nach dem „Überleben der Menschheit“ und danach, welche Orientierung der Philosophie diesem Ziel optimal dient, ist nicht ohne weiteres klar zu beantworten. Nehmen wir an, dass für das „Überleben der Menschheit“ – und nicht nur für das Fortbestehen menschlicher Gesellschaften in bestimmten Formen, die wir heute kennen – philosophische Orientierungen überhaupt von Belang sind, so bleibt doch immer noch die aufklärerische Option einer traditionsfreien, methodisch fortschreitenden Wissenschaft, der gegenüber alle besonderen Traditionen letztlich nicht zählen.

#### 4.4 Vertreter komparativer Philosophie

*Brajendranath Seal* war Professor für Philosophie an der Universität Calcutta; auf ihn scheint der Begriff ‚comparative philosophy‘ zurückzugehen. Er „verwendet ihn gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit anderen vergleichenden Disziplinen“ in dem Sinn, dass es sich um „ein neutrales, offenes Verfahren [handelt], das keiner Kultur eo ipso einen Vorrang einräumt.“<sup>160</sup>

Einige wichtige Vertreter der komparativen Philosophie im 20. Jahrhundert sind die folgenden:<sup>161</sup>

*Albert Schweitzer* setzte in seinem zuerst 1935 erschienenen Buch *Die Weltanschauung der indischen Denker* die Grundzüge und Entwicklungslinien der indischen Philosophie in Beziehung zu den philosophischen Systemen des Abendlandes.<sup>162</sup>

---

dieser Autor gibt hier auch ein Reichhaltigkeitsargument: „In the author’s opinion none of the traditions is self-sufficient. ... each is deficient, tending to be one-sided and incomplete.“ (9).

<sup>159</sup> Diese und ähnliche Fragen im Zusammenhang mit Mineralien werden von zunehmend mehr Menschen in den Industrieländern ernst genommen. Vgl. dazu Riedle, Gabriele: Der Glaube an den schönen Stein. in: GEO. Das neue Bild der Erde. 2000, Nr. 7, S. 62-70

<sup>160</sup> Halbfass, Wilhelm: Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik. In: Mall, Ram A. / Schneider, Notker (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam 1996. S. 31-38; hier: S. 34.

<sup>161</sup> Vgl. etwa Bahm, Archie J.: Comparative philosophy. 2. Auflage Albuquerque 1995: 13-21; Halbfass, Wilhelm: Philosophy, comparative. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7: P-Q. Basel 1989: Sp. 922-923.

*Paul Masson-Oursel* war mit seinem 1923 erschienenen Werk *La philosophie comparée* (engl. u.d.T. *Comparative Philosophy*, London 1926) einer der Wegbereiter der komparativen Philosophie und in „seiner Doppelrolle als Indologe und ‚positivistischer Philosoph‘ jahrzehntelang der sozusagen offizielle Sachwalter des Orients, insbesondere Indiens, in der französischen Historiographie der Philosophie ...“<sup>163</sup>

*Charles A. Moore* war Organisator von vier ‚East-West Philosopher’s Conferences‘ (1939, 1949, 1959, 1964), Herausgeber mehrerer Sammelbände<sup>164</sup>, Gründer der ‚Society for Asian and comparative philosophy‘ und bis zu seinem Tod Herausgeber ihrer Zeitschrift *Philosophy – East and West* (1951 ff).<sup>165</sup>

Weitere wichtige Vertreter der komparativen Philosophie sind *Hajime Nakamura*<sup>166</sup>, *P.T. Raju*<sup>167</sup> und *Archie J. Bahm*<sup>168</sup>.

#### 4.5 Exkurs: „Weltphilosophie“

Die Begriffe ‚Weltphilosophie‘ bzw. ‚Weltphilosophien‘ (engl. ‚world philosophy‘ bzw. ‚world philosophies‘) werden in vielfältiger Bedeutung gebraucht. So können darunter diejenigen Ideen verstanden werden, die

1. von allen (großen)<sup>169</sup> philosophischen Traditionen vertreten werden.<sup>170</sup> oder

<sup>162</sup> Schweitzer, Albert: *Die Weltanschauung der indischen Denker*. München 1982; zu kritischen Bemerkungen zu Schweitzers Methode des Kulturvergleich siehe Waligora, Melitta: *Das Tal der Sachlichkeit*. Albert Schweitzer über Indien. In: *Conceptus* 25 (1991), Nr. 65. S. 47-56.

<sup>163</sup> Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung*. Basel 1981: 160; vgl. Masson-Oursel, Paul: *La philosophie comparée*. Paris 1923; Masson-Oursel verfasste für die neunbändige *Philosophiegeschichte* Bréhier, Émile: *Histoire de la philosophie*. Paris 1941-1949 das Supplement Nr. 1: *La philosophie en Orient*. Paris 1941.

<sup>164</sup> Moore, Charles A. (Hg.): *Philosophy – east and west*. Princeton 1944; Moore, Charles A. (Hg.): *Philosophy and culture – east and west*. Honolulu 1962.

<sup>165</sup> Nach Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer Begegnung*. Basel 1981: 185, jedoch „demonstrieren dessen gutgemeinte Versuche, in mehrfacher Hinsicht ein Lehrstück der Naivität und Oberflächlichkeit, die Bedenklichkeit voreiliger Aneignung und ‚Synthesis‘ und unzureichend vorbereiteter und reflektierter ‚Dialoge‘.“

<sup>166</sup> Nakamura, Hajime: *The ways of thinking of Eastern peoples. Indian, China, Tibet, Japan*. Honolulu 1981; ders.: *A comparative history of ideas*. London 1992; ders.: *Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans*. Leiden: Brill 1982

<sup>167</sup> Raju, P.T.: *Introduction to comparative philosophy*. Lincoln 1962.

<sup>168</sup> Bahm, Archie J.: *Comparative philosophy*. 2. Auflage Albuquerque 1995.

<sup>169</sup> Unter ‚großer‘ philosophischer Tradition werden hier mit Archie J. Bahm die europäische, indische und chinesische Tradition verstanden; selbstverständlich können auch andere Traditionen wie die japanische, afrikanische, arabisch-islamische oder lateinamerikanische in Frage kommen. Eine Begründung für die Hervorhebung der drei genannten kann darin liegen, dass diese Philosophietraditionen im wesentlichen autochthon, also ohne Rezeption anderer Traditionen entwickelt wurden (was weder für die japanische, noch



2. nach der Vereinheitlichung aller (großen) philosophischen Traditionen (nach europäischem Maßstab) vertreten werden. Oder
3. von mindestens einer (der großen) philosophischen Tradition vertreten werden.<sup>171</sup> oder
4. von (den großen) nichtwestlichen philosophischen Traditionen vertreten werden.<sup>172</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen dass die Begriffe ‚Weltphilosophie‘ bzw.

‚Weltphilosophien‘ die nichtwestliche Philosophie betreffend eher einschließend (1, 3)<sup>173</sup> oder eher ausgrenzend (2, 4) verwendet werden können und auch werden.

Eine relativ neue Einstellung innerhalb der Philosophie, die gewissermaßen die beinahe schon stereotypen (bzw. überwiegend vorgenommenen) Ost-West-Vergleiche<sup>174</sup> der komparativen Philosophie zu überwinden trachtet, ist die interkulturelle Philosophie.<sup>175</sup>

für die lateinamerikanische oder arabisch-islamische Tradition zutrifft) und dass sie auf früher Stufe bereits schriftlich fixiert waren (was wiederum nicht auf afrikanische Entwicklungen zutrifft, sieht man von Äthiopien ab).

<sup>170</sup> Vgl. Bahm, Archie J.: *Comparative philosophy*. 2. Auflage Albuquerque 1995: 101f, wo der Autor auch drei Kandidaten für solche Ideen vorschlägt, worüber alle Menschen übereinstimmen, darunter die *Goldene Regel*. Weiters ruft Bahm die UNO zur Förderung der Weltphilosophie auf und versteht das von ihm in Albuquerque gegründete ‚Institute for World Philosophy‘ als ersten Schritt in diese Richtung.

<sup>171</sup> Vgl. etwa Burr, John R. (Hg.): *Handbook of world philosophy. Contemporary developments since 1945*. Westport 1980; oder Burr, John R. / Burr, Charlotte A.: *World philosophy. A contemporary bibliography*. Westport 1993, wo (nahezu) sämtliche Länder der Erde behandelt werden; Cooper, David Edward: *World philosophies. An historical introduction*. Oxford 1996, wo die Philosophien Indiens, Chinas und der westlichen Welt behandelt werden; ebenso in: Deutsch, Eliot (Hg.): *Introduction to world philosophies*. Oxford 1997; Scharfstein, Ben-Ami: *A comparative history of world philosophy*. New York 1998; Smart, Ninian: *World philosophies*. London 1999.

<sup>172</sup> Vgl. etwa Deutsch, Eliot / Bontekoe, Ron (Hg.): *A companion to world philosophies*. Oxford 1997; weiters gibt der Routledge Verlag die beiden Reihen ‚History of philosophy‘ und ‚History of world philosophies‘ heraus, wobei die erste die westliche Philosophie, die zweite die jüdische, islamische Philosophie etc. behandelt.

<sup>173</sup> In diesem einschließenden Sinne scheinen sie auch verwendet zu werden von Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa*. Bonn 1989, wenn sie schreiben: „Die Weltphilosophie ist noch nicht, sie soll aber sein. ... Weltphilosophie ist daher ein Denken, das jeden Anspruch auf Objektivierung einer bestimmten Metaphysik zurückweist und jede Ausschließlichkeit tilgt.“ (98).

<sup>174</sup> Vgl. Moore, Charles: *Some problems of comparative philosophy*. In: *Philosophy east and west* 1 (1951), Nr. 1: 67-70; die Problematik dieses Stereotyps wurde jedoch schon zu Beginn der 50er Jahre diskutiert, vgl. etwa: Rosán, Laurence J.: *A key to comparative philosophy*. In: *Philosophy east and west* 2 (1952), Nr. 1: 56-65; und die Replik Moore, Charles: *Keys to comparative philosophy*. In: *Philosophy east and west* 2 (1952), Nr. 1: 76-78, der darin für einen Methodenpluralismus innerhalb der komparativen Philosophie eintritt.

<sup>175</sup> Dass komparative Philosophie freilich auch von einem abstrakteren Standpunkt aus betrieben werden kann, zeigt auf eigenwillige Art und Weise Benesch, Walter: *An introduction to comparative philosophy. A travel guide to philosophical space*. Basingstoke 1997, denn das Buch „focuses in a more specific sense upon the concern for meaning and the corresponding development of thinking methodologies in certain Greco-European, Indian, and Chinese philosophical systems. ... The guide is more than a compilation of information on various Eastern and Western views, for ... the thinking and reasoning techniques that have been developed ..., will be presented so that readers can incorporate these techniques into their own thinking processes. The travel guide is both an introduction to comparative philosophy and to comparative *philosophizing*.“ (1f); vgl. auch

#### 4.6 Exkurs: „Ethnophilosophie“

In der Regel wird zwar unter dem Ausdruck „Ethnophilosophie“ ein Denken verstanden, das im wesentlichen durch Implizitheit und durch Kollektivität gekennzeichnet ist. Hountondji, der den Ausdruck in seiner Kritik an Placide Tempels' Darstellung einer „Bantu-Philosophie“ einführt, hat diese beiden als die wesentlichen Bestimmungsmerkmale genannt; bis in die neueren Diskussionen darüber finden sie sich.<sup>176</sup>

Ich spreche von „Ethnophilosophie“ in einer etwas anderen Bedeutung, wobei die ursprünglich im Diskurs um eine afrikanische Philosophietradition aufgetretenen Fragen zwar den Ausgangspunkt bilden, die Verwendung des Begriffs aber nicht mehr auf darauf beschränkt ist. Es scheint mir, dass in diesen Debatten um Existenz und Eigenart einer „afrikanischen Philosophie“ ein allgemeines Problem angesprochen ist. *„Ethnophilosophisch“ kann man jede Philosophie-Tradition nennen, sei sie explizit entwickelt oder implizit in Institutionen, Sprachformen, Sprichwörtern etc. auffindbar, sei sie das Produkt individueller, benennbarer Denker oder Ergebnis kollektiver Verhaltensweisen, insofern sie ethnische oder kulturelle Merkmale aufweist und sich darin von der Philosophie anderer kulturell oder ethnisch bestimmbarer Gruppen unterscheidet.* Mit einem derartigen Sprachgebrauch ist scheinbar eine große Allgemeinheit verbunden, denn es ist kein philosophisches Werk, kein philosophischer Begriff denkbar, wofür eine Qualifizierung als „ethnophilosophisch“ gänzlich ausgeschlossen werden könnte – das „Englische“ am „Englischen Empirismus“, das „Französische“ am „Französischen Strukturalismus“ und das „Deutsche“ am „Deutschen Idealismus“ sind lediglich augenfällige terminologische Hinweise für den allgemeinen Sachverhalt der ethnisch-kulturellen Bindung von philosophischen Traditionen.<sup>177</sup>

Das Eigene herauszustellen, es gegen Fremdbeschreibungen und gegen Zuschreibungen von außen neu zu definieren, im Vergleich zu Fremdem abzugrenzen und so zu emanzipieren, ist

---

Wohlfart, Günter: Interkulturelle Inkompetenz. Eine Glosse über die deutsche Philosophenprovinz. In: Elberfeld, Rolf (Hg.): Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen. München 1998: 9-17, wo der Autor meint, „dass das Komparieren in Form der in philosophischen Seminaren deutscher Universitäten bisher fast unbekanntem interkulturellen ‚comparative philosophy‘ die erste Voraussetzung ist für eine philosophische Reflexion, in der es darum geht, sich wirklich einen Begriff zu machen von östlichem Denken.“ (16); zur komparativen Philosophie vgl. auch die für Heft Nr. 2 des Jahrganges 1999 der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie angekündigte entsprechende Bibliographie.

<sup>176</sup> Vgl. Hountondji, Paulin: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz 1993

ein allgemeines und wichtiges Merkmal vieler geistiger Bewegungen in Prozessen der Entkolonialisierung. Derartige Unternehmungen müssen als Fälle „komparativer Philosophie“ gesehen werden, wenngleich gewöhnlich dieser Ausdruck auf Ansätze beschränkt wird, in denen okzidentale Kategorien und Begriffe als Vergleichsstandard fungieren.

Einige Beispiele solcher Versuche, deren untereinander vergleichende Aufarbeitung noch aussteht, werden im folgenden angesprochen, wobei die kurzen Beschreibungen nur Hinweise auf Anlässe sein sollen, wodurch Debatten sich entwickelt haben. Zu den Beispielsfällen werden (mehr oder weniger ausführliche) Auswahlbibliographien eingefügt.

- Im Vizekönigreich „Nueva España“, dem späteren Mexiko, gilt im späten 18. Jahrhundert wie im gesamten Herrschaftsgebiet der spanischen Krone die Vorschrift, in Veröffentlichungen wie in der Verwaltung und im gesamten Bildungswesen ausschließlich das „Castellano“, die kastilische Sprache zu verwenden.<sup>178</sup> Dennoch plädieren Autoren dort für die Verwendung des Nahuatl, der Sprache der Azteken, zumindest in einzelnen Bereichen wie etwa der Botanik, mit dem Argument, die Nahuatl-Bezeichnungen für mesoamerikanische Pflanzen seien in hohem Grad „sprechend“ gewesen (sofern darin Eigenschaften, Anwendungsmöglichkeiten u.ä. angesprochen waren) und mithin den lateinischen oder spanisch-kastilischen Namen vorzuziehen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts spricht José Martí von der Welt der Azteken als „nuestra Grecia“<sup>179</sup> und initiiert einen Diskurs, der in den Debatten über eine zukunftsbestimmende neue „kosmische Rasse“ der Menschheit<sup>180</sup> und später über eine „filosofía latinoamericana“ (z.B. Leopoldo Zea versus Salazar Bondy) sich bis heute fortsetzt.<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> Vgl. Galtung, Johan: Struktur, Kultur und intellektueller Stil. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. 1993, H. 2, S. 303 – 338

<sup>178</sup> Der Erlass vom 16. April 1770 hat den Titel: „Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano“. Abdruck in: Tanck de Estrada, Dorothy (Hg.): *La ilustración y la educación en la Nueva España*. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo 1985, S. 37-45. Dort (Anm. 13, S. 45) auch der Hinweis auf „varios intelectuales novohispanos“, die in den Jahren nach diesem Erlass Nahuatl verwendeten oder propagierten wie z.B.: „Francisco Javier Clavijero explícitamente defendió la riqueza del idioma azteca en la *Historia Antigua de México*, 1781“ oder José Antonio Alzate, der 1788 die Verwendung des Nahuatl in der Botanik empfiehlt, „por el cual el nombre de la planta indicara sus virtudes o usos“.

<sup>179</sup> José Martí: *Nuestra América*, In: *Obras Completas*, Bd. 6, La Habana 1975, S. 18: „Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra.“

<sup>180</sup> Vgl. José Vasconcelos: *La raza cósmica*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería 1925

<sup>181</sup> Vgl. zur Philosophie in Lateinamerika in deutscher Sprache z.B.:

Apel, Karl Otto: *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der*

- Der bengalische Brahmane Ram Mohan Roy (1774-1833) setzt sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts sowohl für eine Neubelebung der Sanskritstudien in Indien ein, als auch für eine Aneignung westlichen Wissens und westlicher Sprachen, vor allem des Englischen. Diese Bewegung, die später durch den Vater des Literatur-Nobelpreisträgers Rabindranath Tagore und diesen selbst repräsentiert wird, will indische Traditionen nicht einfach aufgeben aber auch nicht einfach – in einem Kontrast zur

- Befreiung. In: Fornet-Betancourt, Raúl: (Hg.) *Konvergenz oder Divergenz?* Aachen: Augustinus Buchhandlung, 1994. S. 17-38.
- Barloewen, Constantin von: *Werte in der Kulturphilosophie Nord- und Lateinamerikas.* Königstein/Ts.: Athenäum. 1989.
- Beck, Heinrich: *Lateinamerika als Ort kreativer Kulturbegegnung. Zukunft im Widerspruch zur Gegenwart?* In: Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar: (Hg.) *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität.* Amsterdam: Rodopi, 1993. S. 181-198.
- Bernreuter, Berthold: *Lateinamerikanische Philosophie. Bibliographie der deutschsprachigen Literatur seit 1950.* Wien: Seminarvorlage, 1995.
- Boidi, Christina: "Ist ein freies, unabhängiges, eigenständiges Denken in Lateinamerika möglich?". In: *CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie.* 1988. Jg. XXII (56), S. 109-118.
- Dussel, Enrique: *Philosophie der Befreiung.* Hamburg 1989.
- Fernández del Valle, Agustín Basave: *Die spezifisch mexikanisch-lateinamerikanische Struktur des Geistes und ihr möglicher Beitrag zu weltweiter Freiheit.* In: Beck, Heinrich und Gisela Schmirber: (Hg.) *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen.* Frankfurt/M.: Lang, 1995. S. 317-334.
- Fornet-Betancourt, Raúl: *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus Buchhandlung, 1992.
- : *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie Lateinamerikas.* Frankfurt/M.: Lang, 1985.
- : *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität.* Frankfurt/M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 1997.
- Höllhuber, Ivo: *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.* München: Reinhardt. 1967.
- Kaller, Martina: *Identität in der Geschichte als Problem des aktuellen mexikanischen Selbstverständnisses.* Wien: Dissertation, 1988.
- Krumpel, Heinz: *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt.* Frankfurt/M.: Lang. 1999.
- : *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung.* Berlin: Akademie. 1992.
- Kühschelm, Oliver: "Leopoldo Zea: Theorie und Praxis". ID. *Zeitschrift für Kirche und Gesellschaft,* Wien. 1994 (2)
- Magallón Anaya, Mario: "Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika". In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren.* 1999Jg. 2 (3), S. 21-32.
- Mahr, Günther: *Die "Geschichte der Ideen" – als Grundlage der lateinamerikanischen Philosophie.* Wien: Dissertation, 1999.
- : *Philosophieren als soziale Funktion – das Denken von Arturo Andrés Roig.* Wien: Diplomarbeit, 1995.
- Olivé, León; Fernando Salmerón: *Philosophie und Rechtstheorie in Mexiko.* Berlin: Duncker & Humblot, 1989.
- Sauerwald, Gregor: "Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung". In: *Hegel-Studien.* 1985(20), S. 232 f.
- Schelkshorn, Hans: *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel.* Amsterdam: Rodopi. 1997.
- : "Die lateinamerikanische "Philosophie der Befreiung" am Ende des 20. Jahrhunderts". In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren.* 1999Jg. 2 (3), S. 81-88.
- Schütz-Buenaventura, Ilse: *Der Koexistenzansatz der lateinamerikanischen Daseinssemantik.* In: Dietrich, Wolfgang: (Hg.) *Is small beautiful? Die Leopold Kohr-Vorlesungen 1997.* Wien: Promedia, 1998. S. 185-203.
- Vetter, Ulrich Ben: "Emanzipation und Befreiung. Lateinamerikas problematisches Verhältnis zur Moderne". In: *CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie.* 1991Jg. XXV (65), S. 23-38.
- Zea, Leopoldo: *Die lateinamerikanische Philosophie und die Überwindung des Eurozentrismus.* In: Fornet-Betancourt, Raúl: (Hg., Interview) *Positionen Lateinamerikas.* Frankfurt/M.: 1988.
- : *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte.* München: Eberhard. 1989.

europäischen Moderne – aufrechterhalten. Diese indische Auseinandersetzung mit den indischen Traditionen findet schon seit dem 18. Jahrhundert auch in Austausch mit und Abgrenzung von okzidentaler Forschung, der „Indologie“ statt. Aber: „Der Gegenstand, den man im Westen *Indologie* nennt, hat im unabhängigen Indien keine Anerkennung gefunden“, schreibt Margaret Chatterjee.<sup>182</sup> Den Grund dafür sieht sie in einer Haltung, die man in

- 
- <sup>182</sup> Chatterjee, Margaret: Philosophie in Indien heute. In: Wimmer, Franz M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen 1988, S. 67-76; hier S. 76  
Zur Philosophie in Indien vgl. in deutscher Sprache:  
Abhinavagupta: Wege ins Licht. Texte des tantrischen Sivaismus aus Kaschmir. Zürich: Benziger, 1992.  
Bakker, Hans: Die indische Herausforderung. Hegels Beitrag zu einer europäischen kulturhistorischen Diskussion. In: Schickel, Joachim et al. (Hg.): Indische Philosophie und europäische Rezeption. Köln: 1992. S. 33-56.  
Bäumer, Bettina: "Abendländische und indische Ontologie". In: WiGiP: (Hg.) polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1998. Jg. 1, H. 2, S. 118-119.  
Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig 1906ff  
Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bde. Salzburg: Müller. 1953.  
Glasenapp, Helmuth von: Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1958.  
Halbfass, Wilhelm: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel/Stuttgart: Schwabe. 1981.  
Heidrich, Joachim: Kulturvergleich im Prisma indischer Intellektueller des frühen 20. Jahrhunderts. In: Brouck, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 191-214.  
Lorenz, Kuno: Indische Denker. München: Beck. 1998.  
Mall, Ram Adhar: Die Herausforderung. Essays über Mahatma Gandhi. Hildesheim: Ed. Collage. 1989.  
—: Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1997.  
—: Spezifisch indischer Beitrag zur Interkulturalität und Interreligiosität als ein möglicher Weg zum Weltfrieden. In: Beck, Heinrich und Gisela Schmirber (Hg.): Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen. Frankfurt/M.: Lang, 1995. S. 261-276.  
Mall, Ram Adhar und Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa. Bonn: Bouvier. 1989.  
Mehlig, Johannes (Hg.): Weisheit des alten Indien. 2 Bde. Leipzig 1987  
Meyer, Urs Walter: Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion. Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer. Bern: 1994.  
Munshi, Surendra: Max Weber über Indien. Eine einführende Kritik. In: Kocka, Jürgen (Hg.): Max Weber, der Historiker. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. S. 221-241.  
Mylius, Klaus: Geschichte der Literatur im alten Indien. Leipzig: Reclam. 1983.  
Paul, Gregor: Asien und Europa - Philosophien im Vergleich. Frankfurt/M.: Diesterweg. 1984.  
Radakrishnan, Sarvepalli: Die Erneuerung des Glaubens aus dem Geist. Frankfurt/M.: Ullstein. 1959.  
Ruben, Walter: Geschichte der indischen Philosophie. Berlin: Dt. Verl. d. Wiss. 1954.  
Rüstau, Hiltrud: Die Genesis der altindischen Philosophie. In: Moritz, Ralf et al. (Hg.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Dietz Verlag, 1988. S. 10-57.  
Schweitzer, Albert: Die Weltanschauung der indischen Denker. München: 1935.  
Sinari, Ramakant: Begegnung der Philosophien und Möglichkeit einer Einheits-Ontologie. In: Wimmer, Franz Martin (Übers., Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag, 1988. S. 77-94.  
Soni, Jayandra: "Erkenntnistheorie in der indischen Philosophie - mit Bezug auf Sankaras radikalen Monismus an Hand seiner Theorie der Überlagerung". In: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien. 1989, Jg. 44, H. 4, S. 24-30.  
Sturm, Hans P.: Die vierfache Negationslogik im östlichen und westlichen Denken. In: Schneider, Notker et al. (Hg.): Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen. Amsterdam: Rodopi, 1998. S. 85-98.  
Waligora, Melitta: "Das Tal der Sachlichkeit. Albert Schweitzer über Indien". In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie. 1991, Jg. XXV, Nr. 65, S. 47-56.  
Wolff, Otto: Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild. Ramakrishna - Gandhi - Sri Aurobindo. Hamburg: Rowohlt 1957.

Anlehnung an Edward Said als „Orientalismusverdacht“ benennen könnte. Andererseits leitet Vivekananda mit seiner Rede beim Weltparlament der Religionen in Chicago (1893) eine Bewegung des Hinduismus nach außen ein, deren Wirkung in der Folgezeit zeitweise abnimmt, aber noch lange nicht abgeschlossen ist.

- Der US-amerikanische Lehrer William du Bois (1868-1963), Nachkomme afrikanischer Sklaven und selbst kurz nach dem Ende des Bürgerkriegs geboren, prägt Ende des 19. Jahrhunderts einen Begriff von „afrikanischer Philosophie“, der zumindest in afro-amerikanischen Kreisen der USA und dem damals neugegründeten Liberia einflussreich wird.<sup>183</sup> Zwischen den beiden Weltkriegen (oder: „europäischen Stammeskriegen“ aus der Sicht mancher afrikanischer Zeitzeugen) entsteht die Idee von der Besonderheit des afrikanischen Menschen, der „Négritude“, propagiert vor allem von Aimé Césaire und Léopold Sedar Senghor, dem späteren Präsidenten des Senegal.<sup>184</sup> Sie findet ihre Kritiker und auch Rivalen etwa in Kwame Nkrumah, Präsident von Ghana und einer der vehementen Verfechter eines vereinten Afrika, mit seiner These vom „Consciencism“, einem angeblichen Grundzug afrikanischen Denkens, oder auch in der Idee eines „afrikanischen Sozialismus“.<sup>185</sup> Die Debatten um die Eigenart und Relevanz „afrikanischer Philosophie“ sind seither nicht abgerissen.<sup>186</sup>

Zimmer, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.

—: Yoga und Buddhismus. Indische Sphären. Frankfurt/M.: Insel 1977.

<sup>183</sup> Vgl. du Bois, W.E.B.: An ABC of Color. New York: International Publishers 1963

<sup>184</sup> Zur „Négritude“ vgl.

Bilolo, Mubabinge: De l'ambiguïté de philosophies africaines de la personnalité, de l'identité et de l'authenticité. In: Kimmerle, Heinz: (Hg.) Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Amsterdam: Grüner, 1987. S. 315-335.

Irele, Abida: "Negritude-Philosophy of African Being". In: Nigeria Magazine, Festac edition. 1977, Nr.122-123, S. 1-13.

Michaud, Guy: Négritude: traditions et développement. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

Okolo, Chukwudum B.: "Negritude: A Philosophy of Social Action". In: International Philosophical Quarterly. 1984, Jg. XXIV, H. 4, S. 427-439.

Senghor, Léopold Sédar: The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité". Paris: Presence Africaine. 1971.

—: L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine. In: Premiers Jalons pour une politique de la culture. Paris: Présence Africaine, 1968.

—: "Pourquoi une idéologie négro-africaine?". In: Présence Africaine. 1972, Nr. 82, S. 11–38.

Towa, Marcien: Poésie de la Négritude. Approche Structuraliste. Sherbrooke, Can.: Naaman. 1983.

