

Annäherung an Bedingungen interkultureller Philosophie

Seminararbeit zum SE „interkulturelle Philosophie“ SS2002
bei Prof. Franz Martin Wimmer
von Daniel Jarosch

Geburtsdatum 11.6.74
Matrikelnummer 9217362
Studienkennzahl 307/296

Inhalt:

Einleitung	Seite 3
zum Begriff „Kultur“	Seite 4
zum Begriff „Philosophie“	Seite 5
zu „inter“ oder „trans“	Seite 9
zu Ram Adhar Mall	Seite 9
zu Franz Martin Wimmer	Seite 11
zu Heinz Kimmerle	Seite 13
zum Verhältnis von Verständigung, Verstehen und Anerkennung	Seite 14
Bibliographie	Seite 16

Einleitung

Ich möchte mit einem Zitat von Aristoteles beginnen, um gewissermaßen den perspektivischen Standpunkt zu illustrieren, von dem aus einer schreibt, der als ein Ahnherr sogenannter „westlicher“ Philosophie und Wissenschaft gilt, andererseits erst im Mittelalter über die Vermittlung arabischer Gelehrter die Bühne christlich-europäischen Denkens betritt:

An das Reich der Luft grenzt die Feste der Erde und des Meeres, die in Fülle Pflanzen und Tiere hervorbringt, Quellen und Ströme, die teils in Windungen über die Erde ziehen, teils sich ins Meer ergießen. Sie prangt im bunten Schmuck von tausenderlei Grün, hohen Bergen, dichten Wäldern und von Städten, die sich das kluge Wesen, der Mensch, erbaut hat; auch sind Inseln in der Salzflut und Festländer. Nun scheidet man allgemein die bewohnte Erde in Inseln und Festländer, ohne zu wissen, dass sie selbst insgesamt eine Insel ist, um die das sogenannte Atlantische Meer fließt. Wahrscheinlich liegen ihr aber in der Ferne, jenseits des Ozeans, noch viele andere gegenüber, teils größer als sie, teils kleiner, alle jedoch, außer unserer Landfeste, für uns unsichtbar. Im Verhältnis nämlich wie unsere Inseln zu den Meeren hier stehen, steht unser Erdteil zum Atlantischen Ozean und stehen viele weitere Kontinente zum ganzen Weltmeer. Auch sie sind ja nur eine Art großer Inseln, umflutet von riesigen Meeren. Die gesamte Wassermenge auf der Erdoberfläche lässt als klippenartige Bodenerhebungen die sogenannten bewohnten Erdteile herausragen und schließt sich wohl gleich an das Luftelement an. Dann erst folgt in den Tiefen, in der eigentlichen Mitte des Weltalls, fest und geballt die Erdmasse, die unbewegt und unerschütterlich ist. Und diesen Punkt im Weltall nennen wir ganz unten. [Aristoteles, *Über die Welt*, S6f.]

Die Frage was interkulturelle Philosophie ist oder sein könnte scheint nicht gerade leicht zu beantworten. Bei der Lektüre von konzeptionellen Entwürfen verschiedener interkulturelle Philosophie betreibender Autoren, fällt auf, dass die Angelegenheit jeweils auf verschiedene Weise gewissermaßen „eingekreist“ oder „umrissen“ wird. Verschiedene Autoren sprechen von verschiedenen Standpunkten aus und arbeiten verschiedene Aspekte des zu Besprechenden heraus. Das Gemeinsame sind weder die verwendeten Termini, noch die Herangehensweisen, um diese Termini zu explizieren. Es sind nicht Antworten, die das „Feld“ der interkulturellen Philosophie abstecken als vielmehr gemeinsame, wenn auch zum Teil unterschiedlich formulierte Fragen. Konstatieren wir also gleich am Anfang, dass Philosophie nicht, wie man es vielleicht gerne hätte, ein festgefügtes Gebilde sinnvoller Sätze ist, sondern seit jeher eine mehr oder weniger offene Diskussion verschiedener Gesprächspartner über philosophische Fragen. Was jetzt eine dezidiert philosophische Frage ist und wie darüber zu diskutieren sei, sind Bedingungen, die sich im Laufe der Gespräche herauskristallisieren und Formen annehmen, die wir vielleicht eine jeweilige philosophische Tradition nennen können. Da nun an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten philosophische Fragen aufgeworfen und besprochen wurden und man nur begrenzt voneinander wusste, haben sich eben verschiedene philosophische Traditionen herausgebildet. „Tradition ist jede zeitlich ausgedehnte Menge von Texten, seien sie schriftlich oder mündlich, musikalisch oder künstlerisch.“ sagt Jay L. Garfield [Garfield, S45] und „Im allgemeinen wird der hermeneutische Kontext durch jene Geschichte von Rufen und Antworten geliefert, welche zusammen eine Tradition ausmachen.“ [ebd.] Diese Gespräche oder Diskurse fanden wie jede menschliche Tätigkeit im Kontext von „Kultur“ statt, wobei die schwierigen Grenzziehungen zwischen philosophischen Traditionen keinesfalls die vielleicht noch schwierigeren Grenzziehungen zwischen „Kulturen“ decken. Was aber ist Kultur?