<sup>185</sup> Zu Nkrumah und dem afrikanischen Sozialismus vgl. Hountondji, Paulin A.: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz 1993

<sup>186</sup> Vgl. zur Debatte um „afrikanische Philosophie“ in deutscher Sprache (die Beschränkung auf das Deutsche fällt mir hier besonders schwer, weil ich damit nicht einmal alle von deutschsprachigen AutorInnen verfassten Werke andeuten kann, wie z.B. nicht das von Anke Graneß und Kai Kresse im Lang-Verlag herausgegebene Buch „Sagacious Reasoning“ über Oruka; dennoch treffe ich hier diese Auswahl und stelle eine sinnvollere

- 
- Literaturliste für das Proseminar im WS 00/01 zusammen, die bei Interesse gerne zur Verfügung gestellt wird):
- Bernal, M.: Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike. München: List. 1992.
- Brentjes, Burchard: Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle. Leipzig: Koehler & Amelang. 1976.
- Fanon, Frantz: Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften. Leipzig: Reclam, 1986.
- Graneß, Anke: Gespräch mit Peter O. Bodunrin. In: Afrikanische Philosophie (=Widerspruch: Zeitschrift für Philosophie). Tübingen: Attempto Verlag, Bd. 17, H. 30. 1997. S. 65-73.
- : "Das Problem der Identität in der modernen akademischen Philosophie Afrikas". In: Theorie und Praxis der Interkulturalität (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien). 1994, Jg. 49 (4), S. 21-29.
- Habermeyer, Wolfgang: Afrikanische Philosophie und westliche Haltung. Anmerkungen zum Praxisbezug von afrikanischer und westlicher Philosophie. In: Afrikanische Philosophie (=Widerspruch: Zeitschrift für Philosophie). Tübingen: Attempto Verlag, Bd. 17, H. 30. 1997. S. 94-101.
- Harding, Sandra: Die auffällige Übereinstimmung feministischer und afrikanischer Moralvorstellungen. Eine Herausforderung für feministische Theoriebildung. In: Nunner-Winkler, Gertrud: (Hg.) Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt/M.: Campus, 1991. S. 162-189.
- Hengelbrock, Jürgen: "Europa erweitern ..." Persönliche Erfahrungen im Umgang mit afrikanischer Philosophie in Deutschland. In: Afrikanische Philosophie (=Widerspruch: Zeitschrift für Philosophie). Tübingen: Attempto Verlag, Bd. 17, H. 30. 1997. S. 102-107.
- Hengelbrock, Jürgen; Gerd-Rüdiger Hoffmann: (Hg.) Philosophie. Beiträge zur Unterrichtspraxis, Heft 29: Afrika. Berlin: Cornelsen, H. 29. 1993.
- Hoffmann, Gerd-Rüdiger: "Afrikanische Weisheitsphilosophie und Philosophiebegriff". In: CONCEPTUS. 1988Jg. XXII (56), S. 77-91.
- : Philosophie im subsaharischen Afrika. In: Jahrbuch Asien, Afrika, Lateinamerika. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1985. S. 152-161.
- : Prolegomena zu einem marxistischen Verständnis afrikanischer Philosophie in Europa. In: Neugebauer, Christian: (Hg.) Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989. Frankfurt/M.: Lang, 1991. S. 19-38.
- : Wie und warum im subsaharischen Afrika Philosophie entstand. In: Moritz, Ralf; Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann: (Hg.) Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Dietz, 1988. S. 194-226.
- Hoffmann, Gerd-Rüdiger und Christian Neugebauer: Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist. In: Hountondji, Paulin J.: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz, 1993. S. 219-240.
- Hountondji, Paulin J.: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz, 1993.
- Kagamé, Alexis: Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas. Brazzaville und Heidelberg: 1985.
- Kimmerle, Heinz: Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt/M.: Campus 1991
- : Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie. Amsterdam: Rodopi 1994
- : "Afrika - das Spiegelbild Europas? Von Sartres dialektischer Philosophie der Dekolonialisierung zu den Ausgangspunkten interkulturell philosophischer Dialoge". In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1999, Jg. 2 (4), S. 75-84.
- : Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre? In: Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar: (Hg.) Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam: Rodopi, 1993. S. 159-180.
- : Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanischen und westlichen Philosophien. In: Brouck, Manfred und Heino Heinrich Nau: (Hg.) Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 90-110.
- Kresse, Kai: Zur afrikanischen Philosophiedebatte. In: Afrikanische Philosophie (=Widerspruch: Zeitschrift für Philosophie). Tübingen: Attempto Verlag, Bd. 17, H. 30. 1997. S. 11-27.
- Nagl-Docekal, Herta und Franz Martin Wimmer (Hg.): Postkoloniales Philosophieren: Afrika. Wien: Oldenbourg, 1992.
- Neugebauer, Christian: Einführung in die afrikanische Philosophie. München-Kinshasa-Libreville: Afrikanische Hochschulschriften, 1989.
- : (Hg.) Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989. Frankfurt/M.: Lang, 1991.
- Oruka, Henry Odera: Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'. In: Wimmer, Franz Martin (Hg., Übersetzer): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag, 1988. S. 35-54.
- Presbey, Gail M.: Zur Praxis der afrikanischen "Weisen". H. Odera Orukas Herausforderung an die Selbstbeschränkung akademischer Philosophen. In: Afrikanische Philosophie (=Widerspruch: Zeitschrift für Philosophie). Tübingen: Attempto Verlag, Bd. 17, H. 30. 1997. S. 74-93.
- Schlette, Heinz Robert: "Philosophie in Afrika". In: Orientierung. 1990, Jg. 54 (23/24), S. 268.

- Obwohl es Japan gelang, nie ernsthaft in die Gefahr zu geraten, kolonisiert zu werden – sondern umgekehrt: Japan war die erste außereuropäische Kolonialmacht der Neuzeit –, sind auch japanische Debatten um die eigene Identität und das eigene Erbe in diesem Zusammenhang von großem Interesse. Die einfache Formel der Reformer „Westliches Wissen, japanische Seele“ stellte sich stets als sehr komplexes Verfahren heraus, dessen Verwirklichung sowohl einen imperialistischen Nationalismus als auch weitgehende Übernahme von Verhaltensweisen implizieren konnte. Hier muss der Hinweis genügen, dass heute beispielsweise eine wissenschaftliche Befassung mit ostasiatischer Geschichte, insbesondere mit dem Buddhismus kaum in kompetenter Weise möglich ist, wenn japanische Studien außer acht gelassen werden.<sup>187</sup>
- Aufschlussreich ist auch, wie chinesische Intellektuelle versucht haben, in der Auseinandersetzung mit okzidentalem Gedankengut die eigenen Traditionen zu betonen.<sup>188</sup>

Towa, Marcien: Die Aktualität der afrikanischen Philosophie. In: Wimmer, Franz Martin: (Hg.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag, 1988. S. 55-66.

Tshiamalenga, Ntumba: "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas". In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1979, Jg. 33 (3), S. 428-443.

Weidtmann, Niels: "Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog". In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1998, Jg. 1 (1), S. 73-84.

Wimmer, Franz Martin: Was geht uns die Philosophie in Afrika an? In: Neugebauer, Christian: (Hg.) Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika. Wien 1989. Frankfurt/M.: Lang, 1991. S. 139-152.

Wiredu, Kwasi: "Demokratie und Konsens in traditioneller afrikanischer Philosophie. Ein Plädoyer für parteilose Politik". In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1998, Jg. 1 (2), S. 12-21.

—: Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt. In: Afrikanische Philosophie (=Widerspruch: Zeitschrift für Philosophie). Tübingen: Attempto Verlag, Bd. 17, H. 30. 1997. S. 28-45.

<sup>187</sup> Zur Philosophie im alten Japan vgl. Paul, Gregor: Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit. Eine kritische Untersuchung. München: iudicium 1993; vgl. ders.: Zur buddhistischen Logik und ihrer Geschichte in Japan. Tokyo: OAG. 1992

Zur Philosophie im modernen Japan unter dem Einfluss okzidentalen Denkens vgl. in deutscher Sprache: Brüll, Lydia: Die japanische Philosophie. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1989.

Hashi, Hisaki: Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule. Wien: Edition Doppelpunkt. 1999.

Holenstein, Elmar: "Japanische Philosophen in deutscher Sprache". In: Neue Züricher Zeitung. 1986 05 30S. 46.

Nitta, Yoshihiro: Japanische Beiträge zur Phänomenologie. Freiburg i.Br.: Alber, 1984.

Pörtner, Peter; Heise, Jens: Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1995.

Schinzinger, Robert: Japanisches Denken: der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan. Berlin: Schmidt. 1983.

Zu Diskursen bezüglich des japanischen Selbstverständnisses insbesondere nach 1945 vgl. Masao Maruyama: Denken in Japan. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988 und Susanne Kliens demnächst fertiggestellte Wiener Dissertation.

<sup>188</sup> Als Literaturhinweise in deutscher Sprache zur Philosophie in China vgl.:

Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 1974.

Béky, Gellért: Die Welt des Tao. Freiburg i.Br.: Alber. 1972.

Buber, Martin: Die Lehre von Tao. In: Hsia, Adrian: (Hg.) Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel, 1985. S. 282-318.

—: Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Frankfurt /M.: Insel, 1981.

Chang, Tsung-Tung: Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang Tzu. Zur Neu-



- Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann. 1982.
- Do-Dinh, Pierre: Konfuzius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt. 1981.
- Dow, Tsung-I: "Das philosophische Menschenbild. Eine konfuzianische Sicht". In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie. 1990, Jg. XXIV (61), S. 35-42.
- Fischer, Manfred W. K.: "Leibniz und die chinesische Philosophie". In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie. 1988, Jg. XXII (56), S. 3-18.
- Forke, Alfred: Geschichte der chinesischen Philosophie. Hamburg: de Gruyter, Bd. 1-2, 1964.
- Gabriel, Werner: "Krieg, Frieden und die Erfindung der Logik im alten China". In: *Quadrivium. Organo de difusión del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM, México.* 1998(9), S. 59-65.
- Gan, Shaoping: Die chinesische Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1997.
- Gassmann, Robert H.: Cheng Ming: Richtigstellung der Bezeichnungen. Zu den Quellen eines Philosophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung. Zürich: Lang. 1988.
- Geldsetzer, Lutz; Han-Ding, Hong: Chinesisch-deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der Philosophie. Aalen: Scientia. 1991.
- Ho, Pei-Ying: "Frau" in den klassischen chinesischen Gedanken - eine philosophisch-feministische Untersuchung. Wien: Dissertation, 1998.
- Hsia, Adrian: Nachwort. In: Hsia, Adrian: (Hg.) *Deutsche Denker über China.* Frankfurt/M.: Insel, 1985. S. 369-389.
- Jiehou, Yao: "Die Kommunikation zwischen der Philosophie Chinas und Europas um die Wende zum 20. Jahrhundert.". In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie. 1990Jg. XXIV (61), S. 17-26.
- Kodera, Sergius: "Heidnische Theologie. Konfrontationen mit dem Fremden in der Renaissance". In: *Theorie und Praxis der Interkulturalität (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien).* 1994, Jg. 49 (4), S. 15-19.
- : "Die Renaissance und ihr Bild vom Konfuzianismus". In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie. 1991, Jg. XXV (65), S. 67-84.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Vorwort zu "Novissima Sinica". In: Hsia, Adrian: (Hg.) *Deutsche Denker über China.* Frankfurt/M.: Insel, 1985. S. 9-27.
- Li, Shenzi: *Globalisierung und chinesische Kultur.* Trier: Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien, 1997.
- Mall, Ram Adhar; Hülsmann, Heinz: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa.* Bonn: Bouvier. 1989.
- Needham, Joseph: *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.
- Paul, Gregor: "Argumente für die Universalität der Logik. Mit einer Darstellung äquivalenter Axiome aristotelischer Syllogistik, spätmohistischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie". In: Sonoda, Muneto; Beeh, Volker; Paul, Gregor; Rahn, Dieter: (Hg.) *Horin.* 1994, Jg. I (1), S. 57-86.
- : *Asien und Europa - Philosophien im Vergleich.* Frankfurt/M.: Diesterweg. 1984.
- : *Grundprobleme idealistischer und neokonfuzianischer (Lie xue) Philosophie. Die Ontologisierung der Ethik, Tradition, Moderne und Humanität.* In: Mall, Ram Adhar und Notker Schneider: (Hg.) *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht.* Amsterdam: Rodopi, 1996. S. 183-198.
- : "Konzepte der Kritik und der kritischen Diskussion im älteren Konfuzianismus. Thesen zur Entwicklung eines universalen Rationalitätsbegriffs". In: CONCEPTUS, Zeitschrift für Philosophie. 1986Jg. XX (50), S. 7-30.
- Pilz, Erich: "Modernisierung ohne Verwestlichung? Chinesische Positionen zum Verhältnis von Kultur und Entwicklung". In: *Journal für Entwicklungspolitik.* 2000Jg. XVI (1), S. 49-73.
- Roetz, Heiner: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken.* Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1992.
- : *Konfuzius.* München: Beck. 1995.
- Schickel, Joachim: *Konfuzius. Materialien zu einer Jahrhundert-Debatte.* Frankfurt/M.: Insel, 1976.
- Schleichert, Hubert: *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung.* 2. Aufl. Frankfurt /M.: Klostermann. 1990.
- Schluchter, Wolfgang: (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
- Thesing, Josef; Thomas Awe: *Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie.* Bonn: 1999.
- Trauzettel, Rolf: "Denken die Chinesen anders? Komparatistische Thesen zur chinesischen Philosophiegeschichte". In: SAECULUM. 1990, Jg. 41 (2), S. 79-99.
- : "Denkwege chinesischer Philosophen. Grundzüge der konfuzianischen Erkenntnisweisen". In: Kubin, Wolfgang; Zhang-Kubin, Suizi: (Hg.) *minima sinica. Zeitschrift zum chinesischen Geist.* 1994, (1), S. 1-26.
- : "Eine grundlegende konzeptionelle Denkfigur der altchinesischen Philosophie". In: *Convivium. Revista de*

Eine diesbezügliche Untersuchung müsste sich mit Texten der Taiping-Rebellion<sup>189</sup> ebenso beschäftigen wie mit utopischen Texten aus dem späten 19. Jahrhundert<sup>190</sup>, mit Sun Yat-Sen und den Reformern der chinesischen Republik ebenso wie mit dem Maoismus und der Herausbildung eines „nationalen“ Bewusstseins in Taiwan.

- Es ist zwar nicht zutreffend, wenn Ibn Rushd, der 1198 gestorben ist, gelegentlich als der letzte Philosoph im Islam<sup>191</sup> bezeichnet wird, aber eine bestimmte Richtung des Denkens im Islam, das auf die spätere Geschichte Europas außerordentlich stark wirkte, hat nach ihm doch keine Fortsetzung mehr gefunden. Von diesem Bruch sind noch Diskussionen um das Verhältnis zur Moderne bis heute bestimmt. Bassam Tibi<sup>192</sup> weist darauf hin, wenn er ausführt:

Filosofia. 1995, (7), S. 15-30.

Walf, Knut: "Daoistische Tradition und Moderne". In: Orientierung. 1997, (61), S. 228-230.

<sup>189</sup> Vgl. dazu die Dissertation von Gertrude Rafeiner: Taiping-Rebellion und westliche Reaktion. Wien 2000

<sup>190</sup> Vgl. K'ang Yu-wei: Ta T'ung Shu. Das Buch von der Großen Gemeinschaft. Düsseldorf: Diederichs 1974

<sup>191</sup> Vgl. zur Philosophie im Islam:

Afnan, S.: Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden: Brill. 1964.

Al-'Alawi, Jamal Al-Din: The Philosophy of Ibn Rushd. In: Jayyusi, Salma Khadra: (Hg.) The Legacy of Muslim Spain. Leiden: Brill, 1992. S. 804-829.

Anawati, G. C.: Études de Philosophie Musulmane. Paris: 1974.

Carr, Brian; Indira Mahalingam: Companion Encyclopedia of Asian Philosophy. London: Routledge, 1995.

Fakhry, Majid: A History of Islamic Philosophy. 2nd. Ed. London-New York: Longman - Columbia UP. 1983.

Gyekye, Kwame: Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge. New York: SUNY. 1979.

Hellmich, Achim: Die fremde, vergessene Wissenschaft. Arabismus als Impulsgeber einer europäischen Wissenschaft. In: Schäffter, Ortrud (Hg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991. S. 83-94.

Kügelgen, Anke von: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden: Brill. 1994.

Leaman, Oliver: An Introduction to Medieval Islamic Philosophy. Cambridge: 1985.

Nasr, Seyyed Hossein und Oliver Leaman: History of Islamic Philosophy. London: Routledge, Bd. 1-2, 1996.

Preißler, Holger: Frühmittelalterliche Philosophie im islamischen Bereich. In: Moritz, Ralf et al.: (Hg.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Akademie-Verlag, 1988. S. 167-193.

Scharfstein, Ben-Ami: Philosophy east/Philosophy west. A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic and European philosophy. Oxford: 1978.

Schirilla, Nausikaa: "Aktuelles zur arabisch-islamischen Philosophie". In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1999. Jg. 2 (3), S. 89-91.

—: "Women and Reason in Arab-Islamic and European Philosophy". In: Wimmer, Franz Martin (Hg.): TOPOI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht. 1998. Jg. 17 (1), S. 57-62.

Senghaas, Dieter: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1998.

Senghaas, Dieter; Nasr H. Abu-Zaid: The Islamic World and the Modern Age. In: Gettkant, Andreas (Red.): Development, cultural diversity and peace: visions for a new world order. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, 1996. S. 21-34.

Turki, Mohammed: "Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Ruschd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam". In: Sandkühler, Hans Jörg; Mall, Ram Adhar (Hg.): DIALEKTIK, Hamburg. 1996 (1), S. 29-42.

<sup>192</sup> Tibi, Bassam: Interview. In: Conturen, Wien 1997, 5, H. 2, S. 43-51; hier: S. 49

*„Wenn man sagt, 'der Islam' habe Europa kulturell beeinflusst, so ist das zwar richtig. Man muß aber auch die Frage stellen, von welchem Islam diese Beeinflussung erfolgte. Zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert wurden innerhalb der islamischen Zivilisation harte Kämpfe ausgetragen: auf der einen Seite standen die islamischen Orthodoxen, auf der anderen Seite die Vertreter der islamischen Aufklärung. Und Aufklärung heißt hier: moderne Wissenschaft, rationales Denken, das, was die Europäer am Vorabend der Renaissance vom Islam übernommen haben. Eben dieses Erbe der islamischen Zivilisation wird heute von den Fundamentalisten unterdrückt.“*

- Dass eine Vielzahl „kleinerer“ ethnischer Gruppen ebenfalls philosophisch relevante Traditionen entwickelt haben, wird gleichermaßen behauptet. Ich erinnere in diesem Zusammenhang lediglich an die zeitweise sehr verbreiteten Schriften über das Denken der Hopi und anderer indianischer Völker sowohl in Nord- als in Südamerika.

Insbesondere in postkolonialen Diskursen sind ethnophilosophische Diskurse von emanzipatorischem Interesse getragen, in denen das Bemühen erkennbar ist, sich gegen ein „zentralistisches“ Konzept von Philosophie, Wissenschaft oder höherer Kultur überhaupt zu definieren. Jedoch ist zu bedenken: Es ist das Dilemma jeder Ethnophilosophie, dass sie ein besonderes, bislang verachtetes oder ignoriertes Denken ans Tageslicht bringen und mit dem Anspruch auftreten will, gleichberechtigt jedem anderen Denken, zumeist aber einer als monolithisch fingierten „abendländischen“ oder „westlichen“ Philosophie damit entgegenzutreten – und dass sie dabei regelmäßig zu Begriffen eben dieser kritisierten Tradition ihre Zuflucht nimmt.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Vgl. Wimmer, Franz M.: Ethnophilosophie – Ausweg oder Irrweg?: In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 24 (1995), H. 2, S. 159-167. Hier findet sich übrigens die erste differenzierte Ausführung des Verfahrens des „Polylogs“

## 5. INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

Die Leitideen des Projekts einer neuen Orientierung der Philosophie mit Bezug auf kulturelle Bedingungen lassen sich in wenigen Punkten umreißen.

- Es ist erstens die Beobachtung, dass ein Eurozentrismus in der akademisch etablierten Philosophie bisher eindeutig leitend gewesen ist. Das zeigt sich am deutlichsten in vielen Darstellungen der Philosophiegeschichte, aber auch in den Themen, den Begriffen und Schulen, wie sie in Unterrichtsbüchern, in Studienplänen, bei Kongressen oder in Zeitschriften ihren Ausdruck finden.<sup>194</sup> Diesbezüglich sind übrigens die Unterschiede in den verschiedenen Regionen der Erde nicht groß: überall herrscht unter akademischen PhilosophInnen die selbstverständliche Auffassung vor, dass Philosophie ein abendländisches Unternehmen sei. Und da dies als so selbstverständlich gilt, wundern sich wenige, warum meist ohne jedes einschränkende Adjektiv von „Philosophie“ gesprochen wird, wenn doch nur „okzidentale“ Philosophie gemeint ist. Andererseits hat die inflationäre Verwendung des Namens „Philosophie“, etwa in der esoterischen Literatur des vergangenen Jahrzehnts weithin zu einer großen Beliebigkeit geführt.
- Der zweite Punkt ergibt sich daraus. Er besagt, dass Philosophie in mehreren kulturellen Traditionen entstanden ist und bis heute in entsprechend differenten Formen weiterentwickelt wurde. Daraus ergibt sich dann das Bedürfnis, diese „anderen Stimmen“ des Philosophierens zu Gehör zu bringen. Es werden dabei nicht nur die alten Texte aus China, Persien und Indien neu gelesen, es werden ganze Kulturregionen überhaupt erst einmal in die Weltgeschichte des Philosophierens eingeführt. So entstehen Arbeiten über afrikanische und lateinamerikanische Philosophie, über die Philosophie der Azteken und Ägypter und so weiter. Dabei treten regelmäßig zwei Schwierigkeiten auf: einerseits ist nicht ganz leicht zu sagen, was „das Afrikanische“ an afrikanischer Philosophie, „das Lateinamerikanische“ im andern Fall ist – und natürlich zieht dieses Problem auch gleich die Frage nach sich, was „das Europäische“ an der okzidentalen Philosophie ist. Die zweite Schwierigkeit ist damit verbunden: es ist die Frage, was denn eigentlich aus der kulturellen

---

<sup>194</sup> Wenn beispielsweise ein Studienplan vorschreibt, „antike Philosophie“ zu studieren, so kann man/frau nach wie vor ziemlich sicher sein, dass damit die chinesische oder die indische Antike nicht gemeint sind.

Produktion Afrikas, Lateinamerikas usw. zur „Philosophie“ zu rechnen ist und warum. Es ist die Frage nach dem Umfang und Inhalt des Begriffs, die hier unumgebar ist.

- Das Projekt interkultureller Philosophie fordert eine Öffnung gegenüber Denktraditionen, die zuvor aus unterschiedlichen Gründen ausgegrenzt worden sind. Aber die Öffnung kann nicht schrankenlos sein, weil ansonsten der Gegenstand nicht mehr erkennbar und beschreibbar wäre. Also werden Debatten darüber geführt, welche Traditionen aus welchen Gründen hierher gehören; aber auch darüber, auf welche Quellen sich ein Philosophieren stützen darf oder muss, das die kulturellen Differenzen ernstnimmt und doch mehr als ein nur exotistisches oder ethnologisches Interesse am Denken der Andern hat. Beispielsweise wird man die Fixierung auf Texte als ausschließliche Quellen aufgeben müssen, wenn das Philosophieren von Kulturen in den Blick kommen soll, die wenig oder gar nicht Schriftkulturen waren. Was aber kommt dann in Frage? Jeder diesbezügliche Vorschlag – die Sprichwörter, die Sprachstrukturen, Rechtsformen, Architektur, Rituale usw. – bedarf einer Begründung und ich meine, diese kann letztlich nur darin liegen, dass in den entsprechenden Ausdrucksfeldern Denken ausgedrückt wird, das in methodischer Weise begründet wurde und das nicht nur als Antiquität interessiert, sondern zur Klärung auch von gegenwärtigen Fragen brauchbar ist.

### **5.1 Ansätze zur interkulturellen Philosophie**

Interkulturalität ist seit Jahren in vieler Munde, wird positiv oder negativ bewertet, als Ausweg aus der Flachheit einer Konsumkultur gepriesen oder als Verlust des Abendlandes beklagt. Akademische Disziplinen befassen sich damit, darunter zunehmend auch die Philosophie. In mehreren Ländern sind Gesellschaften und Buchreihen entstanden, die sich mit Fragen der Interkulturalität auseinandersetzen; Konferenzen werden dazu abgehalten. Ich gebe hier keinen Bericht darüber, sondern versuche lediglich einige Voraussetzungen zu reflektieren, die zu erfüllen sind, wenn mehr zur Frage steht als nur die Komplettierung der europäisch zentrierten Philosophiegeschichte durch außereuropäische Traditionen, wenn es sich vielmehr um ein interkulturell orientiertes Philosophieren handeln soll. Die lateinische Vorsilbe „inter“ wird dabei verwendet, um eine gegenseitige Relation anzuzeigen, und der Hinweis darauf, dass hier das Adjektiv interkulturell zum Substantiv Philosophie dazukommt, mag genügen, um klarzustellen, dass im folgenden *nicht von einer philosophischen* oder einer philosophie-

historischen *Interkulturalität* gesprochen wird, sondern schlicht *von Philosophie*; dergestalt allerdings, dass deren Begriffe, Fragen, Methoden stets zu reflektieren sind hinsichtlich der für jeden Argumentierenden ärgerlichen Tatsache, dass es nicht eine und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und dass jede davon kulturell ist, keine darunter natürlich.

Wie schwierig der Begriff der interkulturellen Philosophie zu fassen ist, mögen folgende teilweise sehr unterschiedliche Zugänge zur interkulturellen Philosophie belegen.

So meint etwa Ram Adhar Mall<sup>195</sup>, dass

*„Interkulturelle Philosophie ... eher der Name einer philosophischen Haltung [ist], einer philosophischen Einstellung, einer philosophischen Überzeugung. Diese besteht darin, dass die eine philosophia perennis als keiner philosophischen Tradition exklusiv zugehörig gedacht wird. ... M.a.W. geht es um eine interkulturell orientierte Philosophiehistorie. ... Zum Begriff der interkulturellen Philosophie gehört wesentlich dass sie mehrere Philosophien wie z.B. die chinesische, indische oder europäische als unterschiedliche Philosophien begreift, diese jedoch nicht selbst als Philosophie voneinander radikal unterscheidet.“<sup>196</sup>*

*„Interkulturelle Philosophie ist das Erarbeiten und das Verbreiten der philosophischen Ansicht und Einsicht, daß, wenn es eine universelle philosophische Wahrheit gibt, sie dann erstens einen gattungsmäßigen, analogischen Charakter trägt, zweitens keine bestimmte Tradition, Sprache, Kultur, Philosophie privilegiert und drittens bei ihrer ortschaften Ortlosigkeit in unterschiedliche Gewänder gehüllt ist.“<sup>197</sup>*

*„Interkulturelle Philosophie ist der Name einer geistigen, philosophischen Einstellung, die alle kulturellen Prägungen wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass sich diese in den*

---

<sup>195</sup> Zu Malls Ansatz vgl. jetzt auch die Diskussion in „Ethik und Sozialwissenschaften“, 2000 (erscheint demnächst)

<sup>196</sup> Mall, Ram A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995: 7ff.

<sup>197</sup> Mall, Ram Adhar: Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie. In: Mall, Ram A. / Lohmar, D. (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam 1993: 1-27: 13.

*absoluten Stand setzen. ... Interkulturelle Philosophie ist eine grundsätzlich neue Orientierung und nicht bloß eine der philosophischen Disziplinen ...* <sup>198</sup>

Einige Autoren betonen die *gesellschaftliche Relevanz* der interkulturellen Philosophie, wie etwa Heinz Kimmerle:

*„Es geht nicht nur darum, dass die interkulturelle Philosophie als eine größere oder kleinere Spezialdisziplin der Philosophie anerkannt wird. Der philosophische Beitrag zur Neubestimmung des Verhältnisses der Kulturen zueinander entscheidet über den Status der heutigen Philosophie. Denn er betrifft eines der Kernprobleme unserer Zeit, von dessen Lösung die Ermöglichung menschlichen und menschenwürdigen Lebens wesentlich mit abhängt. Deshalb wird die Philosophie heute interkulturell sein, oder sie wird nichts anderes sein als eine akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz.“* <sup>199</sup>

Im selben Sinn fordert auch Raúl Fornet-Betancourt eine

*„interkulturelle Transformation der Philosophie“, um „besser auf die weltweiten Herausforderungen von heute antworten und zur Gestaltung einer interkulturell transformierten Welt beitragen [zu] könne[n] ... [und damit] unsere historische Gegenwart mit zu verändern ...“ Diese Herausforderungen werden weitgehend durch die Globalisierung bestimmt, deren „totalitäre Ideologie“ nirgends „kulturelle Unterschiede mit eigenständigen alternativen Plänen toleriert.“* <sup>200</sup>

Für Dieter Senghaas ist

---

<sup>198</sup> Mall, Ram Adhar: Interkulturalität und die Historiographie. In: Brocker, Manfred / Nau, Heino Heinrich (Hg.) Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt 1997: 69-89: 74; vgl. auch Mall, Ram Adhar: Was heißt ‚aus interkultureller Sicht‘? In: Mall, Ram A. / Schneider, Notker (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam 1996: 1-18: 5f.; oder auch Mall, Ram Adhar: Intercultural thinking – an Asian perspective. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Kulturen der Philosophie: Dokumentation des 1. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Aachen 1996: 67-82: 72f; am ausführlichsten dokumentiert Mall seine Ansichten zur interkulturellen Philosophie vielleicht in Mall, Ram Adhar: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), Nr. 1: 54-69, wo er neun Punkte auflistet, was interkulturelle Philosophie nicht ist und 14 Punkte, was sie ist.

<sup>199</sup> Kimmerle, Heinz: Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie, zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam 1994: 31.

<sup>200</sup> Fornet-Betancourt, Raúl: Einführung. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Frankfurt/M. 1998: 8-19: 8f.

*„Interkulturelle Philosophie ... der Versuch eines Brückenschlages zwischen den großen Philosophien der Welt ... . ... [Die] grundlegende Problemstellung, mit der sich auch eine interkulturelle Philosophie auseinandersetzen müssen [, ist]: die Fundamentalpolitisierung der Welt und die daraus resultierende Frage nach der Ermöglichung von Koexistenz in einer solchen Welt.“<sup>201</sup>*

*[Er sieht die] „große Chance für einen fruchtbaren interkulturellen Dialog und damit auch für eine interkulturelle Philosophie ... darin, dass alle Kulturen mehr als je in der Vergangenheit wirklich mit sich selbst in Konflikt geraten und darüber selbstreflektiv werden. Erst auf solcher Grundlage wird ein zeitgemäßes fruchtbares interkulturelles Gespräch beginnen können: allerdings weniger von Kultur zu Kultur, sondern zwischen kulturellen Segmenten quer durch die Welt.“<sup>202</sup>*

Und für Rafael Angel Herra kann

*„erst hier ... sich ein Raum des Austauschs und der gegenseitigen Anregung ergeben, wo die Philosophie nicht das Instrument der ideologischen Globalisierung Europas oder Nordamerikas mit deren Vorurteil gegenüber anderen Kulturräumen ist, sondern das Prinzip ihrer eigenen Kritik und der Kritik ihrer Vorurteile.“<sup>203</sup> Diese sogenannte kritische Philosophie stellt ihre eigenen Fundamente in Frage und hat eine politische Aufgabe als Kritik der globalen Kultur, als „Kritik aller Grundlagen der Macht, der Gewalt und der Selbstgefälligkeit.“<sup>204</sup> Diese kritische Philosophie soll der interkulturellen Philosophie vorausgehen und sie begleiten.<sup>205</sup>*

---

<sup>201</sup> Senghaas, Dieter: Interkulturelle Philosophie angesichts der Fundamentalpolitisierung der Welt. In: Mall, Ram A. / Schneider, Notker (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam 1996: 55-69: 55; wobei laut Senghaas, Dieter: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt am Main 1998: 30 die Fundamentalpolitisierung darin besteht, dass alle „gesellschaftlichen Probleme ... zu politischen [werden] und alle politischen zu gesellschaftlichen.“; vgl. auch Senghaas, Dieter: Interkulturelle Philosophie in der Welt von heute. In: Schneider, Notker (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Amsterdam 1997: 251-261.

<sup>202</sup> Senghaas, Dieter: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt am Main 1998: 48.

<sup>203</sup> Herra, Rafael Angel: Kritik der Globalphilosophie. In: Wimmer, Franz M: (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988: 13-33: 17f.

<sup>204</sup> Herra, Rafael Angel: Kritik der Globalphilosophie. In: Wimmer, Franz M: (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988: 13-33: 22.

<sup>205</sup> Vgl. Herra, Rafael Angel: Kritik der Globalphilosophie. In: Wimmer, Franz M: (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988: 13-33: 23.



In aller Kürze kann das Programm eines interkulturell orientierten Philosophierens in zwei Punkten ausgedrückt werden. Es ist erstens eine neue Sicht auf die Geschichte des Philosophierens zu entwickeln, und es muss zweitens in jeder Sachfrage der Polylog zwischen möglichst vielen Traditionen stattfinden aufgrund des einfachen Sachverhalts, dass es niemals eine Sprache der Philosophie gegeben hat oder gibt.

Wie schon erwähnt, versucht die interkulturelle Philosophie einerseits die Schwächen der komparativen Philosophie zu vermeiden<sup>206</sup>, insbesondere den Versuch, einen westlichen Standard als Vergleichsstandard zu etablieren.

Andererseits ist die interkulturelle Philosophie bemüht, die positiven Ansätze der komparativen Philosophie weiterzuentwickeln, insb. die Beschäftigung mit außereuropäischer Philosophie und die diesbezügliche Neugestaltung der Philosophiehistorie.<sup>207</sup>

Vier problematische Thesen lassen sich aus den Diskussionen um Interkulturelle Philosophie formulieren, die zu begründen oder zu widerlegen sind:

- Kultur- und Philosophiegeschichte sind im allgemeinen eurozentrisch. Damit ist eine Begrenzung oder Beschränkung gegeben: Okzidentale Philosophie ist (auch) eine Regionalphilosophie (ebenso wie diejenige anderer Regionen).
- Jede als universell geltend intendierte These der Philosophie ist möglicherweise kulturell geprägt; kulturell-partikuläre Thesen sind jedoch in der Philosophie nach deren eigenem Anspruch nicht ausreichend.
- Eine Ausweitung des kulturellen Horizonts der Philosophiegeschichte ist möglich und nötig: Neue Quellen sind zu erschließen, neue Traditionen zu interpretieren, neue Textsorten einzubeziehen.

---

<sup>206</sup> Fornet-Betancourt, Raúl: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität. 1997: Die „interkulturelle Philosophie [ist] deshalb neu, weil sie das System der komparativen Philosophie also überwindet und zum Ziel hat, Philosophie im Sinne eines ständig offenen Prozesses zu realisieren, in dem die philosophischen Erfahrungen der gesamten Menschheit immer wieder zusammenkommen und lernen, miteinander zu leben.“ (103).

<sup>207</sup> Mall, Ram Adhar: Was heißt ‚aus interkultureller Sicht‘? In: Mall, Ram A. / Schneider, Notker (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam 1996: 1-18: „Interkulturelle Philosophie ist ... die Einsicht in die Notwendigkeit, Philosophiehistorie von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Die Universalität der philosophischen Rationalität zeigt sich so in verschiedenen philosophischen Traditionen, transzendiert diese jedoch auch.“ (6). Für ein „Plädoyer dafür, Forschung und Lehre im Bereich der Philosophiegeschichte jetzt und in Zukunft interkulturell auszurichten ...“ vgl. Wimmer; Franz M.: Vergleichende Philosophiegeschichte als Postulat und Realität. In: Conceptus 17 (1983): 93-101: 93.

- Das Bewusstsein von der Überlegenheit europäischer philosophischer Tradition ist kritisierbar und zu kritisieren.

Sollen Thesen wie diese überprüfbar gemacht werden, so sind mehrere Bedingungen zu erfüllen:

- Es muss klar sein, was Kulturen sind und inwiefern kulturelle Differenzen Auswirkungen auf philosophische Begriffe und Theorien haben.
- Es muss klar sein, welche Übersetzungsregeln ein Verstehen bei kultureller Verschiedenheit gewährleisten.
- Es muss klar sein, welche Merkmale für transkulturell gültige Begründungen philosophischer Thesen anzunehmen sind.

Erst unter solchen Bedingungen kann erwartet werden, dass Aufgabenstellungen durchführbar sind, wie sie in den Diskursen über Philosophie in interkultureller Orientierung immer wieder formuliert werden. Es handelt sich um folgende Aufgaben:

- Interkulturelle Philosophie soll implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren.
- Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren.
- Interkulturelle Philosophie soll Offenheit und Verständnis befördern.
- Interkulturelle Philosophie soll in gegenseitiger Aufklärung bestehen.
- Interkulturelle Philosophie kann und soll Humanität und Frieden fördern.

Die Relevanz kultureller Traditionen für Gegenwart und Zukunft ist zu klären. Es ist hier nur der notwendige erste Schritt, möglichst umfassend und differenziert die verschiedenen, bislang vernachlässigten und verdrängten Denktraditionen in einer global orientierten Geschichtsschreibung der Philosophie zu rekonstruieren. Soll eine solche Arbeit dann aber nicht lediglich zu mehr Selbstdarstellungen, also zu weiteren Separationen, sondern zu neuen Verständigungen zwischen den heutigen Menschen unterschiedlicher Kulturtraditionen führen, so müssen auch hier wiederum Kategorien und Begriffe gefunden (und in unterschiedlichen Sprachen etabliert) werden, die in den Stand setzen, einander in Lebensfragen nicht nur besser zu verstehen, sondern einander aufzuklären. Es ist dies eine Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln: nicht mit dem Mittel einer traditionsfreien, rein

methodologisch definierten Wissenschaft und durch eine Verabschiedung aller besonderen Traditionen, sondern durch einen Polylog der Traditionen.

## **5.2 Methoden interkultureller Philosophie**

Zu den Methoden des Philosophierens, wie immer diese sonst bestimmt werden, gehört jedenfalls die Klärung von Begriffen, die Entwicklung einer angemessenen Terminologie und die Untersuchung von stillschweigenden oder auch expliziten Voraussetzungen von Urteilen. In dieser Hinsicht bringt interkulturell orientiertes Philosophieren insofern eine deutliche Erweiterung des Reflexionshorizonts, als Begrifflichkeiten aus anderen als den europäischen Traditionen in die Debatte eingebracht werden. Es ist auch deutlich, daß die Auseinandersetzung mit außereuropäischen Denktraditionen unvermerkte Vorannahmen okzidentaler Philosophie bemerkbar machen kann.

Die Frage nach der Methode geht jedoch noch einen Schritt weiter. Fraglich ist ja, mit welchen Verfahren der Argumentation dann philosophiert werden kann, wenn nicht von vornherein feststeht, welche Ausdrucksmittel überhaupt als angemessen zu betrachten sind. Dies ist zwar kein neuartiger Sachverhalt – es gibt in der Philosophie so gut wie in anderen Disziplinen unterschiedliche Stile, die ein gegenseitiges Verstehen oder auch nur Ernstnehmen erschweren können, aber unvermeidbar sind –, jedoch verschärft sich die Sache, wenn Angehörige mehrerer Kulturen miteinander zu argumentieren beginnen. Dies ist nicht auf die Frage der gemeinsamen Sprache bezogen: eine solche ist unabdingbar und es ist nicht unbedingt ein Nachteil für die Klarheit des Ausdrucks, wenn sie nicht die Muttersprache ist. Soll aber beispielsweise die Rezitation eines Liedes aus Afrika ebenso als Bestandteil einer philosophischen Argumentation gelten wie die Interpretation der These eines Klassikers der okzidentalen Tradition? Selbst wenn innerhalb der Gegenwartsphilosophie – etwa im Bereich der Beispiele, die von Philosophen der Analytischen Philosophie gerne angeführt werden – die Grenze der als zulässig erachteten Quellen manchmal ziemlich weit gezogen wird, dürfte es doch Widerstände hervorrufen, wenn jemand ein afrikanisches Lied im Rahmen seines Arguments singt und vielleicht auch noch darauf besteht, es müsse, um den Sinn zu erfassen, dazu getanzt werden.

Dies ist ein konstruiertes Beispiel. Doch werden Philosophierende welcher Tradition auch immer, wenn sie die Vielheit des kulturellen Ausdrucks ernst nehmen, Argumentationsformen

begegnen, die ihnen fremd und vielleicht auch unpassend erscheinen. Darin liegt eine Herausforderung. Sie besteht darin, daß Wege gefunden werden müssen, in Argumentationen Formen zu finden, die offener gegenüber neuen Ausdrucksweisen sein müssen als die gewohnten, die aber doch zu inhaltlichen Ergebnissen führen sollen.

Zur Methode der interkulturellen Philosophie meint Hans Schelkshorn:

*„Den bisherigen Entwürfen zu einer interkulturellen Philosophie liegen zumeist zwei zentrale Thesen zugrunde:*

*a) Das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Kulturen soll erstens nicht mehr im Licht der aufklärerischen Idee einer evolutionistischen Entwicklungslogik, sondern im Ausgang von einem noch näher zu definierenden ‚Nebeneinander‘ kultureller Deutungssysteme beschrieben werden, in dem keine Philosophie von vornherein einen privilegierten Status beanspruchen kann.*

*b) Zweitens werden im Rahmen einer interkulturellen Hermeneutik in der Regel zwei Extrempositionen vermieden: einerseits die Annahme einer absoluten Heterogenität kultureller Weltbilder, womit einem interkulturellen Dialog die sachliche Grundlage entzogen wäre; andererseits die Vorstellung einer vollständigen Integration anderer Kulturen in den je eigenen Verstehenshorizont, in der die provokative Ander(s)heit fremder Traditionen übersprungen wird.“<sup>208</sup>*

Ein zentrales Thema der interkulturellen Philosophie ist der Umgang mit dem Anderen, mit dem Fremden. Als Extrempositionen kann man hierbei das ausschließliche Hervorheben des jeweils Gemeinsamen oder des Trennenden feststellen.

Die *Suche nach dem Gemeinsamen* hat viele Facetten. Zwei davon sind uns schon begegnet, nämlich die Annahme eines universalen Topfes philosophischer Probleme und das Suchen nach Ideen, die universale Zustimmung erfahren.

Immer wieder wurden sprach- und kulturinvariante *Universalien* gesucht und gefunden.

Im Bereich der Ontologie: *Universale Kategorien, eine Art Universalontologie*<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Schelkshorn, Hans: *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik* von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. Amsterdam 1997: 331.

<sup>209</sup> Vgl. Sinari, Ramakant: *Begegnung der Philosophien und die Möglichkeit einer Einheits-Ontologie*. In: Wimmer, Franz M. (Hg.): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien 1988: 77-

Im Bereich der Ethik: Universal gültige Normen<sup>210</sup>.

Im Bereich der Erkenntnistheorie: Vernunft<sup>211</sup>, Wahrheit, universell gültige logische Gesetze<sup>212</sup>.

Eine der Fragen, die hier auftauchen, ist diejenige, ob und wie die Gültigkeit von derartigen Universalien (etwa einem universalen Wahrheitsbegriff) mit der Vielfalt der Kulturen in Einklang gebracht werden könne.<sup>213</sup> Oder anders formuliert:

*„If truth is one, how can there be a plurality of philosophies, each of them claiming ultimate truth? ... Can we pass from a de facto plurality of philosophies ... to a de jure philosophical pluralism?“<sup>214</sup>*

94, wo der Autor fordert, dass man zu einer sog. Einheitsontologie (unified ontology) oder universellen Ontologie vordringen sollte, um dadurch eine „Grundgrammatik des menschlichen Bewusstseins“ zu schaffen (94).

<sup>210</sup> Vgl. UNESCO-Projekt „Universal Ethics“: Yersu Kim: Prospects for a Universal Ethics. Report on Ongoing Reflections. Paris: UNESCO 1998

<sup>211</sup> So meint Mall, Ram Adhar: Zur interkulturellen Theorie der Vernunft – Ein Paradigmenwechsel. In: Fulda, Hans Friedrich / Rolf-Peter Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgart 1994: 750-774: „Philosophische Systeme sollten vergleichbar sein, was sie auch de facto sind. Dies bedeutet aber, dass eine universale Vernunft in den jeweiligen Systemen angenommen werden kann. Diese allgemeinbegriffliche Identität der philosophischen Rationalität ist ein Markenzeichen der Interkulturalität der Philosophie.“ (752); und weiter: „M.a.W. kann es sich bei der interkulturellen Vernunft nur um eine ‚analogische‘ Vernunft handeln, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich nicht in den absoluten Stand setzt, sondern sich bescheidet und so ihre orthafte Ortlosigkeit unter Beweis stellt.“ (762).

<sup>212</sup> Vgl. etwa die Arbeiten von Gregor Paul, der nachzuweisen versucht, dass in der asiatischen Philosophie keine von der westlichen Philosophie verschiedenen spezifischen logischen Gesetze Verwendung finden: Paul, Gregor: Einheit der Logik und Einheit des Menschenbildes. Reflexionen über das Tertium non datur. In: Baruzzi, Arno (Hg.): Ethos des Interkulturellen. Würzburg 1998: 15-29; Paul, Gregor: Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen. In: Freundschaft. Jubiläumsschrift aus Anlaß des 30jährigen Bestehens (1962–93) der Japanisch-Deutschen Gesellschaft Kumamoto. Kumamoto 1993: 158-167; Paul, Gregor: Argumente für die Universalität der Logik. Mit einer Darstellung äquivalenter Axiome aristotelischer Syllogistik, spätmohistischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie. In: Horin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 1 (1994): 57-86; vgl. auch Holz, Harald: Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik. Zur Frage einer „Brücke“ zwischen abendländisch-europäischer und chinesischer Philosophie. Essen 1998, wo der Autor die „für alle Menschen mit Verstand gleich verbindlichen und gleich zugänglichen Gesetzmäßigkeiten formallogischer Art“ festmacht (19); zur Logik aus interkultureller Sicht vgl. auch Mall, Ram Adhar: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), Nr. 1: 62-66.

<sup>213</sup> Vgl. Mall, Ram Adhar: Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie. In: Mall, Ram A. / Lohmar, D. (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam 1993: 1-27: 2; Stenger, Georg: Interkulturelles Denken. Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht. Teil I. In: Philosophisches Jahrbuch 103 (1996): 90-103: „Philosophie, das bedeutet im letzten immer Rückführung auf die Prinzipien der *einen, unteilbaren Vernunft*, bedeutet Begründung, Legitimation und Ausweis seiner selbst. Hierüber kann man sich verständigen, vor allem aber kann man sich nur deshalb miteinander verständigen, weil man gemeinsam auf dem Boden der *einen Vernunft* steht. Mit der neuen Situation wird nun der Ruf nach so etwas wie mehreren oder gar vielen Philosophien laut, die nicht mehr als Variationen der ‚einen Philosophie‘ verstanden werden können, sondern die ebenfalls ihre eigene Selbstbegründung, und das heißt, *ihre Vernunft* haben.“ (90).

<sup>214</sup> Panikkar, Raimon: What ist comparative philosophy comparing? In: Larson, Gerald J. / Deutsch, Eliot (Hg.): Interpreting across boundaries. New essays in comparative philosophy. Princeton 1988: 116-136: 129.

Die Suche nach den *Unterschieden* mündete oft genug in Vorurteile und Simplifikationen, wie etwa, dass die indische Philosophie ausschließlich intuitiv sei oder dass Asiaten einfach anders denken würden.<sup>215</sup> Werden Gemeinsamkeiten überbetont, so entsteht der Eindruck, es seien ohnedies in wichtigen Fragen keine oder nur unbedeutende Differenzen anzunehmen – ein Eindruck, dem doch sehr regelmäßig immer wieder widersprochen wird. Das andere Extrem läge darin, Differenzen so zu betonen, dass ein Austausch von Ideen geradezu unmöglich schiene.

Die interkulturelle Philosophie versucht nicht nur, einen Mittelweg zwischen diesen Extrempositionen zu gehen, sondern auch wegzukommen von neutralen (oder auch wertenden) übergeordneten Standpunkten, von denen aus Vergleiche gemacht werden können. Statt dessen treten interkulturelle PhilosophInnen für gleichberechtigte Dialoge (ohne Metastandpunkt<sup>216</sup>) zwischen den einzelnen kulturell differenten Philosophietraditionen ein<sup>217</sup>.

Laut Heinz Kimmerle kann der

*„Austausch zwischen den Philosophien verschiedener Kulturen ... deshalb am besten in der Form des Dialogs geschehen, der auf der Grundlage der Gleichheit zu führen ist. Das bedeutet: es wird vorausgesetzt, dass die verschiedenen Kulturen einen eigenen Stil des Philosophierens kennen und dass jede Kultur im Blick auf die andere(n) etwas zu geben und etwas zu empfangen hat.“<sup>218</sup>*

Das Konzept des Dialogs kann und sollte zu demjenigen eines „Polylogs“ weitergeführt werden, das im folgenden darzustellen ist.

---

<sup>215</sup> Vgl. die Gegenüberstellungen „Christentum“ versus „Indien“, die Holenstein referiert: unten Abschnitt 5.2.4

<sup>216</sup> Für die Philosophiehistorie wurde das Postulat eines derartigen Meta-Standpunktes in einem höchst eindrucksvollen Bild in kantischer Tradition formuliert: „Auf einer Höhe, die über alles wegsehen, alles überschauen lässt, muss der *künftige Geschichtsschreiber* der Philosophie stehen – denn bis jetzt ist er noch nicht existierend, – er muß, wie der Landschaftsmaler ausserhalb der Landschaft steht, die er aufnimmt, ausserhalb dem Gebiete philosophischer Systeme stehen, dass alle Linien, alle Lichtstrahlen auf ihn zulaufen, und dass er so alles ausmessen, und alles bis auf die äussersten Grenzen verfolgen kann.“ (Grohmann, J.C.: Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg: Kühne 1797, S. 99)

<sup>217</sup> So etwa Panikkar, Raimon: Aporias in the comparative philosophy of religion. In: *Man and World* 13 (1980): 357-383, der eine imparative oder dialogische Philosophie vorschlägt: „... Imparative philosophy does not pretend to possess a fulcrum outside time and space from which to scrutinize the different human philosophical constructs. ... It is open to a dialogal dialogue with other philosophical ... views, and not *only* to dialectical confrontation and rational dialogue.“ (374f).

<sup>218</sup> Kimmerle, Heinz: Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie, zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam 1994: 125.

### 5.2.1 Das Polylog-Konzept

Die oben genannte Bedingung ‚*Es muss klar sein, welche Merkmale für transkulturell gültige Begründungen philosophischer Thesen anzunehmen sind*‘ kann auf zweifache Weise verstanden werden: einmal, indem Verfahrensweisen zu entwickeln sind, die sowohl einen voreiligen Universalismus wie einen relativistischen Partikularismus vermeidbar machen. Dafür wiederum ist es eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung, die anderen Stimmen hörbar zu machen, wie gelegentlich formuliert wird – es muss nicht nur gefragt werden, was diese sagen und warum sie es sagen, sondern immer auch, mit welcher Berechtigung und aus welchen Überzeugungsgründen. Die ‚Was“-Frage betrifft die Hermeneutik: es soll verstanden werden, was gemeint ist. Die ‚Warum“-Frage betrifft die immanente Logik, das Feld der Kategorien und Verweise, den Kontext, innerhalb dessen bestimmte Ideen plausibel erscheinen. Die Frage nach den Überzeugungsgründen geht erst auf den Kern der Sache, denn erst darin steht zur Frage, ob und wie mein Denken sich aufgrund einer mir zuvor fremden Einsicht ändern soll.

In einem zweiten Sinn betrifft die Frage nach transkultureller Gültigkeit das logische Begründungsverhältnis zwischen Sätzen. Eine Auseinandersetzung mit dieser Problematik ist innerhalb der Interkulturellen Philosophie bislang nur in Ansätzen, insbesondere im Zusammenhang mit unterschiedlichen Begründungen von logischen Gesetzen in Angriff genommen worden.

Soll das Programm des Philosophierens trotz oder mit Hilfe kultureller Differenzen durchführbar sein, so muss es einen dritten Weg neben einem zentristischen Universalismus (welcher Tradition immer) und dem Separatismus oder Relativismus von Ethnophilosophie geben. Ich meine, es gibt ihn tatsächlich: Er besteht in einem nicht mehr bloß komparativen und auch nicht nur dia-logischen, sondern in einem poly-logischen Verfahren der Philosophie. Thematische Fragen der Philosophie – Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen – sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung ein *Polylog*<sup>219</sup> möglichst vieler Traditionen

---

<sup>219</sup> Es wird in der einschlägigen Literatur zumeist von einem "Dialog der Kulturen" gesprochen, was vom griechischen Wort her wenig einleuchtend ist, da das "dia-" darin auf ein Verhältnis zwischen Zweien verweist. Zwar hat das griechische Wort "polylogía" die Bedeutung von "Geschwätzigkeit" und nicht diejenige eines "Gesprächs unter vielen", doch möchte ich vorschlagen, den Ausdruck in dieser zweiten Bedeutung zu

vorangeht. Dies wieder setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nicht-zentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit. Zunächst und vor allem ist es jedoch eine Frage der Praxis, wofür eine *Minimalregel* in zweifacher Weise formuliert werden kann. In negativer Formulierung lautet die Regel: *Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.* Positiv formuliert lautet sie: *Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.* Bereits die Einhaltung dieser Minimalregeln würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen.

Damit ist keineswegs eine leichte Sache angesprochen, wie sich an einem Beispiel zeigt. Im Kindergarten des „Wiener Integrationshauses“, so wird berichtet<sup>220</sup>, werden nach Möglichkeit nur solche pädagogische Maßnahmen gesetzt, die im kulturell-religiösen Hintergrund von mehr als einer der betreffenden Kindergruppen verankert sind. Es ergeben sich damit natürlich sehr schwierig zu lösende Fragen:

- was passiert bei didaktischen Maßnahmen, die in jeder (den Beteiligten) vertrauten Kultur bekannt oder geübt ist und die man/frau als BetreuerIn trotzdem für nicht gut hält?
- was passiert mit Vorschlägen für didaktische Maßnahmen, die in keiner der (den Beteiligten) vertrauten Kulturen bekannt oder geübt ist und die man/frau trotzdem für gut hält?
- was passiert wirklich bei Vorschlägen, die in nur einer Kultur oder Religion verankert sind, die von den BetreuerInnen aber dennoch aus guten Gründen für richtig und überzeugend gehalten werden?

Dieses Beispiel ließe sich ohne große Mühe auf philosophische Debatten übertragen und würde dann zur Frage führen, welche *Form* ein Polylog hätte, innerhalb welcher Grenzen er möglich ist und zu welchen Ergebnissen er führen. Verdeutlichen wir uns die Frage, so haben

---

verwenden, zumal er als Fremdwort in der ursprünglichen Bedeutung ungebräuchlich ist. Der in der Literaturwissenschaft (von Michail Bachtin) eingeführte Begriff des "Polylogs" hat eine etwas andere Konnotation.

<sup>220</sup> E-mail von Mathias Thaler aus seinen Zivildiensterfahrungen, November 1999; vgl. auch seinen Vortrag im IWK-Wien am 16. Mai 2000



wir verschiedene Stufen der Einwirkung einer oder mehrerer Traditionen auf eine oder mehrere andere Traditionen<sup>221</sup> zu unterscheiden. Nehmen wir zum Zweck der Illustration an, es gebe in einer Sachfrage die relevanten Traditionen A, B, C und D<sup>222</sup>, zwischen denen es einseitige ( ) bzw. gegenseitige ( ) Prozesse der Beeinflussung<sup>223</sup> gibt. Wir unterscheiden dann schematisch folgende denkmöglichen Modelle:

(1) Einseitig zentraler Einfluss:

A → B und A → C und A → D

In diesem Fall gibt es keine Dialoge und natürlich auch keinen Polylog zwischen A, B, C und D. Jede andere Tradition ist für A als „barbarisch“<sup>224</sup> einzustufen, d.h. sie muss verändert, letztlich beseitigt und überwunden werden. Ziel ist hier die Ausweitung der Tradition A und das Verschwinden von B, C und D. Im kulturtheoretischen Diskurs kann dies mit Ausdrücken wie „Zivilisierung“, „Verwestlichung“ oder „Kulturimperialismus“, auch „Eurozentrismus“ bezeichnet werden. B, C und D ignorieren einander. Die Reaktionen von B, C und D auf den Einfluss durch A können durchaus unterschiedlich sein, sie können von heftiger Ablehnung bis zum bedenkenlosen Imitieren reichen. Gemeinsam ist ihnen in diesem gedachten Fall, dass sie ihrerseits weder auf einander, noch auf das dominante A irgendeinen Einfluss ausüben. Dies ist ein theoretisch denkbarer Grenzfall, das Modell (1) beschreibt jedoch keine realen Verhältnisse, da in jedem Fall menschlicher Einflussnahme auch Interaktionen stattfinden und somit im aktiven Verändern des Fremden auch das Eigene sich verändert. Beispielsweise ist die globale Ausbreitung europäischer Zivilisation in der Neuzeit zwar immer wieder nach der Idee des bloß einseitigen Einflusses („Zivilisierung, Missionierung“ etc.) begründet worden; das

---

<sup>221</sup> Denkbar ist auch der Fall, dass keinerlei Einwirkung einer Tradition auf eine andere stattfindet oder zugelassen wird. Vgl. dazu das als „multipler“ oder „separativer Zentrismus“ beschriebene Verhältnis (Abschnitt 3.3).

<sup>222</sup> Es ist natürlich keineswegs trivial oder unumstritten, in irgendeiner Frage der Philosophie eine solche Reihe von „relevanten Traditionen“ zu formulieren. Wir müssen an nichts weiter denken als an kulturell unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Grundrechte von Menschen, um das zu sehen. Es gibt jedoch auch in dieser Hinsicht keine extramundane oder extraterrestrische Intelligenz, die uns aus der Patsche helfen könnte.

<sup>223</sup> Solche „Prozesse der Beeinflussung“ können nach epistemischen und volitiven Kriterien unterschieden werden in Prozesse des „Überzeugens“, des „Überredens“ und des „Verführens“. Es wird in den folgenden Überlegungen angenommen, dass interkulturell orientiertes Philosophieren intendiert, in möglichst vielen Bereichen Prozesse des „Überzeugens“ zwischen divergierenden Traditionen zu entwickeln. Vgl. dazu Franz M. Wimmer: Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht, in: Ram A. Mall, D. Lohmar (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam 1993, S. 256 ff. Vgl. unten Abschnitt 5.2.2

<sup>224</sup> Die Ausdrücke „Barbaren“, „Exoten“ und „Heiden“ wurden zur Kennzeichnung bestimmter interpretatorischer Verhaltensweisen gegenüber fremdkulturellen Denk- und Lebensformen eingeführt in Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Wien 1990

verhindert aber doch nicht, dass Übernahmen verschiedenster Art in beiden Richtungen stattfanden.

(2) Einseitiger und transitiver Einfluss:

A B und A C und A D und B C.

Auch in diesem Fall sind theoretisch noch keine Dialoge notwendig, wenngleich es möglich ist, dass durch den doppelten Einfluss auf C (von A und von B) komparatistische Ansätze zwischen A und B vorkommen. Für A bleiben auch in diesem Fall alle anderen weiterhin „Barbaren“; B ignoriert D (ebenso ignoriert C D), es hat A zum Vorbild und verhält sich zu C wie zu „Barbaren“.

(3) Gegenseitiger teilweiser Einfluss: die Stufe der Dialoge oder der selektiven Akkulturation.

Dies umfasst die logisch denkbaren Stufen von:

A B und A C und A D.

über:

A B und A C und A D und B C.

bis zu:

A B und A C und A D und B C und B D und C D.

Zwischen diesen Beispielfällen liegen jeweils mehrere logisch mögliche Stufen, deren Auflistung hier unterbleibt, die jedoch leicht nachvollziehbar sind. Alle unter (3) fallenden Modelle können wir als Prozesse einer selektiven Akkulturation verstehen. Für A sind einige andere Traditionen auf dieser Stufe nicht mehr „barbarisch“, sondern „exotisch“<sup>225</sup>, und dasselbe gilt in zunehmender Weise für B, C und D, jedoch nicht vollständig. In dem in der letzten Zeile angesprochenen Modell ist ein Polylog zwischen allen mit teilweiser Exklusion von D angesprochen. Komparative Philosophie ist in den denkbaren Stufen von (3) zunehmend etabliert.