zum Begriff „Kultur“

Claude Lévi-Strauss bezeichnete als entscheidenden Einschnitt im Übergang von „Natur“ zu „Kultur“ das Inzesttabu. [nach Lévi - Strauss, S73f.] Er liefert damit *ein* Kriterium dafür, was gemeint sei, wenn von „Kultur“ die Rede ist. „All known human societies prohibit sexual relations between persons who are classified as blood kin, which includes at least the father-child, mother-child and sibling relationships. ... This universal rule is often spoken of as the incest taboo“ [Hylland Eriksen , S83] Dem Inzesttabu liegen Differenzierungen zugrunde. Es werden grundlegende Unterschiede festgemacht. Das soziale Umfeld wird durch Klassifikationen in ein System gebracht und gleichzeitig die Menschen in potentiell heirats- tauglich bzw. - untauglich unterschieden. Die Kriterien für die Zugehörigkeit mögen jeweils unterschiedlich sein, und äußern sich in verschiedenen Verwandtschaftsterminologien , aber in allen Kulturen existieren Kriterien , wer wen heiraten kann , soll oder muss. Heiratsallianzen stellen in den meisten Gesellschaften weniger Allianzen zwischen Individuen als vielmehr „Verträge“ zwischen Gruppen, Clans, Lineages usw. dar. Sie gehen überall mit umfassenden Rechten und Pflichten einher. Die Menschen werden unterschieden oder beginnen sich (gegenseitig, von- und untereinander) zu unterscheiden. Jeder Mensch steht in einem Verwandtschaftsverhältnis zu anderen und lernt im Prozess der Inkulturation die Begriffe kennen, mit denen diese Verhältnisse differenziert werden. Diese Terminologien folgen Netzwerken des Handelns bzw. wirken als kommunizierte Richtlinien des Handelns auf die Handlungen der Menschen zurück. Als Ethnologen im späten 19.Jh. erkannten, dass es gravierende Unterschiede gibt , wie in verschiedenen Kulturen Verwandtschaft konzipiert und mittels bestimmter Terminologien kommuniziert wird, hatte man offensichtliche Differenzen zwischen Kulturen entdeckt. In seinem Buch „Social Structure“ fasste Murdock 1949 die damaligen Erkenntnisse derart zusammen, dass er von 6 Haupttypen von Verwandtschaftsterminologien sprach (=>Eskimo-, Hawaii-, Sudan-, Iroquois-, Crow- und Omahatypus). Unser eigenes System, also mit welchen Termini Verwandte im deutschsprachigen Raum bezeichnet werden, entspräche nach Murdock dem Eskimotypus. Dabei wird klar zwischen Geschwistern und Cousins/Cousinen unterschieden, wobei aber nicht zwischen Cousinen mütter- oder väterlicherseits unterschieden wird. Eine Generation darüber stehen die Termini „Onkel“ und „Tante“, wobei wieder nicht zwischen z.B. Mutterbruder oder Vaterbruder unterschieden wird und ebensowenig zwischen angeheirateten im Gegensatz zu blutsverwandten „Onkeln“ und „Tanten“. [Vor noch nicht so langer Zeit gab es aber auch im deutschsprachigen Raum noch die Unterscheidung zwischen „Tante“ und „Muhme“ bzw. „Onkel“ und „Oheim“ (Zweiteres bezeichnete jeweils die Onkeln und Tanten der Mutterlinie)].

Im sog. Hawaiitypus werden Geschwister und Cousins mit dem jeweils gleichen Terminus bezeichnet („Cousinen“ und „Cousins“ sind also gleichfalls „Schwestern“ und „Brüder“) und analog dazu Vater, Vaterbruder und Mutterbruder mit einem Terminus („Onkeln“ werden mit dem gleichen Terminus wie „Väter“ bezeichnet) bzw. Mutter, Mutterschwester und Vaterschwester („Tanten“/ „Mütter“). Der weltweit am seltensten vorkommende sog. Sudantypus hat hingegen jeweils einen eigenen Terminus für Vater, Mutter, Vaterbruder, Mutterbruder, Vaterschwester, Mutterschwester, Bruder, Schwester, Vaterbrudertochter, Vaterbrudersohn, Vaterschwestertochter, Vaterschwestersohn, Mutterbrudertochter, Mutterbrudersohn, Mutterschwestertochter und Mutterschwestersohn. Dieses System differenziert also am stärksten. Es wurde viel diskutiert, welche Implikationen aus diesen Systemen des Differenzierens abzulesen seien. Es ist auch klar, dass sich nicht die verschiedenen Kulturen der Welt 1:1 mit den Verwandtschaftsterminologien der Welt decken. Aber *dass* es eine

Art der Klassifizierung von Verwandten gibt, ist in jeder Kultur der Fall. Ich habe diesen Exkurs in die komplizierten Gefilde der Ethnosoziologie nur deshalb unternommen, um zu zeigen, dass, um Unterschiede feststellen zu können, etwas gemeinsam zugrunde Liegendes gefunden werden muss. Wenn ich Kulturen anhand ihrer verschiedenen Verwandtschaftsterminologien unterscheidet, verbindet alle diese Kulturen, dass die Menschen ihre soziale Umwelt mittels dieser Termini klassifizieren. Die festgestellte Differenz hat also letztlich zu einem besseren Verständnis dessen geführt, was unterschieden wird. So wird das, worin sich die Kulturen unterscheiden, zu einem wesentlichen Merkmal von Kultur. Diese Erkenntnis konnte aber nur durch den Vergleich, also das Feststellen von Unterschieden gewonnen werden. Und Unterschiede festzustellen, bedeutet, etwas Gemeinsames festzustellen, *worin* sich etwas unterscheidet. (siehe auch Aristoteles-Zitat weiter unten)

„The most valuable feature of the concept of culture is the concept of difference“, schreibt Arjun Appadurai in ‚modernity at large‘, und weiter „culture is not usefully regarded as a substance but [...] as a dimension of phenomena, that attends to situated and embodied difference. [...] it is] less a property of individuals or groups but more a heuristic device that we can use to talk about differences.“ [Appadurai, S11ff.]

Appadurai schlägt vor „Kultur“ nicht mehr in seiner substantivischen Form „culture“ oder „a culture“ zu verwenden sondern als Adjektiv „cultural“ also „kulturell“. Kultur an sich sei also nichts Substantielles, Beobachtbares sondern es findet sich nur in Form „kultureller Manifestationen“- , wie etwa einer jeweilig kulturell geprägten Denktradition.

zum Begriff „Philosophie“

„Dasjenige aber, das sich von etwas unterscheidet, unterscheidet sich durch etwas Bestimmtes, so dass es etwas Identisches geben muss, wodurch sich die Dinge unterscheiden. Dieses Identische aber ist entweder die Gattung oder die Art.“

[Aristoteles, Metaphysik X, 3.Kap 26f.]

Am Anfang steht also die faktische Differenz, die, dadurch dass sie erkannt wird, etwas Gemeinsames erst konstituiert. Analog könnte doch im Feststellen der Unterschiede von Philosophien, Erkenntnis darüber erwachsen, was Philosophie ist. Die festgestellte Differenz betrifft oft das Verhältnis zum Anderen. So kann die Ursache für die Differenz im System implizit sein und erst durch die „Berührung“ mit dem anderen explizit „sichtbar“ werden. Es war vielleicht nie ein Problem, bis zu dem Zeitpunkt an dem es sich im Verhältnis zum anderen als different gezeigt hat. Der kommunizierte Blick des Anderen, fügt dem Eigenen eine eventuell neue Perspektive hinzu, verändert und erweitert also den Blick auf das Eigene. Die Berührung lenkt die Aufmerksamkeit an den Ort der Berührung. Allein die Reaktion auf die Berührung ist bereits eine Veränderung. Wir sehen also, dass niemals festgefügte integrierte Ganzheiten miteinander in Einklang gebracht werden sollen, sondern in ständigem Wandel befindliche Diskurse berühren und verschränken sich ineinander und verändern dadurch jedes an der Berührung Beteiligte zumindest in dem Maße, als es auf die Berührung reagiert.