Wir können uns die in den bisherigen abstrakten Formeln gedachten Verhältnisse vielleicht verdeutlichen, wenn wir an das Beispiel von „Entwicklungspolitik“ beziehungsweise „Entwicklungszusammenarbeit“ (wie das seit einiger Zeit im Deutschen heißt) denken. Im Modell (1) könnte noch in keiner Weise von einer „Zusammenarbeit“ gesprochen werden,

---

<sup>225</sup> Als entscheidendes Merkmal des „exotischen“ Verhältnisses ist die Möglichkeit gegenseitiger Schätzung und Beeinflussung zu sehen.

die leitende Vorstellung wäre eher so, dass eine „entwickelte“ Region gegenüber „unterentwickelten“ Regionen nicht nur einen absoluten Wissensvorsprung (Menschen der „entwickelten“ Region wissen, was für sie selbst und alle anderen erstrebenswerte Zustände sind und kennen auch die Mittel, diese zu erreichen, Menschen der „unterentwickelten“ Region/en wissen dies weder für sich noch für andere) sondern auch ein Handlungsmonopol (nur Menschen der „entwickelten“ Region sollen Veränderungen bewirken).

Ebensowenig könnte im Modell (2) von einer „Zusammenarbeit“ gesprochen werden, vielmehr könnte man darin eine Einflussnahme mit teilweiser Subsidiarität oder Delegation von Aktivitäten sehen. Nach wie vor hat die „entwickelte“ Region einen absoluten Wissensvorsprung, jedoch hält sie es für ratsam oder für nötig, bestimmte Aktivitäten nicht zur Gänze selbst durchzuführen, sondern lediglich in ihrem Gehalt zu bestimmen.

Im Modell (3) findet zunehmend überall dort „Zusammenarbeit“ statt, wo gegenseitige Prozesse der Beeinflussung gegeben sind. Da dies als Idealvorstellung angesehen wird, fand die Ersetzung des Ausdrucks „Entwicklungspolitik“ zugunsten von „Entwicklungszusammenarbeit“ statt. Hier allerdings ist auch deutlich zu machen, worin dieses Konzept – auch in seiner bestmöglichen Verwirklichung – sich von jenen Verfahren unterscheidet, die philosophische Polyloge genannt werden können. In der Praxis wird „Entwicklungszusammenarbeit“ nicht von beiden (oder allen) Partnern her auf denselben Gebieten und mit Einwirkung auf alle Partner betrieben, sondern es gibt einen Partner (z.B. ein Ministerium in einem Industrieland), der mit unterschiedlichen Institutionen in einigen ausgewählten Ländern mit der Zielsetzung von deren „Entwicklung“ zusammenarbeitet. Es wird nicht angenommen, dass diese Zusammenarbeit auch für die „Entwicklung“ des Industrielandes notwendig oder dienlich ist, und es ist ferner nicht notwendigerweise der Fall, dass die anderen Partner untereinander zu diesem Ziel „zusammenarbeiten“.<sup>226</sup> Dass es jedoch

---

<sup>226</sup> Ein Beispiel aus Österreich: es gibt einige „Schwerpunktländer“ der österreichischen „Entwicklungszusammenarbeit“ in Lateinamerika, in Asien und vor allem in Afrika. ÖsterreicherInnen arbeiten mit unterschiedlichen Institutionen, NGOs usw. beispielsweise in Uganda zusammen. Es gibt aber nicht direkt entsprechende Zusammenarbeit von UganderInnen mit NGOs usw. in Österreich zum Zweck der Entwicklung der österreichischen Institutionen oder Gesellschaft. Selbst wenn das österreichische Ministerium ein großes Afrika-Festival veranstaltet – wie es Sura za Africa 1996 war –, in dessen Rahmen auch wissenschaftliche Workshops stattfinden, so ist dabei die Beteiligung und „Zusammenarbeit“ der entsprechenden österreichischen FachwissenschaftlerInnen erfahrungsgemäß gering. Im konkreten Fall kann man vielleicht sagen, dass der Einfluss afrikanischer Musikgruppen bei diesem Festival auf österreichische MusikerInnen (und umgekehrt?) bemerklich war, dass dies aber kaum für afrikanische SozialwissenschaftlerInnen und PhilosophInnen und deren österreichische KollegInnen zutrif. Die Workshops

Entwicklungsziele gibt, die von den einen bereits in einem höheren Grad erreicht sind als von den anderen und über deren Gehalt keine grundsätzlichen Zweifel bestehen, ist die hier wesentliche Voraussetzung, von der ich sagen würde, dass sie in *philosophischen* Verfahren der Urteilsbildung und Handlungsorientierung nicht gemacht werden darf.

(4) Gegenseitig vollständiger Einfluss: die Stufe des Polylogs

A B und A C und A D und B C und B D und C D.

Für jede Tradition ist jede andere „exotisch“: 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 regulative Idee; dasselbe trifft allerdings ebenso für die erstgenannte Vorstellung eines einseitig zentralen Einflusses zu. Wenn also die Wirklichkeit sich stets als eine der Stufen (2) oder (3) beschreiben lässt, so ist doch zu fragen, nach welchem der beiden Extreme hin eine Orientierung geschehen soll. Das heißt: es ist nach der Argumentierbarkeit des Modells eines monologischen 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.

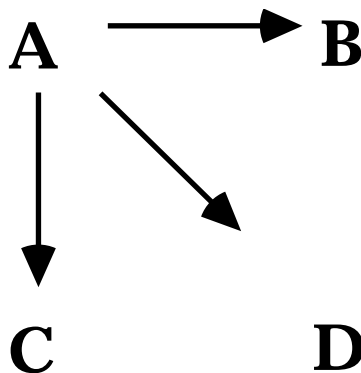
In praktischer Hinsicht scheint jedoch die Vorstellung von einem Polylog, in dem jederzeit grundlegende Begriffe zur Disposition stehen können, zu Aporien in dem Sinn zu führen, als eben auch über die kategorialen Begriffe, mit deren Hilfe überhaupt etwas ausgesagt wird, polylogische Gespräche stattfinden werden. Doch bedeutet dies nicht, dass eine Orientierung an dieser Vorstellung als an einer regulativen Idee nicht doch der Wirklichkeit des Philosophierens, in der Divergenzen nicht-nebensächlicher Art eben bestehen, besser entspricht als das erstgenannte Modell. Die Beschreibung möglicher Situationen zwischen A, B, C und D muss allerdings, wenn sie realistisch sein soll, noch eine Reihe von

---

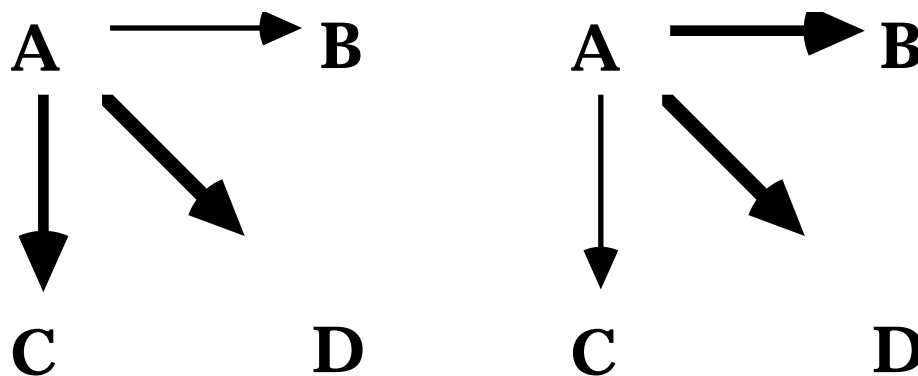
– über politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, kulturelle Entwicklungen in Afrika – hatten durchwegs hohes Niveau. Bei den anschließenden Diskussionen im „Kreisky-Forum“ blieben allerdings Sessel leer, Namensschilder unbenutzt; darauf standen österreichische Namen. Einer der anwesenden Wissenschaftler könnte in seinem Diskussionsbeitrag den Grund dafür genannt haben. Er erinnerte daran, dass in Huntingtons berühmtem Aufsatz über den „Zusammenprall der Kulturen“ Afrika mit keinem Wort erwähnt wird – als wäre

Differenzierungen aufweisen, sofern das jeweilige Interesse am Anderen nie vollkommen gleichmäßig sein wird. Darauf können zwei Diagramme (mit jeweiligen Varianten) hinweisen, die sich zwar lediglich auf die extremen, regulativen Modelle (1) und (4) beziehen, deren Aussage jedoch in jedem Fall von Bedeutung ist.

Diagramm 1: Einseitig zentraler Einfluss



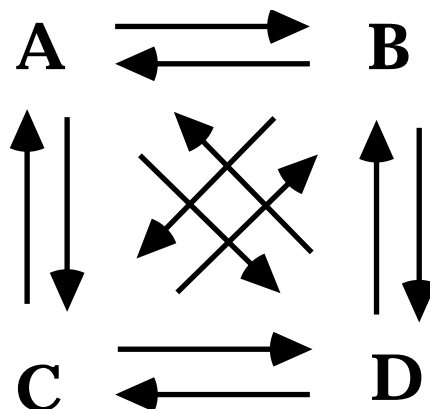
Bereits bei dieser Vorstellung eines einseitigen, zentralen Einflusses werden wir an verschiedene Grade der Intensität von Einflussnahmen denken müssen, aufgrund deren die einzelnen Prozesse des „Überzeugens, Überredens oder Verführens“ (s. unten Abschnitt 5.2.2) unterschiedlich ablaufen. Zwei Varianten des Diagramms können dies verdeutlichen:



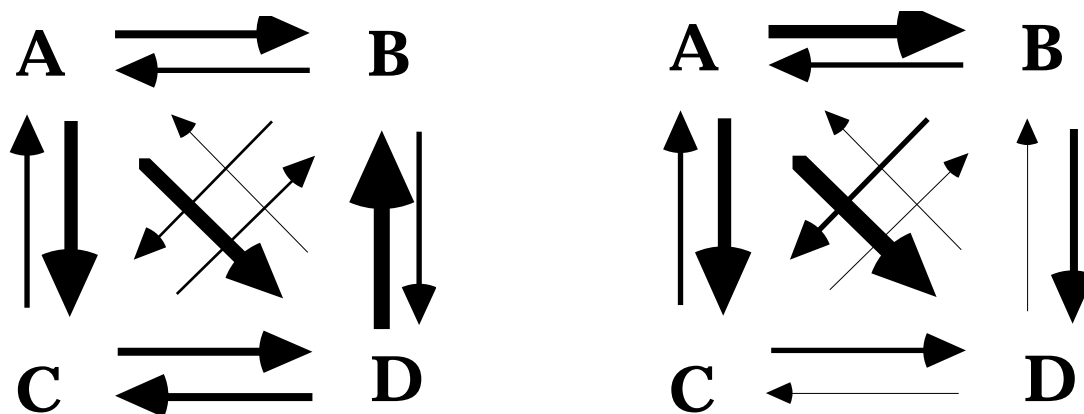
Bereits diese Varianten machen sichtbar, dass das Interesse am Anderen sehr unterschiedlich intensiv sein kann. In der linken Variante hat A ein gleichmäßig starkes Interesse daran, C und D zu beeinflussen, ein deutlich schwächeres Interesse aber, Einfluss auf B auszuüben. Im rechten Beispiel gibt es das schwächere Interesse C gegenüber. Wir könnten bereits hier noch viele Varianten zeichnen, es könnte z.B. auch vollkommenes Desinteresse gegenüber der einen oder anderen (logisch gesehen: gegenüber allen bis auf eine) Position bestehen, wobei immer

noch von einem „Monolog“ gesprochen werden könnte. Unterschiede dieser Art zeigen sich noch stärker im folgenden

Diagramm 2: Polyloge



Hier ist eine große Anzahl von Varianten je nach der Intensität des gegenseitigen Interesses vorstellbar, wie dies bereits bei den Varianten zum Monolog-Modell vorhin angedeutet wurde. Es seien willkürlich wieder nur zwei Möglichkeiten dargestellt:



Es ist nun nach der Möglichkeit von Philosophie unter der Voraussetzung polylogischer Verfahren zu fragen. Diese Frage wäre am ehesten wohl dadurch zu klären, dass wir Fälle von Schulbildungen und –auseinandersetzungen aus der verhältnismäßig gut dokumentierten und vertrauten Geschichte der europäischen Philosophie unter diesem Gesichtspunkt betrachten, also Prozesse analysieren, die interkulturellen Dialogen analog sind. Dies kann nicht in fragmentarischer Form ausgeführt werden, weswegen in diesem Rahmen die schematische Skizze für sich bestehen bleiben muss.

## Gerechtigkeit und Kulturkonflikt: die Beispiele Julián Tzul und Billy Taylor

Welche Schwierigkeiten in der Näherung an ein polylogisches Verfahren beim Versuch der Lösung von kulturell bedingten Wertungsdifferenzen auftreten, kann an zwei Beispielfällen aus dem Bereich des Rechtswesens verdeutlicht werden. Verdeutlichen wir uns dies zunächst anhand des „Falles von Julián Tzul“, den R. A. Herra in folgender Weise beschrieben hat:

*Ein besonderes Beispiel für die Art, wie die okzidentale Lebensform mit anderen Kulturen umgeht, ist das Verbrechen des Julián TZUL, jenes guatematekischen Indio, den die europäisierte Justiz der ladinos wegen einer Gewalttat zu einer Gefängnisstrafe verurteilte, wobei sie nicht imstande war, dieses in den eigenen kulturellen Kontext einzuordnen. Seit der spanischen Conquista hat man den Guatemateken Gesetze und Rechtsformen aufgezwungen, die der Weltanschauung der einheimischen Indiobevölkerung, die außerdem die Mehrheit darstellt, im allgemeinen fremd sind. Der Indio Julián TZUL wurde zum Opfer dieser Gesetze. In einer Schreckenstat, zu der ihn seine Weltanschauung gebracht hatte, tötete er einen brujo, den er dabei überraschte, wie er Verwünschungen ausstieß, ihm und seinen Kindern den Tod auf dieselbe Weise wünschte, wie er schon zuvor seine Frau getötet hatte. Der zuständige Gerichtshof entschied nicht auf Notwehr (was ein europäischer, durch das Strafrecht globalisierter Rechtsbegriff ist) im Fall des magischen Terrors dieses Indio, als er den mächtigen Feind überraschte, wie dieser die Dämonen anrief und ihm Böses wünschte. Die Verzweiflung dieses Moments macht die mörderische Handlung Julián TZULS leichter. Dieses Urteil belegt die Unmöglichkeit, dass im (monokulturellen) Staatsrecht vom Typ des spanischen Rechts solchen Personen „Gerechtigkeit*

---

*widerfahren“ könnte, die im kulturellen Klima der Quiche leben und eine Wertskala haben, die zur vorkolonialen Epoche gehört.*<sup>227</sup>

Aus dieser Beschreibung Herras ergeben sich Fragen von zweierlei Art:

erstens die Frage, welche strukturell ähnliche Fälle in unserer Gesellschaft – unseren Gesellschaften – vorkommen und wie sie behandelt werden (z.B. beim Verbot der Bluttransfusion durch Mitglieder bestimmter Glaubensrichtungen);  
zweitens die Frage, welche Möglichkeiten in der Philosophie gegeben sind, um zu einer Klärung solcher Fälle beizutragen.

Die erstgenannten Fragen sind empirisch: Fragen der Sozialwissenschaft und der Rechts- oder Gesetzespraxis. Die zweite Art von Fragen ist methodologischer und ethischer Natur.

Es ist notwendig, hinsichtlich der ersten Art von Fragen möglichst informiert zu sein, aber dies ist nicht ausreichend zur Beantwortung von Fragen der zweiten Art. Immerhin sind Überlegungen von Sozial- und Politikwissenschaftlern diesbezüglich sehr hilfreich. Ich möchte der empirischen Seite des Falles hier nicht weiter nachgehen, weil ich glaube, dass beinahe unendlich viele strukturell ähnliche Fälle gefunden werden können. Wenn Philosophieren, interkulturell orientiertes Philosophieren zumal, überhaupt von irgendeinem Wert ist, so lässt es diese Empirie weder links liegen, noch auch beschränkt es sich auf ein bloßes Wahrnehmen und Verstehen von Differenzen.

Zur Problematik der zweitgenannten Fragen sei darum das Argument Herras bei seiner Darstellung des Falles des Julián Tzul etwas schematischer verdeutlicht; dessen wesentliche Merkmale seien:

- 1) Es existiere ein einheitliches („monokulturelles“) Rechtssystem.
- 2) Es gebe bei den Angehörigen einer Gesellschaft rechtlich relevante Vorstellungen/Weltanschauungen, die bis zur Gegensätzlichkeit differieren, d.h. es könne für ein Rechtssubjekt ein bestimmtes Verhalten moralisch–rechtlich nicht nur erlaubt, sondern geboten sein, das für andere Rechtssubjekte verboten ist.
- 3) Unter diesen Bedingungen sei es unmöglich, dass allen Rechtssubjekten „Gerechtigkeit widerfahren“ kann.

---

<sup>227</sup> Herra, Rafael Angel: Kritik der Globalphilosophie. In: Wimmer, Franz M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie



Es ergeben sich daraus zwangsläufig Fragen, von denen mir die wichtigsten folgende zu sein scheinen:

ad 1) Gibt es eine Alternative dazu, dass eine moderne Gesellschaft ein einheitliches Rechtssystem hat? Was wäre ein nicht-monokulturelles Rechtssystem (im Straf- und Zivilrecht)? Es ist keine Frage, dass *traditionale* Gesellschaften Rechtssysteme kennen, bei denen *keine Gleichheit* aller Rechtssubjekte vor dem Gesetz gilt. Daraus ist jedoch kein Argument für Rechtsordnungen moderner Gesellschaften zu gewinnen.

Es scheint, dass unter bestimmten Bedingungen Fälle wie derjenige des Julián Tzul anders behandelt werden könnten. Allerdings sind dies Bedingungen von tendenziell oder real ghettoisierender Art. Aus Kanada wird folgendes Beispiel berichtet<sup>228</sup>: Billy Taylor, Angehöriger einer indigenen Minderheit stand 1995 wegen Vergewaltigung seiner Lebensgefährtin vor Gericht.

---

in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen 1988, S.15

<sup>228</sup> Lichem, Walther: Leben in Anderheit. Aspekte des kanadischen Multikulturalismus. In: Toleranz-Minderheiten-Dialog I (= Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst) 1998, Jg. 53, H.4, S. 19-25. Er schreibt: „Im Kontext des (euro-)kanadischen Justizsystems ist ... von essentieller Bedeutung, dass es für Indianer und Inuits völlig fremde Werte beinhaltet und ihnen für sie irrelevante fremde Strukturen auferlegt. Polizei, Gerichte, Gefängnisse werden als ausländische gesehen, deren Ergebnis im Teufelskreis von Armut, Machtlosigkeit und Kriminalisierung besteht. Diesem Justizsystem ermangelt aus der Sicht der Ureinwohner jedwede Legitimität. Es gilt als repressiv und Teil des Systems euro-kanadischer Unterdrückung. Darüber hinaus bestehen aber auch tiefergehende philosophische Unterschiede.

Für die Ureinwohner Kanadas liegt die primäre Bedeutung des Begriffes "Gerechtigkeit" in der Wiederherstellung von Frieden und des Gleichgewichts in der Gemeinschaft. Dies wird durch die Versöhnung des Täters mit seinem Gewissen und mit dem Opfer bzw. dessen Familie erzielt. Eine Normverletzung, d.h. Abweichung vom Verhaltenskodex, wird unter den Ureinwohnern in nicht-verurteilender Weise behandelt. Vorzugsweise wird eine Lösung durch Nicht-Eingreifen der Gemeinschaft, durch Versöhnung und durch Wiedergutmachung erzielt. ...

Ein anderer wesentlicher, in der Kultur der Ureinwohner verwurzelter Unterschied zum herrschenden Justizsystem liegt im Begriff der "Wahrheit". Im Weltbild der Ureinwohner ist "Wahrheit" immer relativ und nie vollständig erfassbar. Indianer, die von Richtern aufgefordert werden, "die Wahrheit und nichts als die Wahrheit" zu sagen, sehen sich einer Unmöglichkeit gegenüber. Nicht nur sie selbst, niemand kennt die ganze Wahrheit. Dieser Wahrheitsbegriff kann aber zu Situationen führen, in denen Zeugenaussagen deshalb abgeändert werden, weil nach einer anderen Aussage auch eine andere Wahrheit aufrichtig für möglich gehalten wird.

Im Mittelpunkt des euro-kanadischen Justizsystems steht schließlich die Feststellung der Schuld. Für Ureinwohner ist die Schuldfrage jedoch von sekundärer Bedeutung. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Erkenntnis, dass etwas falsch gelaufen ist, das korrigiert, repariert, geheilt werden muss. Da das Ziel des Verfahrens in Eingeborengemeinschaften nicht die Strafe, sondern die Wiederherstellung der Harmonie ist, wird der Beschuldigte eher zugeben, etwas falsch gemacht zu haben. Dabei ist die Schuldqualifikation – *dolos*, grob fahrlässig, leicht fahrlässig – irrelevant.

Dass Schuld und Unschuld durch ein kontradiktorisches Verfahren festgestellt werden kann, entspricht überhaupt nicht der Kultur der kanadischen Ureinwohner. Auch eine Zeugenaussage gegen einen Beschuldigten wird als falsch, als unrecht angesehen, ganz zu schweigen von feindlichen, abträglichen Aussagen über jemanden in dessen Gegenwart. Zeugen entschlagen sich daher oft der Aussage. In einigen Kulturen ist es ungehörig, dem Gesprächspartner ins Auge zu sehen, was im Kreuzverhör den Eindruck der Unaufrichtigkeit oder des Schuldbekenntnisses erwecken kann.“ (Hier S. 22-23)

*Der Staatsanwalt (Vertreter der Krone) forderte 4 Jahre Gefängnis. Der Richter setzte das Verfahren aus und nahm den Angeklagten in den Kreis seiner Gemeinschaft. Im Rahmen eines sogenannten Urteilskreises („Sentencing Circle“) erklärte sich Billy Taylor in Anwesenheit des Opfers und deren Familie bereit, für ein Jahr in die Verbannung auf eine unbewohnte Insel zu gehen. Richter Millikan hielt in seiner Entscheidung der Verfahrensaussetzung die Bedingungen der Verbannung genau fest. Taylor würde die nötige Gerätschaft erhalten, um bis zum Winter eine Hütte, ein „out-house“, zu errichten. Einmal im Monat würde er mit Nahrungsmitteln versorgt werden. Zweck der Verbannung sollte nicht die Bestrafung des Täters sein, sondern um mit sich selbst, mit der Gemeinschaft, der er angehört, sowie mit seinem Opfer ins Reine zu kommen. Frieden und Harmonie sollten wiederhergestellt werden.<sup>229</sup>*

Überlebt er die Verbannung, so wird er danach wieder in die Gemeinschaft aufgenommen. Weder die Strafart noch die vorgesehene Rehabilitierung kommen in dieser Weise im kanadischen Strafrecht vor. Doch handelt es sich bei der Gemeinschaft, aus der der Angeklagte stammt, um eine geschlossene, von der übrigen Gesellschaft weitgehend isolierte Gruppe. Der Richter akzeptiert das vorgeschlagene Urteil, es gewinnt trotz des Widerstands eines großen Teils der Öffentlichkeit Rechtskraft. Später wird das Urteil vom Höchstgericht allerdings wieder aufgehoben, weil „sich Taylor im ‘Sentencing Circle’ seiner Band nicht für schuldig erklärt hatte, was für den Heilungsprozeß nach dem indianischen Justizsystem von wesentlicher Bedeutung gewesen wäre.“

ad 2) Kann in einem einheitlichen Rechtssystem eine Handlung/ein Verhalten zugleich geboten oder erlaubt *und* verboten sein? Welche Rolle spielen weltanschauliche Überzeugungen für die rechtliche Beurteilung des Handelns anderer Menschen? Welche Auffassungen dazu sind von RechtsphilosophInnen unterschiedlicher Kulturen entwickelt worden und wie werden sie begründet?

ad 3) Gibt es einen kulturunabhängigen Begriff von Gerechtigkeit? Welcher Begriff von Gerechtigkeit ist einer plurikulturellen Gesellschaft eher angemessen als andere Begriffe? Gibt es insbesondere so etwas wie ein Menschenrecht auf die Beurteilung der Handlungen eines

---

<sup>229</sup> Lichem ebd., S. 23

Menschen gemäß seinen eigenen (weltanschaulichen) Überzeugungen? Wo liegen mögliche Grenzen von Toleranz in derartigen Fällen, und wie sind sie zu begründen? Diese Fragen werden hier nur formuliert, nicht weiter diskutiert. Es sind Aufgabenstellungen für ein interkulturelles Philosophieren im Bereich der praktischen Philosophie.<sup>230</sup>

In jedem Fall von Einflussnahme auf das Denken und Urteilen anderer Menschen, sowohl intra- wie auch interkulturell, sind unterschiedliche Strategien unterscheidbar, die im Deutschen mit drei Verben bezeichnet werden können:

### 5.2.2 Verführen, Überreden oder Überzeugen?<sup>231</sup>

Die Aufgabe eines interkulturell orientierten Philosophierens besteht darin, dass in Sachfragen nicht von *einer*, sondern von *allen* beteiligten Richtungen der Philosophie her der Versuch unternommen wird, nach Wegen zu suchen, die überzeugen und nicht nur nach solchen, die überreden oder verführen/manipulieren.

Es handelt sich im Philosophieren darum, Verfahren der Argumentation zu entwickeln, die auch im Fall kulturell differenter Prägungen zu überzeugen vermögen. Wenn die Rede vom Überzeugen ist, so muss aber auch vom Verführen und vom Überreden gesprochen werden. Diese drei Verfahren, die ich als gezielte und methodische Verfahren zur Meinungs- und Verhaltensbildung verstehe, deren Ziel es ist, bei den zu Beeinflussenden (den AdressatInnen der Argumentation) dieselben Urteils- und Handlungsstandards zu bewirken, die die UrheberInnen der Argumentation (wirklich oder vorgeblich) haben, möchte ich daher etwas näher untersuchen.

---

<sup>230</sup> Vgl. zu diesen Fragen: Apel, Karl Otto: Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Frankfurt/M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1998, S. 106-130; Herra, Rafael Angel: Inter-cultural relations and crime. In: Schneider, Notker, Dieter Lohmar, Morteza Ghasempour und Hermann-Josef Scheidgen (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Philosophy from an Intercultural Perspective. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 33-40; Sandkühler, Hans Jörg: Das Recht und die pluralistische Demokratie. Naturrecht, Rechtspositivismus, Menschenrechte. In: Sandkühler, Hans Jörg; Mall, Ram Adhar: (Hg.) DIALEKTIK, Hamburg. 1996. Nr. 1, S. 119-136; ders.: Die Universalität des Rechts und das Faktum des Pluralismus. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Frankfurt/M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1998, S. 131-144.

<sup>231</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt: Wimmer, Franz M.: Du sollst argumentieren! – zur Logik juristischer Argumentation. In: Helmuth Vetter/Michael Potacs: Beiträge zur juristischen Hermeneutik. Wien: Literas 1990, S. 106-114.

*Ziel* der als Überzeugen, Überreden und Verführen benannten Verfahren ist also die Veränderung von Standards des Urteilens und/oder des Verhaltens bei mindestens einer Person, d.h. diese Verfahren haben jeweils (mindestens) eine/n AdressatIn. Ich schließe den Fall aus, dass eine solche Veränderung mittels (physischer oder psychischer) Gewalt erreicht wird, will also lediglich die Struktur von Einflussnahmen analysieren, die in geringerem oder höherem Grad die Verwendung von Argumenten voraussetzen.

Das Ziel dieser Verfahren ist dann erreicht, wenn diejenige Person, die von etwas überzeugt, zu etwas überredet oder die zu etwas verführt wird (AdressatIn der Verfahren), dem Inhalt der Überzeugung, Überredung oder Verführung zustimmt. Es muss nicht in allen Fällen zutreffen, dass der/die AutorIn dieses Prozesses dem Inhalt ebenfalls zustimmt (im Fall der Verführung zu einer Urteils- oder Verhaltensweise, also im klassischen Fall der Manipulation, muss dies nicht der Fall sein), die angesprochene Person jedoch muss zustimmen, wenn das Ziel des Verfahrens erreicht werden soll. Wir werden zwar auch bei den AdressatInnen verschiedene Grade oder Arten des Zustimmens unterscheiden müssen, aber diese Arten des Zustimmens (in einem der drei genannten Fälle von Argumentation) sind noch näher zu differenzieren.

Die drei Verfahren unterscheiden sich vor allem nach den *Mitteln*, die jeweils zur Erreichung der Zustimmung als moralisch zulässig oder als intellektuell ausreichend erachtet werden. Diese Mittel sind auf die jeweils initiativen (oder: aktiven) und responsiven (oder: passiven) TeilnehmerInnen an einem derartigen Verfahren gesondert zu untersuchen. In polylogischen Verfahren müsste jede/r TeilnehmerIn gleichermaßen initiativ und responsiv sein, was mit der Formel ausgedrückt werden kann, dass es sich um Prozesse gegenseitigen Überzeugens handelt.

Insgesamt ist, um alle beteiligten Faktoren und auch den Prozesscharakter des Verfahrens kenntlich zu machen, zu unterscheiden:

- der/die initiative TeilnehmerIn (VerführungsautorIn, ÜberredungsautorIn oder ÜberzeugungsautorIn);
- der/die responsive TeilnehmerIn (VerführungsadressatIn, ÜberredungsadressatIn oder ÜberzeugungsadressatIn);

- der Inhalt von Verführung, Überredung oder Überzeugung, also dasjenige, wozu jemand verführt, was jemandem diktiert, wovon jemand überzeugt werden soll (Verführungs-, Überredungs-, Überzeugungsinhalt).