Auch die Sprache scheint mir aus Prozessen der Differenzierung hervorzugehen. Eine Sprache zu lernen, heißt auf bestimmte Art Differenzieren zu lernen. Vergleichbar sind Sprachen nach der Art wie sie differenzieren. Eine „Tradition“ entwickelt sich in und mit dem, was „vorgegebenermaßen“ differenziert ist und im Prozeß der Inkulturation gelernt wird. Ich nenne also „Philosophie“ ein vernunftgeleitetes Reflektieren dieser Bedingungen des Differenzierens. Solch ein Hinterfragen der Bedingungen des Differenzierens gemäß der Vernunft bleibt aber an Sprache (in einem sehr weiten Sinn) als kommunikativer Prozess des Differenzierens gebunden.

Aristoteles sagt zum Beispiel „... dass man das Eine in vielfachen Bedeutungen aussagt ... wiewohl es noch mehr Bedeutungen gibt, kann man auf vier hauptsächlich Bedeutungen zurückkommen ... nach denen etwas ... 'Eines' genannt wird ...“ [Aristoteles, Metaphysik X

1. Kap 15f.] Philosophie sucht also Bedingungen des Sprechens zu klären , indem Verwendungen von Begriffen aufgezeigt und das Verhältnis dieser Verwendungen zueinander explizit gemacht werden. Das Sprechen oder die Sprache sind aber das differenzierende Medium Differenzen zu kommunizieren. Die Schlange beißt sich in den eigenen Schwanz.

Philosophie operiert mit Kategorien, also Aussageweisen. Ich möchte kurz anführen was der berühmte Soziologe Emile Durkheim zum Ursprung von Kategorien zu sagen hat:

„Die Einteilung [der Zeit] in Tage, Wochen, Monate, Jahre usw. entspricht der Periodizität der Riten, der Feste, der öffentlichen Zeremonien. Ein Kalender drückt den Rhythmus der Kollektivtätigkeiten aus und hat zugleich die Funktion, deren Regelmäßigkeit zu sichern.“ [Durkheim, S.29]

„Für den Empirismus sind die Kategorien rein künstliche Konstruktionen; für den Apriorismus sind sie im Gegenteil natürliche Größen. Für uns sind sie in einem gewissen Maß Kunstwerke, aber Werke einer Kunst, welche die Natur mit einer Vollendung imitiert, die grenzenlos weiter verbessert werden kann.“ [ebd., S 40]

„Nun ist es aber unmöglich, dass die Natur in dem, was sie am wesentlichsten ausmacht, hier und dort radikal verschieden von sich selber sei.“ [ebd., S40]

Durkheim geht davon aus, dass unterschiedliche Denksysteme und ihnen zugrunde liegende Kategorien mit gesellschaftlichen und natürlichen Kontexten in Verbindung stehen. Gerade aber die unterschiedlichen Kontexte menschlichen Zusammenlebens seien vergleichbar. Die Menschen stehen auf der ganzen Welt vor ähnlichen Problemen, für die sie unterschiedliche Lösungen finden. Als unterschiedliche Lösungen vergleichbarer Probleme sind sie vergleichbar.

Wir suchen uns an Bedingungen interkultureller Philosophie, also der produktiven Begegnung einander mehr oder weniger fremder philosophischer Traditionen anzunähern und haben festgestellt , dass das ein Hinterfragen der Bedingungen unserer „eigenen“ philosophischen Tradition bedingt.

Nehme ich den Grundkurs Philosophie Band 6 „Philosophie der Antike“ von Friedo Ricken zur Hand, gliedert sich der Inhalt in: A Die vorsokratische Philosophie , B Die Sophistik und Sokrates , C Platon D Aristoteles (gefolgt von E hellenistische Philosophie und D Neuplatonismus). Es ist auffallend, dass A und B durch „Sokrates“ bestimmt sind, der uns wiederum ausschließlich durch Platon (C) überliefert ist. „Wann und wie entsteht die griechische Philosophie?“ , fragt Ricken in seinem Grundkurs ganz am Anfang. „Der Philosophiehistoriker ist für diese Frage zunächst auf die Überlieferung angewiesen. Sie ist entscheidend geprägt durch Aristoteles und seine Schule.“ [Ricken, S.13] Also D. Ich würde sagen , dass der Ursprung der griechischen Philosophie „traditionell“ irgendwo in diesem durch ABCD festgelegten Feld angenommen wird. Der Vorgang wird meist als ein Übergang vom Mythos zum Logos (und als Fortschritt) dargestellt. „Hier sei zunächst nur eine Minimalbedingung aufgestellt, die ein Philosophiegriff erfüllen muss, damit sinnvoller Weise von einem Anfang der Philosophie die Rede sein kann: Er muss eine Art und Weise des Menschen, der Wirklichkeit zu begegnen, zum Inhalt haben, die sich von anderen Zugangsweisen, und hier ist vor allem der Mythos zu nennen , unterscheidet.“ [Ricken, S.13] Es ist auch heute ein „traditioneller“ Einstieg in eine philosophische Debatte, den Gebrauch der verwendeten Begriffe bei den „Klassikern“ zu rekonstruieren. Es besteht eine „Tradition“, ein sich verzweigender Baum an Differenzierungen , die sich aber diachron aufeinander beziehen durch den explizierten Gebrauch aufeinander bezüglicher Begriffe. Wir könnten auch sagen, dass sich

die philosophische Debatte seit ABCD eigentlich um dieselben Begriffszentren entspannt, und im Durchlaufen unterschiedlichster Kontexte eine enorme Differenzierung erfahren hat. Was aber haben Vorsokratiker, Sokrates, Platon und Aristoteles *getan*, dass ~2500 Jahre später immer noch ein Diskurs rund um die von ihnen verwendete Begriffe (darunter „Philosophie“) existiert.

In vielen seiner Schriften weist Platon seinem Lehrer Sokrates die Rolle des Meisters der sog.

„Hebammenkunst“ zu. Sokrates ist es, der durch geschicktes Fragen einem anderen, der eine Behauptung aufstellt, die Bedingungen dieser Behauptung hinterfragen lässt. Die Gesprächspartner können Menschen aus den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Milieus sein. Sokrates braucht keinen Philosophen als Gegenüber um ein philosophisches Gespräch zu führen. Im *Parmenides* wird uns ein junger Sokrates vorgestellt, der dem berühmten bereits 65-jährigen Parmenides gegenübertritt und sich durchaus herausfordernd an ihm (bzw. dessen 40-jährigen Schüler und „Liebling“ Zenon) reibt.

„Während Sokrates dies sagte, habe er selber, so erzählte Pythodoros, geglaubt, Parmenides und Zenon würden sich über alles ärgern. Statt dessen hätten sie ihm sehr aufmerksam zugehört und sich häufiger lächelnd angesehen, als ob sie sich über Sokrates freuten. Als Sokrates aufgehört hatte, habe ihm dies Parmenides auch zu verstehen gegeben und gesagt:

Lieber Sokrates, dein Streben in zu den Gedanken ist äußerst anerkennenswert. Aber sage mir bitte, hast du selbst die Unterscheidung gemacht, die du eben genannt hast, auf der einen Seite getrennt für sich Ideen, auf der anderen Seite getrennt für sich dasjenige, was an ihnen teilhat?“ [Platon, 130a] Als Einwand auf Zenon bringt der noch ungestüme Sokrates den Kern der platonischen Ideenlehre vor. Nun zeigt ihm aber Parmenides schwerwiegende Folgen dieser Behauptung auf, so dass sie am Ende eigentlich nicht mehr aufrecht zu halten ist. In einer Verkehrung des Schüler - Lehrer Verhältnisses (Sokrates als Schüler), reibt also Platon seine eigene Lehre an Einwänden, die er dem Lehrer seines Lehrers in den Mund legt.

„Stammen die Einwände von Platon selbst, oder wurden sie von anderen gegen ihn erhoben? Hier wäre vor allem an den jungen Aristoteles in der Akademie zu denken.“ [Ricken, S.68] Platon hat die Objektionen des Parmenides an keiner Stelle seines überlieferten Werkes gelöst. War er der Auffassung, dass sie nicht gelöst werden könnten? Hat er mit dem *Parmenides* die Ideenlehre aufgegeben? Oder wollte er nur zeigen, wie sie nicht verstanden werden dürfte?“ [Ricken, S68] „Aber, und das ist Platons entscheidendes Wort zu den Einwänden, der junge Sokrates hat richtig gesehen, dass die Annahme von Ideen notwendige Voraussetzung eines jeden Gesprächs ist.“ [ebd., S.70] „Wenn jemand nicht zugeben will, dass es Ideen von Dingen gibt, ... wird er auch nichts haben, worauf er sein Denken richten wird, wenn er nicht für jedes Ding eine Idee zugibt, die immer dieselbe bleibt. Und auf diese Weise wird er die Möglichkeit des Gesprächs völlig vernichten. Diese Folge scheint du mir vor allem bemerkt zu haben.