Nach dieser kurzen Kennzeichnung des Themas will ich nun einige Bedingungen logischer Art besprechen, die in derartigen Beeinflussungsverfahren eine Rolle spielen, bzw. aufgrund deren die angeführten Typen von Argumentationen voneinander unterscheidbar sind. Ich beginne mit dem Letztgenannten (dem *Inhalt*, dem zugestimmt werden soll) und frage, welche Bedingungen notwendig sind, damit von einem Überzeugungs- (im Vergleich zu einem Überredungs- oder Verführungs-)Inhalt gesprochen werden kann.

#### a) Notwendige Bedingungen für den Überzeugungsinhalt

- Für den Inhalt von Überzeugungsprozessen ist es eine notwendige Bedingung, dass dieser Inhalt von dem/der ÜberzeugungsautorIn *selbst vertreten (im Fall von Urteilen) oder geübt(im Fall von Verhaltensweisen)* wird. Dasselbe gilt auch für den Inhalt von Überredungsprozessen. Hingegen hängt es bei Prozessen des Verführens davon ab, ob es sich um Urteile handelt, zu denen eine Zustimmung angezielt wird, oder um Verhaltensweisen; zwar muss der/die AutorIn den Inhalt eines Verführungs- oder Manipulationsprozesses ebenfalls vertreten, muss ihn aber nicht praktizieren oder ausüben, sofern es sich um ein Verhalten handelt.

Ich muss hier erläutern, was ich mit *vertreten* oder *üben* meine – es ist etwas ziemlich Triviales. Ich meine mit dieser Bedingung jedenfalls noch nicht das Für-Wahr-Halten von theoretischen Urteilen oder das Für-Gültig-Halten von Normen, sondern lediglich den Umstand, dass aus dem (sprachlichen oder sonstigen) Verhalten des Autors / der Autorin hervorgeht (d.h. für den/die AdressatIn hinreichend eindeutig ist), was im Argument vorgebracht oder angezielt wird.

- Für den Inhalt von Überzeugungsprozessen ist ferner eine notwendige Bedingung, dass dieser vom Autor / von der Autorin *mit guten Gründen für wahr (im Fall von Urteilen) oder gültig (im Fall von Normen) gehalten* wird. Dies halte ich auch für eine notwendige Bedingung (den Inhalt betreffend), wenn es sich um Prozesse des Überredens handelt. Es ist

jedoch schon nicht mehr eine notwendige Bedingung bei Prozessen des Verführens oder Manipulierens.

Die „guten Gründe“, die jemand hat, ein Urteil zu vertreten oder eine Norm anzuerkennen, die jemand anderer nicht vertritt/anerkennt, können unterschiedlicher Art sein. Es kann sich um Autoritäts- oder Traditionsargumente handeln, ebenso kann es sich um persönliche Erfahrungen handeln, die in genau dieser Weise von jemand anderem nicht gemacht worden sind, obwohl er/sie vielleicht unter sehr ähnlichen (außenstehende BeobachterInnen könnten feststellen: denselben) Verhältnissen lebt. Wenn ich also jemanden von etwas überzeugen will, so müssen meine „guten Gründe“ nicht „gute Gründe“ für den/die AdressatIn meines Überzeugungsversuches sein.

Andererseits aber kann man wohl auch wieder nicht den *subjektiven Schein*, den *guten Glauben* oder ähnliches als ausreichend betrachten, ohne in einen Psychologismus der Art zu verfallen, dass strenggenommen in der Begründung eines strittigen Urteils nur noch Beschreibungen und Erklärungen über den psychischen Zustand der Argumentierenden möglich wären.

- Drittens ist es für den Inhalt eines Überzeugungsprozesses eine notwendige Bedingung, dass er von dem/der ÜberzeugungsautorIn *als wahr oder gültig eingesehen wird*. Das kann für den Überredungsinhalt zwar zutreffen, ist dafür aber nicht notwendig. Es ist für den Verführungsinhalt sicher keine notwendige Bedingung.

In diesem Zusammenhang muss nach der Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen (begründetem) Glauben und (sicherem) Wissen in dem jeweils fraglichen Bereich, den ein Argumentationsverfahren zum Gegenstand hat, gefragt werden. Es ist zu betonen, dass es nicht ausreichend wäre, hierbei nur nach Dispositionen des initiativen Teilnehmers an einer derartigen Argumentation zu fragen. Wenn etwa für den Bereich der Werte oder Normen (oder für einen Teilbereich daraus, der den Inhalt der Argumentation bildet) die Möglichkeit von Wissen oder Einsicht überhaupt geleugnet wird, so kann aufgrund dieser dritten Bedingung zwischen dem Inhalt eines Überzeugungs-, eines Überredungs- und eines Verführungsprozesses schlechthin nicht unterschieden werden.

- Für den Überzeugungsinhalt ist es schließlich ferner eine notwendige Bedingung, dass er *von dem/der responsiven TeilnehmerIn (AdressatIn) des Argumentationsprozesses als wahr*

*oder gültig eingesehen werden kann.* Dies ist weder für den Überredungs-, noch für den Verführungsinhalt eine notwendige Bedingung.

Sieht man von der Schwierigkeit ab, die im Zusammenhang mit der dritten genannten Bedingung bereits genannt wurde und die hier, auf den/die AdressatIn übertragen, ebenfalls auftritt, so ergibt sich weiters eine Schwierigkeit daraus, dass wir nach der Instanz fragen müssen, welche entscheiden soll, ob der/die AdressatIn den Inhalt der Argumentation einsieht oder nicht.

Eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, läge darin, auf den Erfolg oder Misserfolg der Argumentation zu sehen; manchmal mag das auch hinreichen. Es ist jedoch nicht wirklich eine Lösung des Problems, weil zu berücksichtigen ist, dass einerseits bei erfolgreicher Argumentation nicht immer aus der Beobachtung des weiteren Verhaltens deutlich zwischen Überredetsein und Überzeugtsein unterschieden werden kann, und weil andererseits bei einem Misserfolg von Argumentationen die Möglichkeit in Betracht zu ziehen ist, dass andere Erwägungen auf Seiten von ArgumentationsadressatInnen (Konsequenzenanalyse, Angst, Hoffnung etc.) sie hindern, entsprechend ihrer Einsicht zu urteilen bzw. zu handeln.

Philosophische Dialoge oder Polyloge können nicht zum Ziel eine bloß faktische Zustimmung haben, sondern zielen auf Überzeugung aus Einsicht ab. Aus dem bisher Gesagten lassen sich daher zwei Postulate formulieren, wobei das erste eine grundsätzliche Stellungnahme, das zweite nur eine Folgerung daraus ist.

Das erste Postulat besagt: *wo immer möglich, ist es anzustreben, dass Beeinflussungsprozesse Prozesse des Überzeugens sind.*

Es scheint mir, dass dieses Postulat weder aus rein funktional-politischen Überlegungen zwingend ist (ein *Machiavellismus* mag ebenso wirkungsvoll praktizierbar oder sogar praktikabler sein, wäre dem aber entgegengesetzt), noch auch mit psychologischen Beobachtungen schlagend begründet werden kann. Dieses Postulat hat aber den Vorzug, dass es jederzeit ausdrücklich geäußert werden kann, was bei seinem Gegenteil nicht der Fall ist. Kant hat dem genannten Postulat mit seiner Formulierung Ausdruck verliehen, dass der Mensch nie als bloßes Mittel zu einem ihm fremden Zweck gebraucht werden darf.

Das zweite Postulat ergibt sich aus dem ersten: *wenn Überzeugungsprozesse anzustreben sind, so ist es notwendig, den AdressatInnen dieser Prozesse eine möglichst intensive Beteiligung an der Argumentation zu ermöglichen.*

Dies kann zwar auch ein bloßer taktischer Ratschlag (innerhalb eines machiavellischen Systems) sein, insofern Menschen erfahrungsgemäß stabileres Verhalten zeigen, wenn sie der Meinung sind, in einem Planungs- oder Argumentationsprozess beteiligt gewesen zu sein. Aber das tut der Sache keinen wesentlichen Eintrag: wenn nur überhaupt ein derartiges Postulat verfolgt wird, so besteht zumindest die Möglichkeit in höherem Grade, auch wirklich Argumentationsformen des Überzeugens zu entwickeln, als im umgekehrten Fall. Das ist auch der Sinn der Pressefreiheit, durch die zwar Manipulation keineswegs ausgeschlossen wird, wie es vielleicht der Traum einiger Aufklärer war, die aber immer noch den besten Weg darstellt, Manipulation zu benennen und zu durchschauen.

#### b) Notwendige Bedingungen für den/die ÜberzeugungsadressatIn

Es sind meines Erachtens zwei Bedingungen zu nennen, die der/die AdressatIn eines Überzeugungsprozesses erfüllen muss:

- Eine Bedingung, die von AdressatInnen einer Argumentation zu erfüllen ist, besteht im Gegebensein der Disposition zur Änderung von Urteilen oder Verhaltensweisen in dem fraglichen Bereich, den die Argumentation betrifft.

Diese Disposition kann unter Umständen – unter denen man etwa von *Hörigkeit*, von *institutionalisierter Abhängigkeit* oder Ähnlichem sprechen kann – in einem so hohen Grad vorhanden sein (*Autoritätsgläubigkeit*), dass der Beobachter einer Argumentation zwar von Verführung sprechen kann, nicht aber eineutig von Überzeugung (oder auch nur Überredung, was ja auch noch einen gewissen Widerstand des Adressaten voraussetzt), zumindest nicht im Sinn einer Erfüllung der vierten Bedingung, die für den Argumentationsinhalt formuliert wurde. Diese Möglichkeit ist insbesondere dann in Betracht zu ziehen, wenn aufgrund strukturell bedingter Unmündigkeit (z.B. mangelnde Kenntnis der Sprache<sup>232</sup>, in der eine Argumentation geführt wird; Einsatz von psychologisch wirksamen, jedoch für die AdressatInnen

---

<sup>232</sup> Eine „Zustimmung“ wie sie etwa im Ritual des „requerimiento“ der spanischen Kolonialgeschichte als gültig angesehen wurde, scheidet schon aus diesem Grund aus. Vgl. dazu Herra, R.A.: Das Paradies entdecken oder erobern. In: Mit Eroberungen leben. IWK-Mitteilungen, Nr.1-2 1993, S. 11-16



undurchschaubaren Mitteln der Meinungsbildung; Erzeugung eines verschleiernenden Angst- oder Hoffnungshorizonts<sup>233</sup> etc.) die AdressatInnen der Argumentation faktisch nicht als möglichst gleichwertige Partner des Verfahrens auftreten. Dies also ist das eine Extrem, das es zu vermeiden gilt: das Erzeugen oder Beutzen einer möglichst kritiklosen Disposition zur Änderung des eigenen Urteils.

Das andere Extrem liegt dann vor, wenn die Disposition zur Änderung von Urteils- und Verhaltensstandards überhaupt fehlt. Inwieweit dies der Fall ist, ist eine wichtige Frage für die AutorInnen solcher Argumentationen, da die besten Gründe fruchtlos sind, wenn sie auf Sturheit, Verweigerung oder Existenzangst stoßen.

Die genannte Disposition kann unter anderem abhängen von der Größe und dem Maß an gemeinsamer Lebenserfahrung, die AutorInnen und AdressatInnen der Argumentation teilen, von gemeinsamen Interessen, von der Kompetenz und dem Prestige, die den ArgumentationsautorInnen aufgrund früherer Erfahrungen zugestanden werden, von den erwarteten (erhofften oder befürchteten) Folgen einer Entscheidung, vom Grad der Identifizierung mit einer politischen, religiösen etc. Gemeinschaft. Es ist für die AutorInnen der Argumentation unumgänglich, das jeweilige Maß der vorhandenen oder fehlenden Disposition zur Veränderung auf seiten der AdressatInnen richtig einzuschätzen.

- Eine notwendige Bedingung, die wohl von dem/der AdressatIn eines Überzeugungsprozesses, nicht aber eines Verführungs- oder eines Überredungsprozesses erfüllt werden muss, besteht in der Disposition, Urteile, Verhaltensweisen etc. *nur aufgrund eigener Einsicht aufrechtzuerhalten bzw. zu ändern.*

#### c) Notwendige Bedingungen für den/die ÜberzeugungsautorIn

Ich kann nun kurz und cursorisch die notwendigen Bedingungen auflisten, die ÜberzeugungsautorInnen erfüllen müssen und die sich aus dem Gesagten bereits ergeben:

- Für den/die AutorIn eines Überzeugungsprozesses ist es eine notwendige Bedingung, dass er/sie den Inhalt, von dem jemand überzeugt werden soll, vertritt oder übt.

---

<sup>233</sup> Dieses Merkmal wurde immer wieder schon im Zusammenhang mit religiösen Beeinflussungsverfahren genannt, beispielsweise von konfuzianischen Kritikern des Buddhismus in China wie Fan Chen (450-510) der feststellt: „... the monk perplexes them with indistinct words, frightens them with the grief of *Avicinaraka* [in

- Eine weitere notwendige Bedingung besteht darin, dass er/sie diesen Inhalt mit guten Gründen für wahr oder gültig hält und
- dass er/sie diesen Inhalt als wahr oder gültig einsieht.

Für die (empirisch beobachtbare, auch der Selbstbeobachtung zugängliche) *Feststellung*, ob in einem bestimmten Fall von Einflussnahme der/die Beeinflussende zu Recht oder zu Unrecht als AutorIn einer Überzeugung bezeichnet werden dürfe, gelten allerdings dieselben Einschränkungen, wie ich sie bezüglich des Inhaltes von Überzeugungsprozessen bereits angemerkt habe. Um eine kantische Analogie zu gebrauchen: ob jemand jemals *aus Pflicht* und nicht nur *der Pflicht gemäß* handelt oder argumentiert, kann ich vielleicht nie wissen; immerhin reicht aber auch das Letztere für einen humanen Umgang miteinander aus. Anders gesagt: ob jemand wirklich überzeugen wollte oder ob lediglich nach den Regeln des Überzeugens argumentiert wurde, lässt sich vielleicht nie mit Gewissheit sagen; wenn aber das Letztere in möglichst vielen Fällen von Beeinflussungen stattfindet, so ist damit viel gewonnen.

Versuchen wir nun, diese Überlegungen auf eine Fragestellung der praktischen Philosophie anzuwenden, die im Prozess der Globalisierung von Bedeutung ist.

### 5.2.3 Das Beispiel der Menschenrechte

Es gibt hinsichtlich der Idee von Menschenrechten religiös und kulturell geprägte, aber auch intrakulturell differente Auffassungen.<sup>234</sup> Die Fragen, worin diese Differenzen bestehen,

---

etwa der „Hölle“ im Christentum vergleichbar, F.W.] ... and delights them with the enjoyment in *Tusita*.“  
Zit. nach Shi Jun (Hg.): *Selected Readings from Famous Chinese Philosophers*. Taipeh 1992, S. 395

<sup>234</sup> Einige Literaturhinweise zu diesem Thema sind:

Abou, Selim: *Menschenrechte und Kulturen*. Bochum: Winkler. 1994.

Batzli, Stefan: *Menschenbilder. Menschenrechte - Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*. Zürich: Unionsverlag, 1994.

Berg-Schlösser, Dirk: *Menschenrechte und Demokratie - universelle Kategorien oder eurozentrische Betrachtungsweise?* In: Brouck, Manfred und Heino Heinrich Nau: (Hg.) *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 289-306.

Bielefeldt, Heiner: *Menschenrechte - universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus?* In: Brouck, Manfred und Heino Heinrich Nau: (Hg.) *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 256-268.

—: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1998.

Burmeister, Brigitte: *Feudale Ständeordnung und Menschenrechte. Zur Entwicklung des politischen Denkens der Aufklärung*. In: Schröder, Winfried et al.: (Hg.) *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewußtseinsbildung*. Leipzig: Philipp Reclam jun., 1979. S. 276-341.

Crepaz, Irene: "Für die Ausweitung des Menschenrechtsbegriffs. Menschenrechtsverletzungen in der Europäischen Union". In: Gürses, Hakan: (Redakt.) *Stimme von und für Minderheiten*. 1995. Jg. III (16), S. 12-13.

Donnelly, Jack: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, London: Cornell University Press.

welcher Art die Gegensätze sind, wie sie jeweils begründbar und gegeneinander kritisierbar sind, können uns nicht gleichgültig sein, wenn so etwas wie ein „globales Ethos“<sup>235</sup> bedacht werden soll.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die staats- und völkerrechtliche Kodifizierung von Menschenrechten primär ein Teil der *okzidentalen* Rechts- und Geistesgeschichte ist. Auch der erst kürzlich vorgebrachte Vorschlag, allgemeine Menschenpflichten in ähnlicher Weise zu

1989.

Gerstenberg, Birgit: Menschenrechte und kulturelle Dimension der Entwicklung. In: Fornet-Betancourt, Raúl: (Hg.) Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Frankfurt/M.: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998. S. 232-250.

Hoffmann, Johannes: Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Frankfurt/M.: Peter Lang, 1991.

Huxoll, Johannes: "Zwischen KulturImperialismus und KulturRelativismus. Zur Begründung universeller Menschenrechte im Kontext der Interkulturalität". In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1999. Jg. 2 (3), S. 65-76.

Kälin, Walter: Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft. NZZ Verlag. 2000.

Kotani, H.: "Christianity and the Idea of Civil Rights in Modern India". In: Jinbun Gakuho, Tokyo Metrop. Univ. 1990. Nr. 216, S. 1-20.

Kramer, Dieter: Anderssein, ein Menschenrecht. Zur Diskussion um kulturelle Vielfalt in Zeiten der Globalisierung. In: Cesana, Andreas: (Hg.) Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Gutenberg Universität, 1999. S. 7-26.

Kukathas, Chandran: Are There Any Cultural Rights? In: Kymlicka, Will: (Hg.) The Rights of Minority Cultures. London: Oxford University Press, 1995.

Küng, Hans: "Das Humanum als ökumenisches Grundkriterium". In: Südwind. Entwicklungspolitisches Magazin. 1993. (6), S. 38-39.

Lukes, Steven: "Fünf Fabeln über die Menschenrechte". In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. 1994. Jg. 24, H.3, S. 450-468.

Nowak, Manfred: "Entwicklungslinien und Perspektiven der Menschenrechte". In: Wimmer, Franz Martin: (Hg.) Moderne und Zivilisierung der Gesellschaft (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien). 1994. Jg. 49 (3), S. 12-16.

—: "Menschenrechte und Neoliberalismus im Zeitalter der Globalisierung". In: Edlinger, Fritz: (Hg.) INTERNATIONAL. Die Zeitschrift für internationale Politik. 1997. (5), S. 4-8.

—: World Conference on Human Rights. Vienna, June 1993. The Contribution of NGOs Reports and Documents. Wien: Manz, 1994.

Nuscheler, Franz; Yoshikazu Sakamoto: From National Interests to Global Responsibility. In: Gettkant, Andreas: (Red.) Development, cultural diversity and peace: visions for a new world order. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, 1996. S. 53-58.

Paul, Gregor: "Tradition und Norm. Ein Beitrag zur Frage nach der Universalität moralischer Werte". in: Sonoda, Muneto; Beeh, Volker; Paul, Gregor; Rahn, Dieter: (Hg.) Horin. 1997. (4), S. 13-47.

Paul, Gregor; Caroline Y. Robertson-Wensauer: Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage. Baden-Baden: Nomos, 1997.

Sandkühler, Hans Jörg: "Das Recht und die pluralistische Demokratie. Naturrecht, Rechtspositivismus, Menschenrechte". In: Sandkühler, Hans Jörg; Mall, Ram Adhar: (Hg.) DIALEKTIK, Hamburg. 1996(1), S. 119-136.

Schröder, Hannelore: Olympe de Gouges' "Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin" (1791). Ein Paradigma feministisch-politischer Philosophie. In: Herta Nagl-Docekal: (Hg.) Feministische Philosophie. Wien: Oldenbourg, 1990. S. 202-228.

Tetzlaff, Rainer: Den Opfern eine Stimme geben. Frieden stiften durch universell gültige Menschenrechte. In: Senghaas, Dieter: (Hg.) Frieden machen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997. S. 292-313.

Tugendhat, Ernst: "Die Kontroverse um die Menschenrechte". In: Analyse und Kritik. 1993. (15), S. 101-110.

<sup>235</sup> Vgl. Kim, Yersu: The Unesco Universal Ethics Project. (Mehrere Reports 1997-99)

kodifizieren, hatte großteils okzidentale Proponenten.<sup>236</sup> Doch folgt daraus natürlich nicht, dass die darin entwickelten Auffassungen und Ideen nur für bestimmte Gesellschaften oder nur innerhalb einer bestimmten kulturellen Tradition Gültigkeit haben könnten – wer so argumentiert, zieht sich in dieser Frage auf eine separatistische Ethnophilosophie zurück, indem damit auch die Möglichkeit von Argumentationen verneint wird.

Auch sollte man stets vor Augen haben, dass die okzidentale Ideengeschichte „keineswegs 'selbstverständlich' in die Menschenrechtskataloge der Neuzeit mündete“, wie Heiner Bielefeldt betont:

*Die Menschenrechte sind als revolutionäre Errungenschaften teilweise mit Begeisterung aufgenommen, teilweise aber auch entschieden verworfen worden. Die Reaktionen der Zeitgenossen waren jedenfalls alles andere als einheitlich. Lange Zeit sind beispielsweise die Kirchen den Menschenrechten mit viel Unsicherheit und Skepsis begegnet. ... Wenn man bedenkt, dass gerade die kulturtragenden Kräfte und Institutionen des Abendlandes sich mit der Anerkennung der Menschenrechte anfangs sehr schwer getan haben, wird man Menschenrechte folglich nicht ganz als selbstverständlichen Bestandteil der abendländischen Kultur begreifen dürfen. Vielmehr mussten (und müssen!) Menschenrechte auch im Westen gegen vielfältige Widerstände erkämpft werden.“<sup>237</sup>*

Bielefeldt denkt hier an den Katalog der sogenannten Individual- und Freiheitsrechte, wie er zuerst in der *Virginia Bill of Rights* und in der *Déclaration des droits des hommes* kodifiziert worden ist. Die sogenannte „zweite Generation“ von Menschenrechten, also die Sozialrechte (das Recht auf Wohnung, das Recht auf Arbeit, auf medizinische Versorgung etc.), die ebenso wie jene „erste Generation“ in der Menschenrechtsdeklaration der UNO von 1948 und anderen internationalen Dokumenten enthalten sind, war nicht nur umstritten, sondern es war (und ist) weitgehend nicht im öffentlichen Bewusstsein außerhalb der ehemals sozialistischen Staaten, dass derartige (soziale) Rechte als Grundrechte überhaupt von vielen Staaten anerkannt sind.

---

<sup>236</sup> Vgl. „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ in: Die ZEIT, Hamburg, 3. Oktober 1997, S. 18 sowie die in den Wochen danach dort veröffentlichte Diskussionen.

<sup>237</sup> Heiner Bielefeldt: Auf dem Wege zum interkulturellen Menschenrechtskonsens. In: Wolfgang Keim (Hg.): Pädagogik in multikulturellen Gesellschaften (= Jahrbuch für Pädagogik), Frankfurt/M. 1996, S. 33, S. 37.

Das „Recht auf Entwicklung“, bei der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 formuliert, steht ohnedies nur auf dem Papier.<sup>238</sup>

Die „Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten“ (4.11. 1950), von den Ländern des Europarats angenommen, unterscheidet sich in drei wesentlichen Punkten von der UNO-Erklärung: erstens darin, dass nicht alle dort formulierten Rechte und Ansprüche übernommen wurden; zweitens darin, dass eine Formulierung für die erlaubten Beschränkungen des jeweiligen Grundrechts stets eingefügt und weitere Beschränkungen angeführt werden (Kriegs- und Notfälle, sowie die politische Tätigkeit von Ausländern betreffend); drittens darin, dass die Verfahrensregeln und Institutionen genau definiert werden, die diese Rechte einklagbar machen. Ich übergehe letzteres und konzentriere mich auf die Differenzen inhaltlicher Art, die zwischen der „Konvention“ und der „Allgemeinen Erklärung“ aufscheinen.

Art. 2 sichert das Recht auf Leben zu, wobei aber die gesetzlich geregelte Todesstrafe ausgenommen wird und einige Fälle genannt werden, die nicht unter diesen Artikel fallen sollen, z.B. „um das Entkommen einer ordnungsgemäß festgehaltenen Person zu verhindern“ oder „um im Rahmen der Gesetze einen Aufruhr oder Aufstand zu unterdrücken“.

Art. 3 lautet identisch mit dem UNO-Art. 5 und verbietet die Folter.

Art. 4 verbietet Sklaverei und Zwangsarbeit und führt wiederum an, was nicht darunter fallen soll.

Da das Diskriminierungsverbot in der Konvention später (Art. 14) ausgesprochen wird, fehlt in der bisherigen Liste der Menschenrechte lediglich der in der UNO-Erklärung sehr allgemein formulierte Artikel 1, der dort lautet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“

Wesentlich größere Unterschiede liegen in den Artikeln der Konvention vor, die die Rechtsverhältnisse betreffen. War der UNO-Artikel 9 (Schutz vor willkürlicher Festnahme) im Art. 5 der „Konvention“ behandelt worden, so bleiben doch die UNO-Artikel 6 (Anerkennung als Rechtsperson) und 7 (Gleichheit vor dem Gesetz) in der „Konvention“ unerwähnt.

---

<sup>238</sup> Zu einigen Details vgl. meinen Aufsatz über „Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht“ in: R. A. Mall und N. Schneider (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam: Rodopi 1993, S.

Art. 6 der „Konvention“ regelt die Rechte des Angeklagten (worunter auch der Anspruch auf Rechtsschutz gehört, allerdings nur, „wenn dies im Interesse der Rechtspflege erforderlich ist“).

Art. 7: *nulla poena sine lege*. Hier fallen interessante Unterschiede ins Auge: spricht der UNO-Artikel 11 davon, es dürfe niemand „wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden, die zu dem Zeitpunkt, da sie erfolgte, auf Grund des nationalen oder internationalen Rechts nicht strafbar war“, so formuliert die „Konvention“ folgendermaßen: „... welche zum Zeitpunkt ihrer Begehung nach den allgemeinen von den zivilisierten Völkern anerkannten Rechtsgrundsätzen strafbar war“ – was zwar sichtlich auf Nazi-Verbrechen hin formuliert war, aber ebensogut auf alle „nicht-zivilisierten“ Völker und deren Rechtsgrundsätze anwendbar wäre – immerhin hat der Prozess der politischen Entkolonisierung zum Zeitpunkt der „Konvention“ erst begonnen. Der Zeitsituation entsprechend hat zu diesem Artikel die BRD einen Vorbehalt formuliert und für ihren Bereich folgende Formulierung angemeldet: „Eine Tat kann nur bestraft werden, wenn die Strafbarkeit gesetzlich bestimmt war, bevor die Tat begangen wurde.“

Von den Individualrechten der UNO-Erklärung fehlen in der „Konvention“: das Recht auf Freizügigkeit und Auswanderung (es wurde erst im Zusatzprotokoll 4 vom 16.9.1963 nachgetragen)<sup>239</sup>; das Recht, um Asyl anzusuchen; das Recht auf Staatsangehörigkeit; das Recht auf Eigentum (wird im Zusatzprotokoll vom 20.3. 1952 formuliert); sowie das allgemeine gleiche Wahlrecht.

Die diesbezüglichen Artikel 8-12 der „Konvention“ behandeln den Anspruch auf Achtung der Privatsphäre; Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; das Recht auf freie Meinungsäußerung; die Versammlungs- und Vereinsfreiheit sowie das Recht auf Eheschließung und Familiengründung „nach den nationalen Gesetzen, die die Ausübung dieses Rechts regeln“. Bis auf den zuletzt genannten Art. 12 enthalten aller hierher zählenden Artikel Einschränkungen, die im wesentlichen gleich lauten: es seien solche Beschränkungen zulässig, „die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der

---

245-264.

<sup>239</sup> Vgl. zur Problematik dieses Grundrechts: Holenstein, Elmar: Freizügigkeit. Ein Diskussionsbeitrag zur Migrationspolitik. in: ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 92-117

öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind.“ (aus Art. 9: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; die Formel ist jeweils entsprechend abgewandelt, enthält aber immer „in einer demokratischen Gesellschaft“).

Inhalt und Umfang dessen, was als Menschenrechte bezeichnet wird, wird also bereits innerhalb der okzidentalen Tradition keineswegs einheitlich gesehen, wie der kurze Vergleich zwischen der UNO-Deklaration und der wenig späteren Konvention des Europarats deutlich machen sollte. Dies lässt sich nicht nur bei der Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialrechten wie auch in konkreten Festsetzungen internationaler Konventionen<sup>240</sup> feststellen, es lässt sich auch an Diskussionen über ein klassisches Individualrecht zeigen, von dem in der Öffentlichkeit gewöhnlich angenommen wird, es stünde intrakulturell im Okzident außer Debatte, nämlich dem Recht jedes Menschen auf freie Religionswahl.

#### Beispiel 1: Religionsfreiheit

In Thomas Paines Traktat über „The Rights of Man“, den er 1792 George Washington, dem ersten Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika gewidmet hat, lesen wir: „Man did not enter into society to become worse than he was before, nor to have fewer rights than he had before, but to have those rights better secured. His natural rights are the foundation of all his civil rights.“<sup>241</sup> Der Mensch tritt nach Paines Auffassung nur dann Eigenbestimmung rechtens an die Gesellschaft ab, wenn dies zur Erreichung seiner eigenen Ziele und Zwecke notwendig ist. Die natürlichen Rechte, die der Einzelne sich vorbehält, sind jene, bei deren Ausübung und zu deren Verwirklichung ihn niemand zu vertreten braucht, ihn auch niemand vertreten kann. „Zu dieser Klasse zählen ... alle geistigen Rechte; folgerichtig ist die Religionswahl eines dieser Rechte“, schreibt Paine.