Was du sagst, trifft genau, habe Sokrates geantwortet.

Was willst du also hinsichtlich der Philosophie anfangen? Wohin willst du dich wenden, wenn dieses alles ungeklärt ist?

Das sehe ich jedenfalls gegenwärtig nicht so recht ab, glaube ich.

Zu früh eben, habe Parmenides gesagt, bevor du geübt bist, gehst du daran, zu bestimmen, Sokrates, was schön ist, gerecht, gut und eine jede der Ideen. Das habe ich schon neulich bemerkt, als ich dich hier mit Aristoteles unterhalten hörte. Sicher, das Bestreben, das du zu solchen Untersuchungen hast, ist schön und geradezu göttlich; halte dich aber zurück und übe dich noch mehr in dem, was so nutzlos erscheint und von der Menge

Geschwätz genannt wird, solange du jedenfalls noch jung bist. Sonst wird dir die Wahrheit entfliehen.“ [Platon *Parmenides* 135b-d]

Worauf ich hinaus will ist, dass das was „traditionellerweise“ dem Ursprung der „westlichen“ Philosophie zugesprochen wird, nicht auf der unwiderruflichen Erkenntnis eines konkreten Sachverhalts beruht, sondern den Beginn der Überlieferung einer *gelebten Gesprächspraxis* darstellt. Um also auf die Frage was ABCD *getan* haben zurückzukommen, stellen wir fest, dass sie miteinander *geredet* haben.

Im Zentrum kreisen die Fragen der griechischen Philosophie um die Bedingungen der Prädikation „ist“ (einai). Wann und wie kann man sinnvollerweise sagen, dass etwas „ist“. Eine Bedingung dafür, dass Aristoteles dazu kommt, die Lehre vom „Seienden als Seiendes“ als erste Wissenschaft zu bezeichnen, ist, dass in der griechischen Sprache das Verb „einai“ „sein“ bzw. die Substantivform „On“ „Das Sein“ existiert und verwendet wird. Damit wird irgendetwas ein „Sein“ zugeschrieben. Es wäre interessant, wie die Tatsache des „Seins“ in einer Sprache in der es kein Äquivalent zum griechischen „einai“ oder dem Deutschen „sein“ existiert, gedacht wird. Im Türkischen zum Beispiel kommt der Satz „Ayse ist ein schönes Mädchen“ ohne die Kopula „ist“ aus: Ayse güzel bir kız (wörtlich: Ayse schön[es] ein Mädchen) Dennoch wird auch jemand, der das sagt, in gewisser Weise ausdrücken wollen, dass Ayse eben ein schönes Mädchen „ist“. Nach Platon bedeutet die Aussage „Ayse ist schön“, dass die (konkrete, sichtbare, angenommene ...) Ayse an der Idee der Schönheit teilhat. Platon bringt den Begriff der „Teilhabe“ (gr. „Methexis“) ins Spiel, um die der alltäglichen Aussage „X ist Y“ impliziten Bedingungen zu explizieren. Ebenso werden sich türkische Philosophen, auch wenn sie sich nicht als solche bezeichnen, Gedanken darüber machen was das eigentlich bedeutet wenn jemand sagt „Ayse güzel“ (Ayse ist schön) ohne vielleicht diesen Sachverhalt als ein „ontologisches“ Problem zu bezeichnen. Beide Sprachen sprechen Ayse die Eigenschaft „schön“ zu. Sie vollziehen eine Prädikation. Deutsch und Türkisch unterscheiden sich also (unter anderem) in der Art wie eine Prädikation ausgeführt wird, sie gleichen sich jedoch in der Tatsache, dass beide Prädikationen ausführen. Dass die eigene Möglichkeit nicht die Einzige ist, wird manchmal erst dann bewusst, wenn jemand Anderes dasselbe eben anders tut. Der eigene „traditionelle“ Weg relativiert sich in der Begegnung mit dem Anderen zu einer von mehreren Möglichkeiten. In der „westlichen“ Tradition des Philosophierens, muss jeder verwendete Begriff auf frühere Verwendungen Bezug nehmen, d.h. ich muss meine Begriffe in ein nachvollziehbares Verhältnis zu einem geteilten Kanon bringen, um für meine Rede Relevanz beanspruchen zu können. Wie also soll ein Begriff aus einer anderen Tradition, in der er seinerseits mit mannigfaltigen Nuancen verschiedensten auf einander bezüglicher Verwendungen in anderen „Kanons“ befrachtet ist, in diesen Prozess der Verständigung eingebracht werden? Ist die interkulturelle Philosophie am Ende reine Übersetzungsarbeit, um über etwaige kulturelle Differenzen hinweg einen zumindest sprachlichen Konsens zu erzeugen? Inwieweit neigt eine derart von welcher Seite auch immer unternommene Unifizierung zur Verkürzung der Alterität auf einen Teil des Eigenen? „Wer Differenz als einen Unwert betrachtet und Identität fordert, verfährt ideologisch; wer Differenz absolut setzt, verhindert den Diskurs.“ [Mall, S282] umreißt Ram Adhar Mall das Problem. Und weiter: „Für ein interkulturelles Gespräch reicht eine schwache Version des Konsensualismus aus, die besagt, dass der Konsens ein zu realisierendes Ideal ist, jedoch nicht hypostasiert werden darf.“ [ebd.]