Im Frühjahr 1998 sprachen österreichische Medien wiederholt von einer Ankündigung der Regierung der USA, ihre Außenpolitik verstärkt von der Einhaltung des Rechts auf freie Religionswahl bestimmen zu lassen. Da in diesen Meldungen nicht von bestimmten Ländern die Rede war, ist anzunehmen, dass die meisten HörerInnen dies auf ferne Länder wie den

---

<sup>240</sup> vgl. meinen Aufsatz 1993 auch zu Unterschieden zwischen der UNO-Deklaration von 1948 und der Konvention des Europarats von 1950.

<sup>241</sup> Zitiert nach der Internet-Edition.

Sudan bezogen, keineswegs aber auf das eigene Land. Jedoch ist in Österreich – wie in vielen anderen Ländern – die Ausübung des Rechts auf Religionswahl in bestimmter Weise geregelt, und zwar in einer solchen Weise, dass in einigen US-amerikanischen Medien eben von einer Einschränkung dieses Rechts hierzulande gesprochen wurde. Insgesamt gibt es in Österreich derzeit drei rechtlich verschieden behandelte Gruppen von religiösen Gemeinschaften: *staatlich anerkannte, gesetzlich genehmigte und gar nicht anerkannte*.

Zu ersteren, denen weitgehende Rechte zugestanden werden (Zugang zu staatlichen Medien, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, steuerliche Sonderstellung usw.) zählten bis zur gesetzlichen Neuregelung zwölf Gemeinschaften, u.a. die Katholische Kirche, die Protestantische Kirche des augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses, die Syrisch Orthodoxe Kirche, die Israelitische Kultusgemeinde und die Mormonen sowie die Islamische und die Buddhistische Religionsgemeinschaft. Das 1998 neu beschlossene Gesetz dürfte deren Zahl einschränken, denn es sieht vor, dass eine staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft zumindest 16.000 Mitglieder (= 0,2% der Bevölkerung) haben und andere Bedingungen erfüllen muss, die insgesamt darauf hinauslaufen, wenige große Gruppierungen zu bevorzugen.

Um gesetzlich als Religionsgemeinschaft zwar nicht „staatlich anerkannt“, aber doch „genehmigt“ zu werden, muss eine Gruppe mindestens 300 Mitglieder haben. Bis hierher hätten wir zwar eine (rechtlich) diskriminierende Politik gegenüber Gruppierungen, die sich selbst als „religiöse“ Gemeinschaften deklarieren, festzustellen (denn „anerkannte“ Religionsgemeinschaften haben andere und mehr Rechte als „genehmigte“), jedoch könnte jede/r Einzelne doch ganz nach seiner/ihrer Überzeugung wählen. Entscheidend ist daher der dritte Schritt.

Die Genehmigung einer Religionsgemeinschaft kann überhaupt abgelehnt werden, etwa wenn der Behörde die öffentliche Ordnung und Moral oder die Integrität der Familie gefährdet erscheint. Solche „gefährliche“ Gruppierungen werden hier wie andernorts in der Regel mit einem pejorativen Ausdruck als „Sekten“ bezeichnet. In mehreren Ländern (z.B. Frankreich, Deutschland) wurden parlamentarische Kommissionen eingesetzt, die Berichte darüber vorlegten; in Österreich wurde per Bundesgesetz im Mai 1998 eine „Bundesstelle für Sektenfragen“ beim Ministerium für Umwelt, Jugend und Familie eingerichtet. Diese



Institution hat zu entscheiden, welche Gruppierungen, die sich selbst als „religiös“ bezeichnen, zulässig sind und welche nicht.<sup>242</sup>

Thomas Paines oben zitiertes Kriterium führt unter diesen Bedingungen in eine Schwierigkeit. Er sagte doch: jene Rechte tritt der Einzelne nicht an die Gesellschaft ab, zu deren Ausübung er selbst vollkommen fähig ist – und hielt dafür, dass das Recht auf Religionswahl gerade von dieser Art sei. Diese Selbstbestimmung wird, so hören wir über „Sekten“ meist, von diesen jedoch gerade eingeschränkt oder ausgelöscht. Daher müsse der Staat die Einzelnen davor schützen, eine religiöse Orientierung zu wählen, die ihnen Schaden zufügen, sie bei der Verfolgung ihrer eigenen Ziele behindern kann. Er müsse sie vor Verführung schützen. Dies setzt natürlich voraus, dass staatliche oder gesellschaftliche Instanzen besser als der oder die Einzelne wissen, was in dessen/deren ureigenstem Interesse liegt, als diese selbst es wissen.

Trotz der theoretischen wie praktischen Probleme, die aus dieser Situation folgen, würde niemand schließen, dass Österreich oder andere europäische Länder mit ähnlicher Politik nicht mehr der westlichen Kultur zugehören. Es wird auch niemand in Österreich behaupten, mit solchen Regelungen habe man der Tradition und der völkerrechtlichen Verbindlichkeit der Menschenrechte abgeschworen. Es muss allerdings gesagt werden, dass die inhaltliche Bedeutung von Menschenrechten – in diesem Fall des Rechts auf freie Religionswahl – schon innerhalb der westlichen Kultur keineswegs identisch ist und deren Gültigkeit keineswegs als unbedingt angesehen wird.<sup>243</sup>

Von seinen Anfängen an hat der Islam ein Prinzip der Toleranz gegenüber anderen Religionen, fußend auf dem Koran<sup>244</sup>, praktiziert, was etwa vom Christentum, sofern es als Staatsreligion

---

<sup>242</sup> Zur Situation in Deutschland vgl. den 1998 vorgelegten Bericht der Enquete-Kommission des Bundestags zu „Sogenannten Sekten und Psychogruppen“, aber auch die „Presseerklärung“ vom 28.5. 1998 von Hans Apel, Gerhard Besler, Niels Birbaumer, Martin Kriele, Hermann Lübke und Erwin K. Scheuch, in der festgestellt wird: „Die in Mode stehenden Sektenjagden bieten mehr Anlaß zu staatsbürgerlicher Sorge als die große Mehrzahl der 'Sog. Sekten und Psychogruppen'.“

<sup>243</sup> Nicht unbedingt, sondern unter bestimmten Klauseln werden Individualrechte in der Konvention des Europarats von 1950 anerkannt bzw. gesetzlich verankert, worauf im vorigen Abschnitt bereits hingewiesen wurde.

<sup>244</sup> z.B. Sure 2.59: „Siehe sie, die da glauben, [= Muslime, FW] und die Juden und die Nazarener [=Christen, FW] und die Sabäer [= – wer immer an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, und Furcht kommt nicht über sie, und sie werden nicht traurig sein.“ Zit. nach: Der Koran. Aus d. Arab. von Max Henning. Stuttgart: Reclam 1960, S. 32

Zum Thema der Religionstoleranz im Islam vgl.:

Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb: Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Etude et Documents. Bochum: Winkler 1994.

Kerber, Walter (Hg.): Wie tolerant ist der Islam? München: Kindt 1991

durchgesetzt war, nicht behauptet werden kann. Bekannt ist die religiöse Toleranz, wie sie auf der iberischen Halbinsel unter islamischen Herrschern gegeben war.<sup>245</sup> Jedoch hatte und hat diese Religionstoleranz im Islam zwei wesentliche Einschränkungen und ist daher mit Religionsfreiheit nach dem Gleichheitsgrundsatz, wie sie in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der UNO formuliert ist, nicht gleichzusetzen: erstens bezieht sich das Toleranzgebot des Koran zunächst lediglich auf die „Schriftbesitzer“, also auf Juden und Christen; zweitens ist es Muslimen verboten, zu einer anderen Religion zu konvertieren. Faktisch wurden – etwa in Indien – unter muslimischen Herrschern auch andere als die jüdische und die christliche Religion toleriert. Doch konnte diese Praxis sich kaum auf den Koran oder die Sunna stützen und ist auch nicht generell geworden. So ist die Emigration der Parsen aus dem Iran nach der arabischen Eroberung ebenso auf religiöse Unterdrückung von seiten des Islam zurückzuführen wie diesbezügliche Konflikte in Afrika, wo sich der Islam mit Stammesreligionen konfrontiert sah und sieht.<sup>246</sup> Wie das Christentum in vielen Konfessionen missioniert auch der Islam im subsaharischen Afrika, wengleich ohne die Hypothek der europäischen Kolonialgeschichte und daher mit mehr Aussicht auf Erfolg, wie ein iranischer Autor meint:

*Muslim-Missionare finden die Türen weit offen in Afrika. Die Menschen dieses Erdteils würden den Islam von ganzem Herzen und von ganzer Seele annehmen, wenn wir nur ein bißchen Eifer zeigten, ihnen die Botschaft zu bringen. Denn ganz Afrika sucht nach einer Religion, die Geistiges und Materielles verbindet, soziale Unvoreingenommenheit, also*

---

Leggewie, Claus: Alhambra – Der Islam im Westen. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1993.

Müller, Ulrich: Toleranz im Mittelalter? Eine Skizze zu den Beziehungen zwischen dem christlich-lateinischen Okzident und dem islamischen Orient. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 20. München: iudicium 1994, S. 209-236.

Schulze, Reinhard: Toleranzkonzepte in islamischer Tradition. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. München: iudicium 1996, S. 495-514.

<sup>245</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel vermerkt Heinz Schomann aus der Baugeschichte von Toledo: „Wo auf halber Höhe 88 Meter der Kathedralurm aufragt, bedeckte die Hauptmoschee Al-Yami seit 931 etwa ein Viertel der Fläche der Bischofskirche, bis zu deren Errichtung sie während dreier Jahrhunderte simultan dem Gottesdienst von Muslimen und Christen diente.“ (Kunstdenkmäler der iberischen Halbinsel Teil II: Zentralspanien, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1997, S. 281). Vgl. auch die Diplomarbeit von Jameleddine Ben-Abdeljelil: Rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun). Wien 1998

<sup>246</sup> Vgl. den Bericht von Bartholomäus Grill: Afrika 1. In: GEO. Das neue Bild der Erde. 1999, H. 12, S. 12-50, wo u.a. ein „heiliger Wald“ der Yoruba in Nigeria beschrieben wird, dessen Priesterin, aus Österreich stammend, „mit Priestern und Imamen, die die Kultstätten für Teufelswerk halten“, streitet und mit ihren Skulpturen und Ritualen „für eine sterbende Religion kämpft“. (S. 33)

*Gleichstellung fördert und alle Menschen zu Frieden, Ruhe und Wahrheit ruft.*

*Das moderne Christentum kann wegen seiner inneren Armut und Mängel dieses Verlangen nicht befriedigen. Die Kirche selbst wirkt trennend, da sie keine gemeinsamen Gottesdienste für Schwarz und Weiß zulässt. Die christliche Haltung den Schwarzen gegenüber ist schlicht unmenschlich.<sup>247</sup>*

Es gibt in der Rechtspraxis („adherents of other religions were often placed on an equal footing with the non-Islamic monotheistic ‘people of the book’“) und in den Rechtsordnungen der verschiedenen islamischen Länder hierin große Unterschiede, doch bleibt aufrecht: „In general, Muslims converting to another religion encounter severe social and legal sanctions in many Islamic countries.“<sup>248</sup>

In dieser fragmentarischen Darstellung wurden lediglich drei von mehreren möglichen „Positionen“ bezüglich des Individualrechts von Religionsfreiheit beschrieben:

- Nennen wir die erste, als Auffassung Thomas Paines beschriebene, die „Position A“: die Wahl der einen, der andern oder gar keiner religiösen Orientierung ist uneingeschränkt als Recht jedes einzelnen Menschen zu betrachten.
- „Position B“, am Beispiel der geltenden Gesetze in Österreich, könnte so formuliert werden: Einige, aber nicht alle Wahlmöglichkeiten werden dem/der Einzelnen durch die Gesellschaft zur Wahl freigestellt, wobei unter diesen wiederum eine Reihung getroffen und somit institutionelle Empfehlungen abgegeben werden.
- Eine dritte Möglichkeit ist mit den Hinweisen auf die Geschichte der Religionstoleranz im Islam „Position C“: Eine Möglichkeit religiöser Orientierung wird nachdrücklich empfohlen oder vorgeschrieben, einige andere werden in Grenzen toleriert.
- Eine vierte, „Position D“, hier nicht ausgeführt, wäre: Eine Möglichkeit religiöser Orientierung wird vorgeschrieben, keine andere wird toleriert.

---

<sup>247</sup> Musawi Lari, Sayid Mujtaba: Westliche Zivilisation und Islam. Muslimische Kritik und Selbstkritik. Qom: Musavi Lari Foundation of Islamic C.P.W. o.J., S. 38. In diesem wie in ähnlichen Fällen bedauert man als Leser, dass dieses Buch so wenig datierte Angaben enthält.

<sup>248</sup> Bielefeldt, Heiner: Muslim Voices in the Human Rights Debate. In: Human Rights Quarterly. Vol. 17, No. 4, 1995, S. 599

Die Frage im Zusammenhang interkulturell orientierter Philosophie wäre nun: Wie könnten Dialoge oder Polyloge zwischen diesen vier Positionen A, B, C und D aussehen? Ich lasse diese Frage hier als Aufgabenstellung stehen, doch ist jedenfalls festzuhalten: differente Auffassungen über Menschenrechte bestehen innerhalb jedes kulturellen Raums, sie bestehen zwischen den kulturellen Räumen und sie sind dort nicht zu übersehen, wo sie aus religiösen Anschauungen gefolgert werden.

#### Beispiel 2: Menschenrechtsdebatten im Islam

##### a) Problematische Bereiche

In seinem Aufsatz „Muslim Voices in the Human Rights Debate“<sup>249</sup> diskutiert Bielefeldt einige wesentliche Konfliktbereiche und unterscheidet dann drei Positionen im Diskurs über Menschenrechte in islamischen Ländern. Er geht dabei von der Annahme aus, dass „all cultures and religions are open to various interpretations and evolutions“ und dass daher „the frequently perceived antagonism between universal human rights and cultural identity appears at least questionable.“<sup>250</sup> Was sind die hauptsächlichen Konfliktbereiche zwischen der Sha'ria, dem islamischen Recht, und den Menschenrechtsideen, wie sie in der okzidentalen Tradition entwickelt worden sind?

Zunächst: es gibt Menschenrechtsverletzungen und es gibt auch deren „Rechtfertigung“ unter Berufung auf „islamische Werte“ – und dies nicht unbedingt zu Recht: „one should not blame Islam as a whole for its being abused politically.“<sup>251</sup> Andererseits ist das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung oder Emanzipation tatsächlich eine neuzeitlich-okzidentale Idee und nicht im islamischen Recht verankert, das auf dem Koran beruht. Die Rechtstheorie der sha'ria, fußend auf dem Koran, auf den Taten und Reden des Propheten Mohammed (= Sunna), sowie auf der frühen Rechtspraxis hat in den ersten drei Jahrhunderten des Islam Gestalt angenommen. Drei Bereiche macht Bielefeldt aus, worin zwischen der sha'ria und dem neuzeitlichen Menschenrechtsverständnis Konflikte bestehen: die Gleichstellung der Geschlechter, die Religionsfreiheit und die Frage der Körperstrafen.

---

<sup>249</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 587-617

<sup>250</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 587f.

<sup>251</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 595

Der Koran hat die Frau entschieden aufgewertet, hat ihr Eigentumsrechte und ein gewisses Maß an Selbständigkeit zugesprochen, was zuvor nicht der Fall war. „On the other hand, the idea of equal rights regardless of gender is unknown to the traditional sha'ria.“<sup>252</sup>

Dementsprechend haben islamische Staaten – in denen übrigens die Stellung der Frau jeweils sehr unterschiedlich sein kann – gegen die Konvention zur Eliminierung aller Formen der Diskriminierung von Frauen unterschiedene Vorbehalte formuliert.

Die Frage der Religionstoleranz im Islam wurde schon im vorigen Abschnitt kurz ausgeführt.

Von der sha'ria vorgesehene Körperstrafen (Amputation der rechten Hand für Diebstahl, Steinigung für Ehebruch u.a.) „do not exist in the criminal codes of the vast majority of contemporary Islamic states“.<sup>253</sup> In einigen Ländern (Saudi Arabien, Pakistan, Iran, Sudan) gibt es sie aber (wieder), was immer wieder zu Verurteilungen durch UNO-Beobachter und andere Organisationen wegen Menschenrechtsverletzung führt.

#### b) Positionen

Den Diskurs über Menschenrechte innerhalb des Islam sieht Bielefeldt angesiedelt im Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne.<sup>254</sup> Die Idee der Menschenrechte folge nicht unmittelbar aus irgendeiner Religion, aber sie sei auch nicht unvereinbar mit einer religiösen Tradition, sofern diese die Idee der Menschenwürde anerkennt. „Hence, with reference to human dignity, a critical reconciliation between the competing requirements of particular religious traditions and modern international human rights standards might be conceivable.“<sup>255</sup> Zwei Fehlhaltungen müssten jedoch vermieden werden, damit ein solches Gespräch nicht von vornherein scheitert: „The first attitude rejects human rights as an alien concept which is basically hostile to one's own traditional culture. The second attitude uncritically 'embraces' human rights as an exclusive achievement of one's own culture.“<sup>256</sup> Beide Fehlhaltungen seien beispielsweise in den christlichen Kirchen vorgekommen.<sup>257</sup> Nach

---

<sup>252</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 596

<sup>253</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 600

<sup>254</sup> Vgl. zu diesem Thema auch: Heller, Erdmute und Hassouna Mosbahi (Hg.): Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. München: Beck 1998

<sup>255</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 601

<sup>256</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 601

<sup>257</sup> Tatsächlich hat die katholische Kirche wesentliche Grundrechte erst mit dem 2. Vatikanischen Konzil anerkannt. Die „Pastorale Konstitution über die Kirche von heute 'Gaudium et Spes'“, vom 7.12.1965 stellt fest: „Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei

einer Epoche der Ablehnung von Menschenrechten ist die Auffassung verbreitet, diese gehörten ausschließlich zur christlichen Tradition. Es ist nun überraschend, dass Bielefeldt eine ganz ähnliche Auffassung in vielen islamischen Stellungnahmen vorfindet.

Eine erste Gruppe von Argumenten ist konservativer Art. 1948 fanden sie darin ihren Ausdruck, dass Saudi Arabien sich bei der UNO-Abstimmung<sup>258</sup> über die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Stimme enthielt, weil das darin enthaltene emanzipatorische Konzept, insbesondere der die Religionsfreiheit betreffende Artikel 18, als schädlich für die islamische Tradition angesehen wurde. Heute geht die konservative Tendenz eher dahin, diese Rechte gänzlich in einem islamischen Verständnis neu zu definieren. Ein Vertreter dieser Position, der pakistanische Autor Abu l-A'la Mawdudi, schreibt: „The people in the west have the habit of attributing every good thing to themselves and try to prove that it is because of them that the world got this blessing, otherwise the world was steeped in ignorance and completely unaware of all these benefits.“<sup>259</sup> Er selbst vertritt jedoch eine ähnlich einseitige Sicht der Dinge, indem er die Menschenrechte mit der sha'ria harmonisiert, ohne auf mögliche Konflikte hinzuweisen, und sie als einen inhärenten Teil der islamischen Tradition darstellt. Wenn er über „equality of human beings“ spricht, so schließt Mawdudi allerdings nur Diskriminierungen aufgrund von „colour, race, language or nationality“ aus, erwähnt hingegen weder die Geschlechts- noch die Religionszugehörigkeit. Das allgemeine Diskriminierungsverbot des Artikel 2 ist damit geradezu umgangen. Dies zeigt sich etwa in der Behandlung von Frauenrechten, wie die pakistanische Feministin Riffat Hassan anmerkt: „Many Muslims, when they speak of human rights, either do not speak of women's rights at

---

es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muss überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht.“ (GS 29,2; zitiert nach Katechismus der katholischen Kirche, München: Oldenbourg 1993, S. 503). Für lange Zeit davor war eher die Aussage des „Pfarrers“ in einem Pamphlet vom Ende des 18. Jahrhunderts symptomatisch gewesen: „Lehrer der Ruchlosigkeit bedienen sich einer Lockspeise, die sie mit den süßen Ausdrücken: Menschenliebe, Duldsamkeit, Wegräumung des Aberglaubens und der Misbräuche, Abschaffung des Despotismus, Herstellung der Menschenrechte etc. verzuckern: Auf diese Weise werden die Leichtgläubige hinterlistig getäuscht, von ihrer Religion entblößt, fallen demnach von einer Ausschweifung in die andere ...“ (Anonym: Vertraute Unterredung eines bejahrten Pfarrers mit einem wohlthätigen Beamten seines Orts, über die Aufklärung unserer Zeiten und ihre Folgen, o.O., 1795, S. 6)

<sup>258</sup> Zu diesem Zeitpunkt war Saudi-Arabien das einzige Mitgliedsland der UNO, das sich explizit als islamisch verstand.

<sup>259</sup> Abu l-A'la Mawdudi: Human Rights in Islam (1976), zitiert nach Bielefeldt a.a.O., S. 603

all or are mainly concerned with the question of how a woman's chastity may be protected.<sup>260</sup>

Zwei internationale Dokumente bringen diese konservative Position zum Ausdruck: die „Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981)“ des „Islamic Council for Europe“ und die „Cairo Declaration on Human Rights in Islam“, die von offiziellen Regierungsvertretern 1990 formuliert wurde.

Der letzte Artikel der Deklaration von Kairo betont: „The islamic sha'ria is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.“<sup>261</sup>

Damit bleiben die oben aufgeführten Spannungen bestehen: es ist von „gleicher Würde“, aber nicht von „gleichen Rechten“ von Frauen und Männern die Rede, und die „safety from bodily harm“ wird nur garantiert mit Ausnahmen, sofern es einen von der sha'ria vorgeschriebenen Grund gebe. Bielefeldt folgert darum: „the legitimacy of corporal punishment is not challenged critically and might even receive reinforcement from the Cairo Declaration.“<sup>262</sup> Dasselbe trifft auf die Frage der Religionsfreiheit zu.

Eine zweite Gruppe von Positionen in der islamischen Diskussion nennt Bielefeldt „liberal“. Versuchen Konservative wie die Autoren der Deklaration von Kairo, die Menschenrechte zu islamisieren, indem sie deren Universalität und emanzipatorischen Anspruch aufgeben, so betonen Liberale wie Abdullahi Ahmed An-Na'im, es könne nicht darum gehen, einen Absolutheitsanspruch der sha'ria in multireligiösen Gesellschaften aufrechtzuerhalten, sondern nur darum, die konkurrierenden Normsysteme kompatibel zu machen. So interpretiert der ägyptische Richter Muhammad Said al-Ashmawy die ursprüngliche sha'ria (Wortbedeutung: „Pfad, der zum Brunnen in der Wüste führt“) als ein Corpus von allgemeinen religiösen und ethischen Prinzipien, deren Verbindung mit mittelalterlicher Rechtssprechung ein bloß historischer Sachverhalt sei, der einer kritischen Wertung unterzogen werden müsse. Eine solche historische Kritik fordert auch der libanesische Philosoph Subhi Mahmasani, denn die mittelalterlichen Juristen hätten „religion with the daily ways of life“ vermengt, sodass

---

<sup>260</sup> Riffat Hassan: On Human Rights and the Qur'anic Perspective. In: Arlene Swidler, hg.: Human Rights in Religious Traditions (1982), zitiert nach Bielefeldt a.a.O., S. 604

<sup>261</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 605

<sup>262</sup> ebd.

schließlich „incidental worldly matters were placed on the same level with the original, essential and immortal provisions of religion“.<sup>263</sup>

Einige Autoren gehen noch weiter, indem sie den Koran selbst einer historischen Kritik unterziehen. So seien nur die Suren aus der Mekka-Periode als Offenbarung zu betrachten, wogegen diejenigen aus Medina sich auf die besonderen Umstände der ersten muslimischen Gesellschaft bezögen und nicht unmittelbar heutigen Verhältnissen angemessen seien. Damit sind also sowohl rechtliche wie theologische Fragen angesprochen. Dabei wird betont, dass der Koran selbst keine Vermittler zwischen dem Menschen und Gott kennt (wie es etwa das Priestertum im Katholizismus ist) und daher auch die Idee einer absoluten Autorität eines Menschen über andere ablehnen müsste. In der Praxis gebe es jedoch beispielsweise die Autorität des Mannes über seine Frau. Ein ähnliches Argument bringt der tunesische Gelehrte Mohamed Talbi in die Debatte, um für die Anerkennung von Religionsfreiheit über traditionelle Toleranzvorstellungen hinaus zu plädieren.

Neben konservativen und liberalen Positionen im heutigen Islam sieht Bielefeldt „pragmatische“ Bemühungen, diese beiden zu vermitteln. Auch dies hat Tradition: „rigidity and puritanism are atypical of the Islamic tradition as a whole.“<sup>264</sup>

Wie in jeder politisch relevanten Frage ist es auch in der Frage nach dem Verständnis von Menschenrechten entscheidend, wer eine wahrnehmbare Stimme hat. Tatsächlich werden Debatten darüber in aller Regel von Repräsentanten geführt, also von Menschen, die für sich und für andere sprechen. Dazu gibt Heiner Roetz zu bedenken:

*Von interkultureller Verständigung kann ... nicht die Rede sein, wenn, wie heute auf den einschlägigen politischen Konferenzen üblich, hüten wie drüben den strategisch agierenden Regierungen und zumal den unter Anklage stehenden Regimen die Meinungsführerschaft überlassen wird. Notwendig ist nicht nur die Einbeziehung möglichst vieler Stimmen, notwendig ist auch das „Gespräch“ mit den kulturellen Traditionen als Gesamtheit der Überlieferung, die in aller Regel ein viel differenzierteres Bild liefern als aktuelle*

---

<sup>263</sup> Subhi Mahmasani: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs. In: John J. Donohue und John L. Esposito, hgg.: Islam in Transition: Muslim Perspectives (1982); zitiert nach Bielefeldt a.a.O., S. 607

<sup>264</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 610



*Stellungnahmen. Hier liegt eine erstrangige Aufgabe der hermeneutischen Kulturwissenschaften.*<sup>265</sup>

In seiner oben zitierten Darstellung der Menschenrechtsdebatte im Islam fragt sich auch Heiner Bielefeldt, was hierbei zu tun sei und kommt zu dem ganz ähnlichen Ergebnis: Nicht-Muslime

*should not directly engage in the internal Islamic discourse about human rights. What can be done, however, is a self-critical analysis of one's own culture in order to overcome the various forms of ideological appropriation of human rights. As people from the West, we have to detach ourselves from the idea that these rights are simply individualistic claims that are detrimental to communitarian solidarity, we should refrain from building human rights into an ideology of general progress modeled on the patterns of Western civilization, and we should not confuse human rights monitoring with demands for the introduction of a Western-style market economy.*<sup>266</sup>

Das Bedürfnis oder Interesse an einer transkulturellen Begründung von Menschenrechten ist aus praktischen wie aus theoretischen Gründen gegeben. Der wichtigste praktische Grund liegt darin, dass im Zeitalter der Globalisierung ein gegenseitiges Ignorieren unmöglich ist, ein gegenseitiges Missverstehen fatal sein könnte. Holenstein sagte in einem Vortrag über „Daumenregeln zur Vermeidung kultureller Missverständnisse“:

*Die praktischen Gründe für interkulturelle Verständigung sind so augenfällig, dass man sie kaum eigens anzuführen wagt. Die Erde ist zu einer großen Wirtschaftszone geworden. Selbst, wenn sie es wollten, vermöchten Angehörige und Anhänger einander fremder Kulturen nicht mehr, aneinander vorbeizuleben. Die Lebensweise, die demographische Entwicklung und der Umgang mit der Natur in irgendeinem Land haben Auswirkungen, von denen früher oder später sämtliche Bewohner dieser Erde betroffen sind.  
... Ein Plädoyer für die Vermeidung von behebbaren Missverständnissen und für die*

---

<sup>265</sup> Heiner Roetz: „China und die Menschenrechte – ein Fall für den 'Kampf der Kulturen'?“, Vortrag, Wien 1996, unveröff. Manuskript, S. 6.

<sup>266</sup> Bielefeldt a.a.O., S. 616

*Besinnung auf zivile Umgangsformen in der Auseinandersetzung mit uns fremden Kulturen bedarf keiner moralischen Motivation. Schieres Eigeninteresse genügt.*<sup>267</sup>

In einer seiner „Daumenregeln“, der *Vos-quoque-Regel* (s.u.) weist Holenstein darauf hin, dass sich wohl in allen größeren menschlichen Gesellschaften Vorstellungen herausgebildet haben, die den neuzeitlichen Menschenrechtsideen verwandt oder mit diesen konform sind. Hier ist allerdings noch ein weites Feld für philosophie- und geistesgeschichtliche Arbeit offen.

Dass damit keineswegs alle Debatten entschieden und alle Differenzen ausgeräumt werden können, zeigt sich deutlich, wenn etwa in einem „Magazin für ein islamisches Bewusstsein“ zu lesen ist, dass aufgrund der:

*tiefgreifenden Unterschiede zwischen der islamischen und der kapitalistischen Kultur als Ursprung der Menschenrechte ... eine Übernahme und Propagierung derselben aus islamischer Sicht nicht erlaubt [ist].*

*Es wäre völlig verfehlt, von vermeintlichen Parallelen ausgehend, etwa in Bezug auf die 'Menschenrechte' und das islamische Recht, die sich bei einer genauen Untersuchung des jeweiligen Konzepts als nicht haltbar erweisen, Islam und westliche Menschenrechte als vereinbar oder gar identisch zu bezeichnen und somit nichtislamischen Konzepten Eingang in das Verständnis der Muslime zu ermöglichen.*<sup>268</sup>

Worauf diese Auffassung sich stützt, ist eine Überzeugung, die zwar irreführenderweise so formuliert wird, als beziehe sie sich auf eine „Kultur“, die in ihrem Absolutheitsanspruch jedoch offensichtlich nur dogmatisch-religiös verstanden werden kann:

*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.*<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> Elmar Holenstein: Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: Wertheimer, Jürgen und Göße, Susanne (Hg.): Zeichen lesen. Lese-Zeichen. Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China. Stauffenberg Verlag 1999, S. 7-30, hier: S. 30. In der folgenden Version des Aufsatzes findet sich dieser Passus nicht: ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 288-312.