zu „inter“ oder „trans“

Das „inter“ in interkultureller Philosophie betont ein „zwischen“ als klare Abgrenzung zum ebenfalls gebräuchlichen „trans“ (vgl. das Konzept der „Transmoderne“ in der Philosophie der Befreiung bei Enrique Dussel oder der sog. transkulturelle Forschungsansatz der Ethnohistorie). Interkulturelle Philosophie soll also eine Verständigung oder ein Verstehen zwischen verschiedenen kulturell geprägten philosophischen Traditionen betonen und nicht primär das Überschreiten der jeweils Eigenen Tradition wie es das Präfix „trans“ forcieren würde. Ich möchte anregen, dass man, um in den Zwischenraum des interkulturellen Gesprächs zu gelangen, auf gewisse Weise das Eigene sehr wohl überschreiten muss. So kann „inter-“ vielleicht den Ort der Begegnung, „trans-“ die Bewegung dorthin bezeichnen.

In weiterer Folge möchte ich 3 Artikel vorstellen, die sich mit dem Thema der Konzeption einer interkulturell orientierten Philosophie beschäftigen. Alle drei sind im Sammelband „Verstehen und Verständigung“ erschienen, in dem Teilnehmer eines Symposiums mit demselben Titel ihre Arbeitsfelder und Problemstellungen skizzieren.

zu Ram Adhar Mall: *Andersverstehen ist nicht Falschverstehen*

Ram Adhar Mall geht davon aus, „...dass es ein Primat der Verständigung vor dem Verstehen gibt, weil Andersverstehen nicht Falschverstehen ist, es sei denn, dass man neben dem Eigenen nichts anderes zulässt, weil alles irgendwie im Eigenen enthalten ist.“ [Mall, S.273]

Philosophie sieht er als „Kulturprodukt“ und jede Kultur enthalte Philosophie „...mag diese auch im Poetischen oder gar Mythischen impliziert sein.“ [ebd., S.274]

Mall konstatiert eine neue „Gesprächssituation [...] in der die nicht-europäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind.“ [ebd.; S275]

Dieses Gespräch sei begleitet von einer vierdimensionalen, hermeneutischen Dialektik:

1 Selbstverständnis Europas durch Europa (hat sich trotz allen inneren Unstimmigkeiten den Nicht-Europäern als Einheit präsentiert)

2 europäisches Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen, Philosophien (vgl. Fächer wie Orientalistik und Ethnologie)

3 nicht-europäische Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen

4 das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen

Es geht nun darum wer wen, wie und warum versteht. [hier drängt sich die Frage auf, ob in diesem Schema nicht die Perspektive außereuropäischer Kulturen auf andere außereuropäische Kulturen fehlt, also zum Beispiel wie ein Inder einen Afrikaner versteht und umgekehrt?] Jedenfalls verlange die de facto existierende hermeneutische Situation nach einer Philosophie der Hermeneutik, die offen genug ist, um die jeweilige Traditionsgebundenheit des eigenen Standpunkts einzusehen.

Voraussetzung für eine interkulturell orientierte hermeneutische Philosophie sei jedoch die Einsicht, dass die Begriffe, Methoden, Auffassungen und Systeme keine „historisch unveränderlichen, apriorischen Größen“ darstellen.

Es werden in weiterer Folge kurz „3 hermeneutische Modelle“ vorgestellt.