<sup>268</sup> Redaktion: Islam oder Menschenrechte. In: explizit. Das politische Magazin für ein islamisches Bewusstsein, 1998, Bd. 6, Nr. 21, S. 14f.

<sup>269</sup> ebd., S. 14

Demgegenüber dürften, wenn die Formulierung ernstzunehmen ist, wohl keinerlei (zetetische oder welcher Art immer) Argumentationen erfolgversprechend sein. Doch hat die Philosophie eben keine heiligen Bücher und darf darum die „Bezugnahme auf andere Quellen“ nicht nur nicht ausschließen, muss sie vielmehr suchen.

#### 5.2.4 Holensteins „Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“

Elmar Holenstein formuliert ‘ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse’.<sup>270</sup> Wir fassen sie kurz zusammen.

0. Das *Prinzip der hermeneutischen Fairness* („Billigkeit“) gibt eine allgemeine Einstellung an, die in den weiteren „Daumenregeln“ ausgeführt wird.

1. Die *Rationalitätsregel* (Logik–Regel) besagt, dass

*man Menschen, deren Sprache und Kultur einem fremd sind, möglichst kein un- oder vorlogisches Denken zuschreibt, sondern eher davon ausgeht, dass man sie missverstanden hat (S. 290)*

Holenstein bezieht sich hier auf das sogenannte „Rationalitätsprinzip“, wie es Quine formuliert hat: „For certainly, the more absurd or exotic the beliefs imputed to a people, the more suspicious we are entitled to be of the translations [or interpretations].“<sup>271</sup> Er sieht einen „philosophischen Grund“ dafür, hierin die „erste Regel der Verständigung überhaupt“ zu sehen: nur unter der Annahme, dass ein logischer Zusammenhang zwischen einzelnen sprachlichen Äußerungen besteht können wir ausschließen, dass sie nichts weiter sind als bloße akustische Vorkommnisse.

2. Die *Zweckrationalitätsregel* (*Funktionalitätsregel*)

*Menschen können und wollen in der Regel mehr, als sich nur logisch–rational äußern. Sie verfolgen, wie das für Lebewesen natürlich ist, mit dem, was sie unternehmen, einen Zweck. Wenn man logische und teleologische Rationalität, die wörtliche Bedeutung eines*

---

<sup>270</sup> Holenstein, Elmar: Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 288-312.

<sup>271</sup> Willard Van Orman Quine, *Word and Object*. Cambridge, MA, 1960, S. 69

*Satzes und den mit ihm verfolgten Zweck nicht auseinanderzuhalten vermag, erscheinen viele Äusserungen als irrational. (S. 291)*

3. Die *Menschlichkeitsregel (Natürlichkeitsregel)* bezieht sich auf die Anwendung der beiden ersten Regeln, da von „Rationalität“ oder „Funktionalität“ meist nur „in einem engen, technischen Sinn“ die Rede ist, sie somit bei geistigen Schöpfungen unangemessen klingen.

*Wenn es um die angemessene Einstellung Fremdem gegenüber geht, zieht man es deshalb vor, von einem principle of humanity oder auch – und etwas weniger anthropozentrisch – von einem „Natürlichkeitsprinzip“<sup>272</sup> zu sprechen: Bevor man Menschen aus einer anderen Kultur sinnloses, unnatürliches, unmenschliches oder unmündiges Verhalten und entsprechende Wertvorstellungen unterstellt, zweifelt man fürs Erste besser an der Zulänglichkeit des eigenen Verstandes und Wissenshorizontes. (S. 293)*

4. Die *Nos–quoque–Regel* („Auch–wir“-Regel) besagt:

*Nicht nur die anderen, „auch wir“ (nos quoque) verhalten uns der Tendenz nach unter gleichen Bedingungen gleich. Wenn man sich in einer fremden Kultur an etwas stößt, das man beim besten Willen nicht unwidersprochen hinzunehmen bereit ist (z.B. das Todesurteil über Salman Rushdie), ist es nicht unwahrscheinlich, dass man vergleichbare, wenn nicht noch ärgere Vorkommnisse auch in der eigenen Kultur findet, in ihrer Geschichte (Auschwitz) wie in ihrer Gegenwart (die Menschenhatz auf Schwarzafrikaner 1994 in Magdeburg). (S. 295)*

5. Die *Vos–quoque–Regel* („Auch–Ihr“-Regel) entspricht der vorangegangenen:

*Stösst man in fremden Kulturen auf Vergehen gegen die Menschlichkeit, die man nicht unwidersprochen zur Kenntnis zu nehmen bereit ist, dann ist es nicht allein wahrscheinlich, dass man vergleichbar anstössige Vorkommnisse in der eigenen Kultur findet. Nicht weniger wahrscheinlich ist es, dass man auch in der fremden Kultur auf Personen trifft, die das skandalöse Vorkommnis ablehnen. Auch viele Moslems, Theologen und Laien, lehnen das iranische Todesurteil über Rushdie als verwerflich ab. Wohl in sämtlichen, sicherlich*

---

<sup>272</sup>Vgl. E. Holenstein, Von der Hintergebarkeit der Sprache. Frankfurt/M. 1980, S. 53ff.

*aber in den zeitlich, räumlich und bevölkerungsmässig umfangreicheren Kulturen lassen sich ideelle Ansätze zugunsten einer menschenrechtskonformen Ethik ausmachen. (S. 297)*

Allerdings gibt Holenstein hier zu bedenken, dass man den Menschenrechten nicht dadurch zu weltweiter Einhaltung verhilft,

*dass man sie überall in der gleichen Weise und in derselben formalrechtlichen Gestalt, wie sie sich im Westen durchgesetzt haben, durchzusetzen drängt. Anzeigt ist eine sokratisch-paulinische Vorgehensweise: Im Ausgang von einem Menschenbild und von Wertvorstellungen, die von den Gesprächspartnern selbstverständlich geteilt werden („vos quoque – auch Ihr haltet Euch an die Maxime ...“), lässt sich schrittweise belegen, dass ein menschenrechtskonformes Verhalten in der kultureigenen Philosophie wohlbegründet ist. (S. 298)*

So sei „ein Terrorregime auch von der eigenen chinesischen Tradition her fragwürdig“ (ebd.), wie sich an konfuzianischen Wertvorstellungen zeigen lässt.<sup>273</sup>

6. Die *Anti-Kryptorassismus-Regel* bezieht sich auf jene „heimtückische Veranlagung“ von Menschen, die man nach dem Neuen Testament als das Splitter-und-Balken-Syndrom bezeichnen könnte, nämlich die Neigung, eigene Mängel bei anderen übersteigert wahrzunehmen. „Rassismus“ sieht Holenstein dann gegeben,

*wenn für die Antigruppenbildung Aussehen (im besonderen die Hautfarbe), Herkunft und eine andere Sprache und Kultur ausschlaggebend sind. ...Rassisten sehen Mängel und Übel (a) nur in der anderen Gruppe, (b) verallgemeinernd bei sämtlichen Angehörigen der Gruppe, und sie sehen (c) nur sie, Mängel und Übel, in der anderen Gruppe. (S. 298)*

Dies ist gewiss ein weiter Begriff von „Rassismus“, der auch „Kulturalismus“ inkludiert und in dieser Weite nicht brauchbar sein dürfte.<sup>274</sup> Doch ist ihm durchaus zuzustimmen, dass bei solcher „Antigruppenbildung“ stets in logisch nicht vertretbarer Weise von äußeren Merkmalen auf „tiefgehende innere Verschiedenheiten“ geschlossen wird. Von einem derartigen

---

<sup>273</sup> Vgl. dazu auch Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Frankfurt/M: Suhrkamp 1992 sowie Gregor Paul und Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hg.): Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage. Baden-Baden: Nomos 1997

<sup>274</sup> Zum Thema vgl. Wimmer, Franz M.: Rassismus und Kulturphilosophie. In: Heiß, Gernot (Hg.): Willfähige Wissenschaft. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1988, S. 89-114

„Rassismus“ sagt Holenstein nun, dass er durchaus nicht verschwindet, wenn er „in den Wissenschaften geächtet“ ist.

*Er verwandelt sich unvermerkt und ist nun in sublimierter Form subliminal, unterschwellig, wirksam. Er ist nicht immer sogleich und überall eindeutig als solcher erkennbar. Man kann sich jedoch daran halten, dass Rassismus in der Regel mit einer Selbstüberschätzung der eigenen Kultur einhergeht. So verrät sich Kryptorassismus, versteckter Rassismus, leicht, wenn das eigene Überlegenheitsgefühl bedroht ist. (S. 299)*

7. Die *Personalitätsregel* geht von Kants praktischem Imperativ aus, keinen Menschen jemals „bloß als Mittel“ zu gebrauchen.

*Fehlurteilen und Taktlosigkeiten kann man zuvorkommen, indem man Angehörige einer anderen Kultur nie nur als Untersuchungsgegenstand behandelt, auch nicht bloss als Untersuchungsmittel (als untergeordnete Informanten und Dolmetscher), sondern als gleichberechtigte Untersuchungspartner. Es sind Personen. Sie haben das Recht, selbst angehört zu werden und Gegenfragen zu stellen, bevor ein Urteil über sie veröffentlicht wird. (S. 301<sup>275</sup>)*

8. Die *Subjektivitätsregel* fordert, Selbstbeschreibungen gegenüber stets kritisch zu bleiben.

*Selbstdarstellungen sind ohne Gegenprobe ebensowenig zum Nennwert zu nehmen wie die Eindrücke eines Aussenstehenden. Beide bedürfen der gegenseitigen Kontrolle. Menschen neigen je nach ihrer Verfassung und der Art der Begegnung zu Selbstüberschätzung, Selbstüberhöhung, Selbstverschönerung oder aber zu Selbstunterschätzung, Selbsterniedrigung, Selbstanschwärzung.*

*Es hat sich gezeigt, dass Menschen Verhaltensformen, die in ihren Augen minderwertig sind oder die sie als gesellschaftlich geächtet ansehen, bei sich selber und bei Angehörigen, denen sie nahestehen und mit denen sie sich identifizieren, leicht übersehen. (S. 302)*

---

<sup>275</sup> Es ist fraglich, wie streng diese Regel befolgt werden kann. Man kann sich dies am Beispiel von Oral-History-Projekten zur Zeitgeschichte verdeutlichen. Soll „ein Urteil über sie“, nämlich die Beschreibung und Interpretation der HistorikerInnen etwa erst dann veröffentlicht werden, wenn alle Befragten dieser Beschreibung bzw. Interpretation ausdrücklich zustimmen, so kann dies unter Umständen zum Stillstand führen, wenn nämlich unterschiedliche – und von einer der beteiligten Seiten nicht akzeptierte – Wertungen oder Theoriekonzepte einfließen. Eine schwächere Formulierung der Regel wäre jedoch auch in einem solchen Fall

Holenstein sieht die „seltsamste Form des Selbstmissverständnisses“ in der „Selbstexotisierung“ in negativer wie in positiver Richtung. Es ist wohl kein Zufall, dass er hier ein Beispiel aus Japan anführt: den Schriftsteller Mishima Yukio, der „am Ende sein eigenes Leben so [gestaltete], wie es einem burlesken westlichen Japan-Bild entsprach.“ (S. 303) Das Phänomen ist nicht auf Japan beschränkt, doch begegnet einem diese Haltung bei japanischen Autoren nicht selten.<sup>276</sup>

9. Mit der *Ontologie–Deontologie–Regel* („Ist–Zustand/Soll–Zustand“-Regel) will Holenstein darauf hinweisen, dass aus dem Umstand, dass Normen explizit formuliert und begründet werden, nicht geschlossen werden darf, dass diese Normen das Leben in der jeweiligen Gesellschaft tatsächlich bestimmen. Das Gegenteil kann der Fall sein.

*Vorschriften erläßt man und Hagiographien schreibt man, wenn etwas, das sich nach Ansicht von Gesetzgebern und Sittenwächtern „gehört“, gerade nicht allgemeine Praxis ist. (S. 304)*

10. Die *Entpolarisierungsregel* (*Anti–Kulturdualismus–Regel*) betrifft eine verbreitete Form der Stereotypisierung:

*In den Kulturwissenschaften hat sich der Glaube an eine systematische Korrelation zwischen Gegensatzpaaren (hell – dunkel; aktiv – passiv; belebt – unbelebt; rational – emotional; männlich – weiblich; okzidental – oriental; yang – yin) als etwas erwiesen, das die Verhältnisse in verheerender Weise verfälscht. ... In Wirklichkeit findet man häufig dieselben Gegensätze, die man zwischen zwei Kulturen (interkulturell) festhalten zu können glaubt, der Art wie dem Grad nach auch innerhalb ein und derselben Kultur (intrakulturell), ja auch innerhalb ein und derselben Person (intrasubjektiv), in Abhängigkeit von Lebensalter, Umgebung, Aufgabenstellung oder auch nur Laune und Stimmung. (S. 305)*

---

beachtbar, die etwa fordern würde, dass Einwände und anderslautende Selbstinterpretationen ausdrücklich angeführt werden sollten.

<sup>276</sup> Das kann so weit gehen, dass ich von einem „performativen Selbstwiderspruch“ reden würde. Der in Japan recht bekannte Philosoph und Kantforscher Yoshimichi Nakajima hat eine Reihe von auflagenstarken Büchern veröffentlicht. Das erste davon, das seinen Ruf in weiten Kreisen begründete, trägt den Titel „Land ohne Philosophie“, er vertritt darin die These, dass es aufgrund sprachlich-kultureller Prägungen in Japan keine „Philosophen“, lediglich „Philosophie-Forscher“ geben könne.

An drei Interpreten eines schematisierten Gegensatzes zwischen „Christentum“ (als Einheit) und „Hinduismus“ (als Einheit) demonstriert Holenstein sinnenfällig, welche gegensätzlichen Pauschalurteile „im Prokrustes-Bett einer dualistisch konzipierten Typologie“ (S. 307) resultieren können:

	<i>Christentum</i>	<i>Indien</i>
<i>Habermas</i>	Weltverneinung (-)	Weltverneinung (-)
<i>Nietzsche</i>	Lebensverneinung (-)	Lebensbejahung (+)
<i>Schweitzer</i>	Welt- und Lebensbejahung (+)	Welt- und Lebensverneinung (-)

Tatsächlich sind derartige polarisierende Aussagen höchst beliebt. Holenstein führt etwa auch den Slogan Senghors an „L'émotion est nègre, comme la raison hellène“ (hier S. 305), bei dem man sich ja unwillkürlich fragen muss, was denn nun mit den Indern, Chinesen, Persern, Römern etc. wohl sei. In aller Regel werden Polarisierungen eben nicht pluripolar formuliert oder auch nur gedacht, sondern bipolar.

11. Die *Inhomogenitätsregel* betrifft ebenso ein irreführendes Stereotyp:

*Die Annahme, dass Kulturen homogen sind, verleitet dazu, ihre verschiedenen Epochen, Strömungen und Ausgestaltungen unilinear zu ordnen, als ob sie sich nur ihrem Entwicklungsgrad nach unterscheiden und keine von ihnen etwas Eigenwüchsiges und Eigenständiges aufwiese. Ihre qualitative Besonderheit, Originalität und gelegentlich auch ihre antagonistischen und alternativen Züge werden ausgeblendet. (S. 307)*

Paulin Hountondji sieht in der Behauptung von Homogenität nicht-europäischer Gesellschaften einen

*der perversesten Mythen, die die Ethnologie erfunden hat, [den] Mythos von der Einmütigkeit der Primitiven, ... daß nichteuropäische Gesellschaften „einfach“ und auf jeder Ebene homogen seien, einschließlich der Ebene der Ideologie und des Glaubens. ... Der Kolonialismus hat ... die afrikanischen Kulturen zum Stillstand gebracht, indem er*



*ihren inneren Pluralismus reduzierte, die Gegensätze zum Verschwinden brachte, die Spannungen schwächte, aus denen sie ihre Lebendigkeit bezogen.*<sup>277</sup>

Was die Philosophie angeht, so kann man zumindest sagen, dass so gut wie jede Aussage, die implizit von der Annahme einer kulturellen Homogenität ausgeht (z.B. wenn jemand vom „indischen Denken“, von „den chinesischen Weisen“ oder auch von „der afrikanischen Philosophie“ spricht) im besten Fall unüberlegt, im schlechteren Fall verschleiern, in keinem Fall aber gut informierend sein wird.

12. Die Agnostizismus–Regel schließlich formuliert eine wichtige Warnung

*Es gibt Geheimnisse, die in allen Kulturen und über sie hinweg, transkulturell, ein Geheimnis bleiben. Natürlich können auch Unentscheidbarkeitsbeweise auf irrigen Voraussetzungen beruhen und täuschen. Dennoch wird man darauf gefasst sein, in keiner Kultur eine befriedigende Antwort auf Leibniz' Frage zu finden: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Dasselbe gilt für Lockes Frage, wie es möglich sei, dass bare, nicht denkende Materie ein denkendes, intelligentes Wesen hervorbringe. Was man in anderen Kulturen erwarten kann, ist höchstens, wie man vor solchen Fragen haltmacht.*  
(S. 308)

Weil gerade bei einem Interesse an philosophischen Leistungen aus fremdkulturellen Kontexten die Neigung nicht selten ist, „vor solchen Fragen“ eben nicht haltzumachen, sondern sich unkritisch beeindruckt zu lassen, kann hier die Warnung Jorge Estrellas<sup>278</sup> noch angeführt werden, der vier „Fehlformen“ von „Philosophie“ unterscheidet, wovon man sich zu hüten hat:

Verwirrungskunst: Dichtung unter Verwendung philosophischer Termini

- Zitierwut: Philosophie-Import ohne eigene Gedanken oder selbst verantwortete Stellungnahme; klebt am Aktuellen und hält den *dernier cri* auch für das letzte Wort;
- Belehrsamkeit: Klassiker-Belehrung durch Autorität, klebt am Alten und hält es für ewig;

<sup>277</sup> Hountondji, Paulin J.: *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin: Dietz 1993, S. 197f

<sup>278</sup> In Anlehnung an: Jorge Estrella: "La filosofía y sus formas anómalas". in: *Discurso y Realidad*, San Miguel de Tucumán, vol. IV, Nr. 1, 1989, S. 15-30. Deutsche Übersetzung von S. Wagner u.d.T. Die Philosophie und ihre Fehlformen. In *Conceptus*, 1990, Nr. 61, S. 3-16

- Beteuerungsritual: Ideologie, Glaube statt Wissenssuche; Verkündigung von absoluten “Wahrheiten”, die nicht in Frage gestellt werden dürfen.

Diese Fehlformen gehen uns überall nichts an, weder in Asien und Afrika, noch in Europa oder anderswo. Sie sind aber in Fülle vorhanden, darum müssen sie erkannt und kritisiert werden. Sie werden als “Philosophie” bezeichnet und gewinnen daraus Ansehen. Sie maßen sich eine Autorität an, die sie nicht aus dem Denken beziehen:

Die *Verwirrungskunst* bezieht ihre Autorität aus Wörtern, hinter denen kein verstehbarer (kritisierbarer, annehmbarer, verwerfbarer) Sinn steht – aber es kann doch auch nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass ein Sinn dahinter stehen könnte. Verwirrungskünstler verwenden Wörter, die so ähnlich oder ganz gleich klingen wie philosophische Begriffe. Der Unterschied liegt nur darin, dass es Verwirrungskünstlern nicht auf Klarheit ankommt, sondern auf einen unwägbareren Eindruck. Es gibt berühmte Verwirrungskünstler wohl in jeder Kultur.

*Zitierwütige* beeindrucken Leser und Hörer durch aktuelle Informiertheit (was für sich genommen etwas Gutes ist), aber sie scheinen von der Maxime auszugehen: es gibt überhaupt nichts, was im allgemeinen Wissen genannt werden könnte, außer dem Wissen vom Denken anderer. So vermitteln sie ein Wissen von Zitaten, die meist *aktuell* sind und sich auf einen gegenwärtigen *Diskurs* beziehen, daraus geht aber nicht immer klar hervor, worauf (in der Realität, die dem/der LeserIn zugänglich ist) dieser Diskurs sich bezieht. Dem Zitierwütigen reicht der Umstand durchaus, daß der *Diskurs* von einigermaßen bekannten Leuten geführt wird. In jeder Art von intellektueller Peripherie kommt diese Tendenz des Importierens von Gedanken in auffälliger Weise vor, also auch beispielsweise in Afrika oder Österreich. Für sich genommen haben solche Produkte keinen Wissenswert.

Der *Belehrsame* betreibt gleicherweise ein Importgeschäft für Gedanken, aber er importiert aus der Ferne der Zeiten. Dabei wird der Belehrsame den Eindruck erwecken, dass niemand ohne Gefahr der Lächerlichkeit selbst zu denken oder eigene Gedanken zu äußern wagen sollte, weil es zu allen Dingen die Antwort eines Klassikers oder einer klassischen Tradition gebe.

Wendungen wie “nach Kant...” oder auch „im Buddhismus” sei etwas so-und-so, gelten in einer solchen Atmosphäre schon als eine Art von Argument, suggerieren Autorität.

Die letzte Form, die uns – als Philosophie – nichts angeht und die ich hier nennen will, ist die *Ideologie* als Philosophieersatz. Ich bin der Auffassung, dass Ideologie eine wesentliche Rolle

im Verhalten und Leben von einzelnen und von Gesellschaften spielt und dass es nicht nur unsinnig, sondern gefährlich ist, von „nichtideologischen“ Gesellschaften zu träumen. Gleichzeitig meine ich aber nicht, daß Philosophie in Ideologie aufgeht, wenn es ihr, der Philosophie um eine Sache überhaupt gehen kann.

### 5.3 Kritische Einwände gegen interkulturelle Philosophie

Wolfgang Welsch, einer der kenntnisreichen Kritiker des interkulturellen Ansatzes in der Philosophie, ortet zwei Voraussetzungen der interkulturellen Philosophie:

- Es gebe wohlabgegrenzte und beträchtlich verschiedene Kulturen.
- Interkulturelle Philosophie frage (nur) nach den Bedingungen der Kommunikation, des Verständnisses, der Anerkennung zwischen diesen Kulturen.

Die zweite Voraussetzung wird sicher nicht von allen Vertretern einer interkulturell orientierten Philosophie geteilt, denen es viel mehr um ein Philosophieren – und nicht nur um gegenseitiges Verstehen – zu tun ist, das über jede kulturelle Grenze hinweg geschieht, wengleich sie auch kulturell differente – und für das Philosophieren relevante – Prägungen keineswegs ignorieren wollen. Wichtiger ist daher sein Einwand aufgrund der ersten Voraussetzung.

Nun scheint nach Ansicht von Welsch die erste Voraussetzung „heute nicht mehr zuzutreffen und überdies seit längerem konzeptuell hochproblematisch, um nicht zu sagen fatal zu sein.“<sup>279</sup>

1) Welschs Einwand könnte man als *Argument des klassischen Kulturmodells* gegen eine interkulturelle Philosophie bezeichnen: das Konzept der Interkulturalität schlepp

„begrifflich noch immer die Prämisse des traditionellen Kulturbegriffs – die Unterstellung einer insel- oder kugelartigen Verfassung der Kulturen – mit sich fort. ... [Dieses] schafft durch seinen Primärzug den separatistischen Charakter der Kulturen – das Sekundärproblem der schwierigen Koexistenz und strukturellen

---

<sup>279</sup> Welsch, Wolfgang: Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: *Information Philosophie* (1992), Nr. 2: 5-20: 5; nach Ansicht des Autors ist „das klassische Kulturmodell ... – drastisch formuliert – seiner Struktur nach *kultur-rassistisch*.“ (8), und er ersetzt es durch ein Modell der Transkulturalität, denn „Heute werden für jede Kultur tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten. Das geschieht im Gefolge sowohl von Immigrationsprozessen wie von technologischen Entwicklungen.“ (11).

*Kommunikationsunfähigkeit dieser Kulturen. Daher wird dieses Problem auf der Basis dieses Konzepts nicht gelöst werden können.*<sup>280</sup>

Nach Welschs Ansicht sind jedoch „unsere Kulturen“ heute „weitgehend durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet“.<sup>281</sup> Dem ist gewiss zuzustimmen, allerdings nicht nur für „unsere Kulturen“ (die ja gemäß der Verwendung des Plurals auch von Welsch offensichtlich noch irgendwie trennbar gedacht werden). Offen ist, was für Wirkungen auf die Philosophie solche „Durchdringungen“ haben und wie unter diesen Bedingungen in philosophischen Sachfragen weiterzukommen ist.

Als weitere Argumente gegen eine interkulturelle Philosophie finden sich in der Literatur etwa die folgenden:

2) *Zentrismus-Argument* (Borniertheits-Argument): Philosophie ist nur in Europa entstanden und hat sich nur im Westen entwickelt.

3) *Argument der fehlenden Information*: Über außereuropäische Philosophie ist wenig bekannt, die Informationen darüber sind lediglich Spezialdisziplinen zugänglich.

Gegen die beiden letztgenannten Argumente bzw. Vorurteile haben wir bereits oben argumentiert und sie scheinen auch im Licht der Ausführungen in Kapitel 2 überholt.<sup>282</sup>

4) *Argument des fehlenden Mangels* (Argument der Selbstgenügsamkeit): Es scheint keine Dringlichkeit nach einer Öffnung für außereuropäische Kulturtraditionen zu bestehen, m.a.W. es „scheint also kein Mangel in der europäisch-amerikanischen philosophischen oder wissenschaftlichen Tradition in der Weise zu bestehen, dass wir hoffen könnten, ihn durch das Lernen von anderen Kulturen beheben zu können.“<sup>283</sup>

5) *Argument der fehlenden Kreativität* der nichtwestlichen Philosophien: In den nichtwestlichen Philosophie gebe es gegenwärtig (seit etwa 1800) nichts wesentlich Neues.

---

<sup>280</sup> Welsch, Wolfgang: Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Cesana, Andreas (Hg.): Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Gutenberg Universität. 1999, S. 50

<sup>281</sup> ebd., S. 51

<sup>282</sup> Vgl. Wimmer, Franz M.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien 1990: 18f; vgl. auch Wimmer, Franz M.: Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen. Bremen. 1997: 86-87; Wimmer, Franz M.: Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiegeschichte. Ein Nachwort. In: Wimmer, Franz M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988: 145-161: 145.

<sup>283</sup> Vgl. Wimmer, Franz M.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien 1990: 75.

Diesen beiden Argumenten könnte mit Erfüllung des Desiderats aus These 1 entgegengetreten werden. Sie besagt: „Okzidentale Philosophie ist (auch) eine Regionalphilosophie (ebenso wie diejenige anderer Regionen).“ Wenn es sich bei der okzidentalen Philosophie tatsächlich nur um eine regionale, wenngleich um eine hochdifferenzierte Spielform von Philosophie überhaupt handelt, so wäre jedes Argument, das sich ausschließlich auf Autoritäten dieser Tradition beruft, selbst „ethnophilosophisch“ und könnte insofern keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Intelligibilität erheben. In jeder Sachfrage der Philosophie sind unter dieser Annahme möglichst differente philosophische Denkformen und Begriffsfelder aufzusuchen und aneinander zu messen. Es ist daher zu Recht von einem „Antizentrismus der Interkulturellen Philosophie“ gesprochen worden, wobei aber nicht zu vergessen ist, dass jeder interkulturelle Dialog notwendig vom Eigenen ausgehen muss.

6) *Argument der fehlenden theoretischen Fundierung*: Es gibt keine klare Definitionen der Begriffe (und Probleme), die im Rahmen der interkulturellen Philosophie diskutiert werden bzw. es gibt keinen Konsens über die Stellung der interkulturellen Philosophie im Rahmen der Philosophie.

Diesem Argument könnte mit Erfüllung des Desiderats aus These 2 entgegengetreten werden: Jeder Zugang zu philosophischen Fragen, welcher Orientierung auch immer, muss seinen Gegenstand definieren, mithin von nicht-philosophischen Gegenständen abgrenzen. Es liegt auf der Hand, dass das bloße Faktum der Namensverwendung „Philosophie“ dafür nicht ausreicht. Weder ist es so, dass im akademischen Diskurs bereits alles unter diesem Namen subsumiert ist, was rechtens dazugehört – dies hat die Diskussion um „afrikanische Philosophie“ deutlich gemacht. Noch aber kann ein inflationärer Gebrauch des Namens, wie ihn der Büchermarkt spiegelt, ohne Orientierungsverlust übernommen werden. Vielmehr wird interkulturell orientiertes Philosophieren einen Philosophiebegriff zu entwickeln haben, der sowohl inhaltliche als auch formale Bestimmungen enthält. Beim gegenwärtigen Stand der Diskussion ist dies ein, allerdings dringliches, Desiderat.

Weiters könnte argumentiert werden, dass die interkulturelle Philosophie ein neues Gebiet ist, das erst der Klärung bedarf.<sup>284</sup> Wollte jemand vollständigen Konsens unter allen gegenwärtig irgendwo auf der Welt Philosophierenden über irgendeinen Bereich des Philosophischen –und sei es die Logik – als Vorbedingung für dessen Betreiben verlangen, so würde sich die Sache bald von selbst erledigen.

7) *Argument der sprachlichen Barriere*: Es gibt (unüberwindliche) sprachliche Barrieren bei der Beschäftigung mit nichtwestlicher Philosophie.

Diesem Argument, das gewöhnlich mit dem Hinweis auf *fehlende Information* einhergeht, könnte entgegengehalten werden, dass Übersetzungen entsprechender Güte (aus dem Sanskrit oder dem Chinesischen) zumindest für eine erste Beschäftigung mit nichtwestlicher Philosophie völlig ausreichen würden.<sup>285</sup>

8) *Argument fehlender SuperphilosophInnen*: Es würde SuperphilosophInnen erfordern, die neben den eigenen philosophischen Traditionen auch die relevanten Traditionen anderer Kulturen beherrschen könnten.

Diesem Argument könnte entgegengehalten werden, dass dieses Problem durchaus auf ein bewältigbares Maß reduziert werden könnte, wenn man die Erfüllung des Desiderats aus These 3 voraussetzt, dass nämlich neue Quellen erschlossen, neue Traditionen systematisch interpretiert und neue Textsorten einbezogen werden. Die jenseits und über jeder Kultur stehenden „SuperphilosophInnen“ gibt es zwar nicht, es gibt aber die Gemeinschaft der Forschenden, und diese kann sich in annähernd polylogischen Verfahren qualitativ erweitern.

9) *Argument der gelungenen Durchsetzung*: Es ist kein besonderes philosophisches Problem, wenn sich eine Theorie bzw. ein Paradigma (das westliche) durchsetzt und damit andere Theorien oder Paradigmen verdrängt.

---

<sup>284</sup> Nebenbemerkung: wenn man z.B. Definitionen von ‚Metaphysik‘ in verschiedenen philosophischen Lexika vergleicht, ist man angesichts der dabei zutage tretenden Unübersichtlichkeit geneigt, sich ins Mittelalter zurückzusehen, wo die Welt der Kodizes nur anhand eines kundigen Führers betreten wurde.

<sup>285</sup> Nebenbemerkung: wer kann heute noch die europäischen antiken PhilosophInnen im Original (Griechisch) bzw. die europäischen mittelalterlichen und neuzeitlichen PhilosophInnen im Original (Latein) lesen?

Diesem Argument könnte entgegengehalten werden, dass die Vielfalt der verschiedenen philosophischen Traditionen evtl. im Rahmen der ‚rivalisierenden koexistierenden Paradigmen‘ adäquat diskutiert werden könnte.<sup>286</sup>

#### 5.4 Argumente für interkulturelle Philosophie

Diejenigen Argumente, die oben für komparative Philosophie angeführt wurden, sprechen auch für eine interkulturelle Orientierung in der Philosophie. Weiters finden sich in der Literatur etwa die folgenden:<sup>287</sup>

1) *Argument des Provinzialismus*: „Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden ...“<sup>288</sup>

2) *Argument der Humanität*: Wenn eine eurozentrierte Sichtweise der Philosophie(historie) „den Blick auf das Fremde verengt oder dieses nur als defiziente Form wahrnimmt, so ist sie der weiteren Entwicklung der Humanität hinderlich.“<sup>289</sup>

3) *Argument der gelungenen Kulturrezeption*: Durch gelungene Kulturrezeptionen findet eine echte Weiterentwicklung und Stärkung der rezipierenden Kultur statt.<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> Vgl. Schurz, Gerhard: Koexistenzweisen rivalisierender Paradigmen. Eine begriffsklärende und problemtypologisierende Studie. In: Schurz, Gerhard / Weingartner, Paul (Hg.): Koexistenz rivalisierender Paradigmen. Opladen 1998: 1-51: „Was man immer wieder feststellt, ist eine lang anhaltende *Koexistenz* von Paradigmen über ein- und denselben Gegenstandsbereich, in ein und demselben Fachgebiet. Insofern diese Paradigmen sozusagen gemeinsame „Ziele“ mit verschiedenen „Mitteln“ verfolgen, sprechen wir hier von *rivalisierenden* Paradigmen. Dieser Begriff schließt keineswegs die Möglichkeit der *Kooperation* zwischen solcherart rivalisierenden Paradigmen aus.“ (4).

<sup>287</sup> Die meisten, wenn nicht sogar alle, Argumente für eine (entsprechend moderne) komparative Philosophie können nach unserer Ansicht ebenfalls übernommen werden; man könnte es allerdings schlechterdings unerträglich finden, wenn die Beschäftigung mit nichtwestlicher Philosophie immer noch einer Rechtfertigung bedarf.

<sup>288</sup> Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Wien 1973: 208; zitiert nach Mall, Ram A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995: 80, 84.

<sup>289</sup> Wimmer, Franz M.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien 1990: 25.

<sup>290</sup> Wimmer, Franz M.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien 1990: 56; Wimmer belegt dies an vier Beispielen gelungener Kulturrezeptionen der Geschichte: die Rezeption der Antike durch die Araber; die Rezeption der Antike durch das europäische Mittelalter (Renaissance); die Rezeption der europäischen neuzeitlichen Wissenschaft und Technik durch Japan; die Rezeption der europäischen neuzeitlichen Wissenschaft und Technik durch China; wichtig für eine gelungene Kulturrezeption sind das Anerkennen des Wertvollen des Anderen (das Anerkennen eines Mangels der eigenen Kultur) und die Bewahrung der eigenen Identität; vgl. auch Wimmer, Franz M.: Zur Aufgabe des Kulturvergleichs in der Philosophiehistorie. Ein Nachwort. In: Wimmer, Franz M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988: 150-156; zur „Frage nach den Grenzen der Integrität kultureller Identität“ vgl. etwa Paul, Gregor: Kulturelle Identität: ein gefährliches Phänomen? – Eine kritische Begriffsanalyse. In: Ogawa, Tadashi (Hg.): Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan. Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg. München 1998: 113-138.

## 5.5 Vertreter der interkulturellen Philosophie

Einige wichtige Vertreter der interkulturellen Philosophie sind die folgenden

*Raúl Fornet-Betancourt* setzt sich in seinem Buch *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (1997) und zahlreichen Aufsätzen für die Einbeziehung Lateinamerikas in die interkulturelle philosophische Diskussion ein. Herausgeber der folgenden zwei Kongreßdokumentationen: *Kulturen der Philosophie* (1996) und *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie* (1998).

*Elmar Holenstein* lehrt Philosophie an der ETH Zürich. Er ist durch phänomenologische, semiotische und kulturphilosophische Arbeiten hervorgetreten, von denen genannt seien: *Phänomenologie der Assoziation* (1972); *Von der Hintergebarkeit der Sprache* (1980); *Sprachliche Universalien* (1985); *Menschliches Selbstverständnis* (1985) (Hg.): *Roman Jakobson: Semiotik* (1992) und *Kulturphilosophische Perspektiven* (1998) neben zahlreichen Aufsätzen. Derzeit arbeitet er an einem historischen *Atlas der Philosophien*.

*Heinz Kimmerle* lehrt in Rotterdam und setzt sich in seinen Büchern *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff* (1991) und *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie, zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte* (1994) und zahlreichen Aufsätzen für die Einbeziehung Afrikas in die interkulturelle philosophische Diskussion ein. Zusammen mit Ram Adhar Mall Herausgeber der Reihe *Studien zur interkulturellen Philosophie* (= *Studies in intercultural philosophy*; Amsterdam 1993-, bisher 10 Bde.).<sup>291</sup>

*Ram Adhar Mall* lehrt in Bremen und München und vertritt in seinen Büchern *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa* (gemeinsam mit Heinz Hülsmann, 1989) und *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (1995) und zahlreichen Aufsätzen eine interkulturelle Hermeneutik. Mitbegründer der *GIP (Gesellschaft für interkulturelle Philosophie)*. Zusammen mit Heinz Kimmerle Herausgeber der Reihe *Studien zur*

---

<sup>291</sup> Zu Kimmerle vgl. Hoogland, Jan: Die Ansprüche einer interkulturellen Philosophie. In: Kimmerle, Heinz (Hg.): *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam 1996: 57-75, wo der Autor die Philosophie Kimmerles in vier Thesen rekonstruiert.



*interkulturellen Philosophie* (= *Studies in intercultural philosophy*; Amsterdam 1993-, bisher 10 Bde.).<sup>292</sup>

*Raimon Panikkar* lebt nach seiner Emeritierung als Professor für Religionswissenschaft an der Universität Berkeley in Spanien. Von seinen Büchern seien genannt: *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies* (1980); *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype* (1982); *A Dwelling Place for Wisdom* (1993); *Invisible Harmony: Essays on Contemplation and Responsibility* (1995) und *La experiencia filosófica de la India* (1998).<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> Zu Mall vgl. die für Herbst 2000 angekündigte Debatte über seinen Ansatz (Kritik und Er widerungen) in der Zeitschrift „Ethik und Sozialwissenschaften“.

<sup>293</sup> Zu Panikkar vgl. Prabhu, J. (Hg.): *The Intercultural Challenge of R. Panikkar*. Maryknoll 1996

## 6. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

In programmatischer Weise hat die Redaktion von „polylog. Zeitschrift für interkulturelle Philosophie“ in ihrer ersten Nummer (H.1, 1998) vier unterschiedliche Auffassungen – in Beiträgen von R. Fornet-Betancout, R. A. Mall, R. Panikkar und von mir – darüber veröffentlicht, was dieses Projekt denn eigentlich sei. In diesen Beiträgen werden die meisten Themen und Thesen artikuliert, die in der bisherigen Debatte um die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines interkulturell orientierten Philosophierens aufgeworfen wurden.

Ein erster auffallender Punkt ist die Abgrenzung von „komparatistischen“ Ansätzen. Auffallend, weil nicht ohne weiteres erwartbar. „Mehr als bloße Komparatistik“ sei gefordert, wie es immer wieder heißt. Unter einer „bloßen Komparatistik“ wird dabei etwas sehr Traditionelles verstanden, das die Wissenschaften von „fremden Kulturen“ zu hoher Perfektion entwickelt haben: vergleichende Interpretation. Was dieses „Mehr“ beinhalten soll, wird jedoch unterschiedlich gesehen: eine „offene Hermeneutik“ (Mall, Panikkar) wird verlangt; ein emanzipatorisches Denken, das die eigenständigen Beiträge der verschiedenen Regionen neu bewertet und damit auch politisch-emanzipatorisch wirkt (Fornet-Betancourt); eine neue Perspektive in der allgemeinen Geschichtsschreibung der Philosophie (Panikkar, Wimmer); und schließlich neue Verfahren der philosophischen Theoriebildung und Argumentation mit dem Ziel einer „gegenseitigen Aufklärung“, die unter dem Namen von „Polylogen“ angeführt werden (Wimmer).

Zweitens fällt die sehr unterschiedliche Einschätzung der Rolle des religiösen und theologischen Denkens sofort auf. Spricht R. Panikkar davon, „die Philosophie“ sei nichts weiter als eine „Begleiterin auf dem Weg“ und dieser „Weg ist das, was in vielen Kulturen Religion genannt wird“, so lässt dies an die alte Metapher von der „ancilla theologiae“ denken. Tatsächlich kommt vielen, wenn von „Interkulturalität“ die Rede ist, zu allererst so etwas wie „Religion“ in den Sinn. Dies ist nach meiner Meinung nicht wirklich verwunderlich, aber höchst irreführend. Wenig verwunderlich ist dies, wenn man sieht, wie selbstverständlich etwa von einem Dialog „mit anderen Kulturen“ gesprochen wird (beispielsweise im „Katechismus der katholischen Kirche“), wenn doch nichts anderes als ein Dialog mit anderen *Religionen* gemeint ist. Irreführend ist aber nach meiner Auffassung eine solche Überbetonung des Religiösen als Unterscheidungsmerkmal von „Kulturen“ – und dementsprechend als

vorrangiger Gegenstand interkultureller Reflexion – allemal, denn sie verstellt den Blick auf die vielfältigen anderen Bereiche des Lebens, die in der Entwicklung philosophischer Reflexion bedeutsam sind: der Techniken und Wissenschaften, der sozialen Organisationsformen und der Künste.

Ein dritter wichtiger Punkt, worin sich Unterschiede zeigen, liegt im Umfang und Inhalt des Philosophiebegriffs. Zuweilen wird dieser Ausdruck so weit verwendet, dass sich schwer vorstellen lässt, welche Formen des Denkens nicht damit bezeichnet werden könnten. Das betrifft natürlich auch andere Ausdrücke. Es ist beispielsweise davon die Rede, dass es „keine menschliche Kultur ... ohne die reflexive Praxis der Vernunft“ (Fornet-Betancourt) gebe. Das kann und wird mit Fug bezweifelt werden. Es macht allerdings das gemeinsame Anliegen der Vertreter einer interkulturellen Orientierung in der Philosophie aus, dass sie gegen einen allzu engen, insbesondere gegen einen europazentrischen Philosophiebegriff angehen. Wenn sie dann aber bestimmen sollen, was denn noch und was nicht mehr zur Philosophie zu rechnen sei, sind sie uneins.

Ich habe diese strittigen Punkte genannt, weil sie einerseits unübersehbar sind und andererseits deutlich machen, dass das Anliegen einer interkulturell orientierten Philosophie mit den Lebensbedingungen der heutigen Menschheit gegeben ist. Es spricht keineswegs gegen dieses Unternehmen, dass die darin leitenden Vorstellungen und Begriffe nicht von Anfang an klar und konsensuell sind. Es verhält sich ein wenig so wie mit Gärtnern, die eine neue Art von Garten anlegen wollen und zunächst einmal behaupten, sie gingen davon aus, dass es in Wirklichkeit kein Unkraut gebe, dass gewöhnlich viel zu viel gejätet und vorneweg geordnet würde, ohne den Pflanzen ihren natürlichen Weg zu lassen. Sobald es in einem solchen Garten dann zu wachsen beginnt, wird sich herausstellen, dass die Unterscheidung zwischen Kraut und Unkraut sehr wohl wieder getroffen und streng angewandt wird. Es ist – vielleicht – eine etwas andere Grenze festgelegt worden, aber Grenzenlosigkeit wird es höchstens als rhetorische Übertreibung geben. Darum ist es sinnvoll, hinzusehen, was diese Gärtner tun. Es reicht nicht aus, zu hören, was sie sagen.

Eine der zutreffendsten Formulierungen für das Programm eines interkulturell orientierten Philosophierens ist wohl die, dass es darauf ankomme, die „Stimmen der anderen“ zu Gehör zu bringen. Dies drückt sich darin aus, dass in Konferenzen, Publikationen, Studiengängen

bewusst versucht wird, dem gewöhnlichen Übergewicht der akademisch-ökonomischen Zentren gegenzusteuern. Vielfalt der Sichtweisen, auch Vielfältigkeit der Ausdrucksformen werden angestrebt.

Doch ist es selbstverständlich, dass auch damit keine grenzenlose Offenheit gegeben ist. Die allermeisten Diskussionen unter dem Titel „interkulturelle Philosophie“ finden nach wie vor im akademischen Rahmen und gemäß den in diesem Rahmen geltenden Verhaltensregeln statt. Auch werden sie in den hauptsächlich europäischen Wissenschaftssprachen geführt. Sie schließen damit schon rein von der Organisation der Diskussion her eine große Menge von möglicherweise kompetenten DenkerInnen der nicht-okzidentalen Traditionen aus. Die angestrebte Öffnung der Diskussion in Richtung auf eine Gleichrangigkeit von mehreren oder vielen kulturell geprägten Philosophietraditionen ergibt an sich weder thematische Schwerpunkte noch eine bestimmte Art methodischen Vorgehens. Doch können wir kurz zwei Fragen stellen: Worüber reflektieren die „interkulturellen Philosophen“ gewöhnlich? Gibt es *neue Themen*, die hier auftauchen? Und: Gibt es *neue Methoden* (z. B. der Argumentation), die unter ihnen als angemessener gelten als diejenigen der kritisierten eurozentrischen Tradition?

Ich kann beide Fragen hier nur cursorisch und unsystematisch beantworten. Zur ersten Frage muss ich betonen, dass es selbstverständlich *neue Quellen* gibt, die hier einbezogen werden. Es ist bereits eine Veränderung der akademischen Praxis, wenn Logik-Texte japanischer Buddhisten (wie von Gregor Paul) oder Rechtsvorstellungen in einer Bantu-Tradition (wie von Kwasi Wiredu und anderen) überhaupt in systematischen Zusammenhängen von PhilosophInnen interpretiert werden. Es war allzulange selbstverständliche Voraussetzung, dass das eine seinen Ort in der Kulturgeschichte Japans, das andere in derjenigen Afrikas habe, dass die dafür zuständigen und einschlägigen Disziplinen daher die Japanologie und die Afrikanistik, nicht aber die Philosophie seien. Es ist insgesamt immer noch so, mit wenigen Ausnahmen: wer Philosophie studiert oder lehrt, kann dies in der Regel tun, ohne sich jemals mit der Frage auseinander zu setzen, was denn chinesische, indische, afrikanische oder lateinamerikanische PhilosophInnen zu einer bestimmten Sachfrage beizutragen hätten. Dass neue Quellen als ernstzunehmend vorgestellt und bearbeitet werden, ist dem gegenüber bereits ein wichtiger Schritt.

Meine erste Frage vorhin lautete aber: gibt es neue Themen? Untersucht man, was für Fragestellungen hier vorherrschen, so ist die Innovation anscheinend bislang nicht besonders groß. Mir zumindest ist in der einschlägigen Literatur und bei den einschlägigen Konferenzen noch kein *Thema* begegnet, das nicht auch in der okzidentalen Tradition des Philosophierens irgendwann präsent gewesen wäre. Das stimmt natürlich nicht für die Details. Es macht sehr wohl einen Unterschied, es führt auch zu neuen Thesen und vielleicht zu neuen Einsichten, wenn die Gesichtspunkte, die Begriffe und Thesen sehr unterschiedlicher Traditionen miteinander ins Gespräch gebracht werden. Aber das ändert nichts daran, dass die Themen dieselben sind, wie sie eben auch sonst unter PhilosophInnen verhandelt werden: Fragen nach Wahrheitskriterien, nach Voraussetzungen von Logik, nach ethisch-moralischen Normen, nach einer Theorie des Ästhetischen usw.

Ob es neue *Methoden* gibt oder doch geben sollte, ist die zweite Frage. Methoden bestimmen sich nach einem Ziel und den erkennbaren Wegen zu ihm. Das fragliche Ziel ist Philosophie, aber was sollen wir darunter verstehen? Philosophie bezeichnet ein Projekt, das sowohl durch inhaltliche als auch durch formale oder methodologische Vorgaben gekennzeichnet ist.

Inhaltlich handelt es sich beim Philosophieren nach meiner Auffassung stets um die Bemühung, einen oder mehrere von drei Problembereichen zu klären: die Frage nach der Grundstruktur von Wirklichkeit (in der Ontologie, auch der philosophischen Anthropologie); die Frage nach der Erkennbarkeit der Wirklichkeit (in der Erkenntnistheorie und auch der Logik); und schließlich die Frage nach der Begründbarkeit normativer Sätze (in der Ethik und Ästhetik). Dies sind die Kernbereiche dessen, was in der okzidentalen Tradition „Philosophie“ genannt wird, und davon gehe ich aus. Spezielle Disziplinen – wie zum Beispiel Kulturphilosophie, Sprachphilosophie, Rechtsphilosophie usw. – befassen sich jeweils mit Teilaspekten dieser Grundbereiche. Es reicht jedoch nicht aus, den Begriff der Philosophie lediglich inhaltlich abzugrenzen, denn einerseits behandeln auch andere Wissenschaften Fragen, welche diese Bereiche betreffen (die Physik erforscht die Grundstruktur der materiellen Wirklichkeit usw.), und andererseits ist nicht jedes beliebige Sprechen (über die genannten oder irgendwelche anderen Bereiche) als „Philosophie“ zu bezeichnen, wenn der Ausdruck überhaupt etwas Sinnvolles bedeuten soll. Das Ziel, zu dem die gesuchte Methode führen soll, hat daher auch formal bestimmbare Merkmale:

Erstens soll sich die Klärung der angeführten Bereiche auf nichts anderes als die Vernunft – also nicht auf autoritative Tradition, auch nicht auf übermenschliche Offenbarung – stützen. Dies unterscheidet Philosophieren von religiöser Rede oder von Theologie.

Zweitens soll sie ihre Begriffe definieren und explizit machen. Darin unterscheidet Philosophie sich von jeglicher Form der Kunst.

Und drittens soll sie in einer solchen Weise vor sich gehen, dass jede These einer intersubjektiven Prüfung ausgesetzt werden kann. Wie immer die Thesen zustandekommen, sie dürfen keinen Anspruch auf bloßen Glauben erheben.

Zu den Methoden des Philosophierens, wie immer diese sonst bestimmt werden, gehört jedenfalls die Klärung von Begriffen, die Entwicklung einer angemessenen Terminologie und die Untersuchung von stillschweigenden oder auch expliziten Voraussetzungen von Urteilen. In dieser Hinsicht bringt interkulturell orientiertes Philosophieren insofern eine deutliche Erweiterung des Reflexionshorizonts, als Begrifflichkeiten aus anderen als den europäischen Traditionen in die Debatte eingebracht werden. Es ist auch deutlich, dass die Auseinandersetzung mit außereuropäischen Denktraditionen unvermerkte Vorannahmen okzidentaler Philosophie bemerkbar machen kann.

Die Frage nach der Methode geht jedoch noch einen Schritt weiter. Fraglich ist ja, mit welchen Verfahren der Argumentation dann philosophiert werden kann, wenn nicht von vornherein feststeht, welche Ausdrucksmittel überhaupt als angemessen zu betrachten sind (und mit dieser Frage hat sich sowohl die griechisch-antike Rhetorik-Diskussion befasst, als auch sehr explizit mehrere indische „Schulen“, am deutlichsten Jainismus und Nyaya). Dies ist zwar kein neuartiger Sachverhalt – es gibt in der Philosophie so gut wie in anderen Disziplinen unterschiedliche Stile, die ein gegenseitiges Verstehen oder auch nur Ernstnehmen erschweren können, die aber unvermeidbar sind –, jedoch verschärft sich die Sache, wenn Angehörige mehrerer Kulturen miteinander zu argumentieren beginnen. Dies ist nicht auf die Frage der gemeinsamen Sprache bezogen: eine solche ist unabdingbar und es muss nicht unbedingt ein Nachteil für die Klarheit des Ausdrucks sein, wenn sie nicht die Muttersprache ist. Soll aber beispielsweise die Rezitation eines Liedes aus Afrika ebenso als Bestandteil einer philosophischen Argumentation gelten wie die Interpretation der These eines Klassikers der okzidentalen Tradition? Selbst wenn innerhalb der Gegenwartsphilosophie – etwa im Bereich

der Beispiele, die von PhilosophInnen der Analytischen Philosophie gerne angeführt werden – die Grenze der als zulässig erachteten Quellen manchmal ziemlich weit gezogen wird, dürfte es doch Widerstände hervorrufen, wenn jemand ein afrikanisches Lied im Rahmen seines Arguments singt und vielleicht auch noch darauf besteht, es müsse, um den Sinn auszudrücken, dazu getanzt werden. Es wäre damit allerdings nicht gemeint, dass die AdressatInnen dieses Liedes oder Tanzes, also die prospektiven Verstehenden oder Interpretierenden ebenfalls singen oder tanzen müssten.

Dies ist ein konstruiertes Beispiel. Doch werden Philosophierende welcher Tradition auch immer, wenn sie die Vielheit des kulturellen Ausdrucks ernst nehmen, Argumentationsformen begegnen, die ihnen fremd und vielleicht auch unpassend erscheinen. Darin liegt eine Herausforderung. Sie besteht darin, dass Wege gefunden werden müssen, in Argumentationen Formen zu finden, die offener gegenüber neuen Ausdrucksweisen sein müssen als die gewohnten, die aber doch zu inhaltlichen Ergebnissen führen sollen. Ein Beispiel, in dem diese Zielsetzung experimentell verfolgt wurde, stellen die Experimente mit dem sogenannten „Renko“ dar, wie sie ein Arbeitskreis der WiGiP durchgeführt hat. Die Idee geht zurück auf eine japanische Tradition innerhalb der Dichtkunst, das „renga“ oder „Kettengedicht“. Mit dem Neologismus „Renko“ sollte ein „Kettendenken“ bezeichnet werden. Beim „renga“ handelt es sich um eine Literaturform, die etwa gleichzeitig mit der Teezeremonie entstanden ist, also in der Zeit der japanischen Bürgerkriege zu Ende des 16. Jahrhunderts. Bei dieser Form des Dichtens ging es darum, dass eine unbestimmte Anzahl von Menschen – es können bis zu hundert sein – zusammen ein Gedicht hervorbringen, wobei jeder auf den Text seines Vorgängers reagiert, diesen weiterführt, dabei aber etwas Anderes, Neues einbringt. Sowohl die Themen, wie auch Rhythmus und Reim können in diesem Prozess wechseln. Das Ergebnis ist nicht das Werk irgendeines der Teilnehmer, sondern aller zusammen. Die Abfolge und die Art der Variation geschieht weder regellos, noch auch nach einem starren Schema. In der Reihenfolge der Teile liegt keine Rangfolge. Der Sinn des Unternehmens liegt darin, als Gruppe etwas zu tun, wobei Rangunterschiede oder Spannungen und Feindschaften zwischen den Teilnehmern ausgeschaltet sind.

Einige Elemente dieser Kunstform wurden in den Renko-Experimenten der WiGiP beibehalten: die Angabe eines Themas, die extreme Kurzform der einzelnen Beiträge, das Bestreben nach

einer Verknüpfung zum vorangehenden Beitrag ohne direkten Bezug. Elemente ästhetisch-formaler Natur wurden außer acht gelassen. Auf einen Punkt konnte sich die Gruppe, deren Zusammensetzung meist sowohl in Hinsicht auf die kulturelle Herkunft wie hinsichtlich disziplinärer Vorbildung ziemlich heterogen war, erst nach langen Debatten einigen:

Widerspruch oder Kritik irgendeines anderen Beitrags sollte vermieden werden. Leichter einigte man sich darauf, dass keine Nennung von Autoritäten und keine Zitate vorkommen sollten – allerdings war es gelegentlich zweifelhaft, ob jemand zitiert hatte oder nicht. Das Experiment wurde zu verschiedenen Fragestellungen der Anthropologie, der Erkenntnistheorie und der Ethik durchgeführt. Abgesehen davon jedoch, dass die Auffassungen darüber, was eigentlich erreicht werden sollte, doch so unterschiedlich waren, dass dies schließlich zum Abbruch des Experiments führte, stellte sich heraus, dass bei eher „theoretischen“ oder „ästhetischen“ Fragestellungen leichter etwas zu erreichen war, was in den anschließenden Interpretationsgesprächen als weiterführend empfunden wurde, als dies bei Fragen der Fall war, die normativ-praktische Konflikte zwischen differenten kulturellen Traditionen betrafen.

Vergleichbare Experimente, die der Suche nach neuen und angemessenen Methoden zur Überwindung von kulturell bedingten Argumentationsschranken in der Philosophie dienen, scheinen insgesamt sehr selten zu sein. In der Regel werden unter dem Titel einer interkulturellen Philosophie lediglich gewohnte akademische Formen – der Vortrag mit oder ohne Diskussion, die Abhandlung, Zitat und Interpretation der respektiven Klassiker usf. – auf ungewohnte oder bislang unbeachtete Quellen (meist wieder Texte) angewandt. Die Suche nach angemesseneren, neuen und doch konsensfähigen Methoden des Philosophierens in dieser Perspektive scheint eine Aufgabe für die Zukunft zu sein.



Abschließend sei noch auf einige Texte hingewiesen, die das Projekt des interkulturell orientierten Philosophierens im Überblick darstellen:

Estermann, Josef: Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1997, Nr. 53, S. 285-298

Fornet-Betancourt, Raúl: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität. Frankfurt/M.: IKO-Verlag 1997

--: Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1998, H.1. S. 38-53

Mall, Ram Adhar: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1998, H.1. S. 54-69

--: Interkulturelle Philosophie und die Diskussion um die Menschenrechte. In: Andreas Cesana (Hg.): Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Universität 1999, S. 119-144

Panikkar, Raimon: Religion, Philosophie und Kultur. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1998, H.1. S. 13-37

Paul, Gregor: Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum. Erscheint in: Cesana, Andreas (Hg.): Jahrbuch interkultureller Germanistik. Mainz: Universität 2000 (im Druck)

Senghaas, Dieter: Interkulturelle Philosophie in der Welt von heute. In: Notker Schneider et al. (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Philosophy from an Intercultural Perspective. Amsterdam: Rodopi 1997, S. 251-262

Stenger, Georg: Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht. In: Philosophisches Jahrbuch. 1996. Jg. 103, Nr. 1/2, S. 90-103; 323-338.

Wimmer, Franz Martin: Sich selbst genug? Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie. In: Der blaue Reiter (Stuttgart) 1996, Nr. 4, S. 97-101

--: Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1998, H.1. S. 5-12

--: Philosophie im Vergleich der Kulturen. In: Lars Lambrecht (Hg.): Kulturen – Kontraste (=DIALEKTIK. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften), 1999, H.2, S. 11-22

--: Interkulturelle Philosophie. Ein Bericht. In: Information Philosophie, H.1, 2000, S. 32-39

Mehrere wissenschaftliche Gesellschaften haben seit etwas mehr als einem halben Jahrzehnt Aktivitäten in Richtung auf eine Neuorientierung des Philosophierens zur „Interkulturalität“ entfaltet. Ich beschränke mich hier auf die beiden im deutschen Sprachraum tätigen. Die „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP) e. V.“ mit dem Sitz in Köln wurde von dem Kreis um Ram Adhar Mall 1992 begründet. Die Tätigkeit der GIP besteht bislang vor allem in der Organisation von Kongressen und der Herausgabe einer Buchreihe. 1993 erschien der erste Band von mittlerweile zehn Bänden der „Studien zur Interkulturellen Philosophie“ bei Rodopi in Amsterdam. In Wien gibt es seit 1994 die „Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (WiGiP)“, die neben lokalen Aktivitäten (verschiedene experimentelle Arbeitskreise und Projekte) eine Halbjahreszeitschrift herausbringt: „polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“ (1. Jahrgang 1998). Informationen zu beiden Gesellschaften bieten folgende Webseiten im Internet:

GIP: <http://members.aol.com/GIPev/welcome.html>

WiGiP: <http://www.univie.ac.at/WIGIP>

In Kürze (Herbst 2000) wird das mehrsprachige Internet-Projekt „polylog. Forum für interkulturelle Philosophie“ ins Netz gehen.