1 Das *Identitätsmodell*

2 Die *Hermeneutik der totalen Differenz*

3 Die *analogische Hermeneutik*

Ersteres erhebe das Selbstverstehen einer Kultur, Philosophie oder Religion zu einem exklusiven Paradigma und verleihe der sonst richtigen phänomenologischen Einsicht einen zu strengen Sinn: Das Unbekannte muss im Modus des Bekannten verstanden werden,

Zweiteres hingegen würde die Unterschiede verabsolutieren und hinge einer „Fiktion der völligen Inkommensurabilität“ an.

Die *analogische Hermeneutik* hingegen geht von den aus vielerlei Gründen bestehenden Überlappungen aus (biologisch bis politisch). Nur Überlappungen lassen Auslegungen zu. Die Überlappungen entstehen, sie sind nicht autonom. „Sie stellen die auf dem Boden des Empirischen zu erreichenden und zu begründenden Gemeinsamkeiten dar.“ [Mall, S.276]

Mall verneint die Möglichkeit eines „radikal Fremden“, „...denn dies würde bedeuten, dass es aus der menschlichen Gattung herausfällt.“ [ebd., S.276] Es sei naiv, den eigenen Standpunkt nicht als einen unter vielen wahrnehmen zu können. „Die höherstufige Einstellung des hermeneutischen Subjekts ermöglicht uns, dass wir Standpunkte einschließlich des eigenen, als Standpunkte begreifen und die nötige Offenheit und Toleranz bezeugen.“ [ebd., S.276]

Für Mall ergibt sich eine 4-fache Perspektive:

philosophisch / theologisch / politisch / pädagogisch

=>Wahrheit ist nicht durch bestimmte Tradition und eine bestimmte Tradition ist nicht durch Wahrheit zu definieren

=> Interreligiosität ist nicht selbst eine Religion, der man angehören kann, sondern eine Haltung, die offen und tolerant macht

=>Sie beinhaltet die pluralistisch demokratische Überzeugung, die auch politische Wahrheit keiner Gruppe, Klasse, Partei allein zubilligt

=>Es geht um den praktischen Versuch die Einsichten der 3 anderen Perspektiven in Familie und Gesellschaft von Kindergärten bis zur Universität im Denken und Handeln zu lernen und lehren [nach Mall 281]

Mall bringt ein Beispiel:

Es geht um die überlieferte Diskussion zwischen dem griechisch – baktrischen König Menandros und dem indisch – buddhistischen Mönch und Philosoph Nagasena (~120 v. Chr) „... auf die Frage des Königs ob der Mönch weiter mit ihm diskutieren werde antwortet Nagasena: „Wenn du, großer König, in der Sprache eines Gelehrten diskutieren wirst, dann werde ich mit dir diskutieren. Wenn du aber in der Sprache des Königs diskutieren wirst, dann werde ich nicht mit dir diskutieren .. bei der Diskussion unter Weisen ... findet ein Aufwinden und ein Abwinden statt, ein Überzeugen und ein Zugestehen; eine Unterscheidung und eine Gegenunterscheidung wird gemacht. Und doch geraten die Weisen nicht darüber in Zorn ... Wenn Könige während einer Diskussion eine Behauptung aufstellen und irgendeiner diese Behauptung widerlegt, dann geben sie den Befehl, diesen Menschen mit Strafe zu belegen ...“ [nach Mall, S.281] Auf seine Weise beschreibe

Nagasena hier die notwendigen Bedingungen für eine „herrschaftsfreie Diskussion“ (vgl. Habermas), wobei er nicht verschweigt, dass das ein Ideal sei, das nur sehr selten verwirklicht werde.

Mall propagiert „eine schwache Version des Konsensualismus“. Der Konsens sei hierbei „ein zu realisierendes Ideal ist, jedoch nicht hypostasiert werden darf.“

Weiters spricht er sich gegen jeglichen „Absolutheitsanspruch“ aus. Die Ansicht, dass man seine eigenen Überzeugungen nicht klar und glaubhaft vertreten könne, ohne sie für absolut und universell wahr zu halten sei falsch. Man müsse zwischen einer „Absolutheit nach Innen“ und einer „Absolutheit nach Außen“ unterscheiden. [Mall, S.283] Letztere gehe davon aus, dass die Wahrheit der eigenen Ansichten automatisch die Falschheit anderer Ansichten impliziere. Es sei aber durchaus möglich, an die Wahrheit eigener Überzeugungen zu glauben, ohne damit notwendigerweise die Falschheit jeglicher anderer Meinung zu verbinden. Voraussetzung dafür ist wie gesagt ein Bewusstsein um die Situationsgebundenheit des eigenen Standpunkts.

Nach Karl Jaspers erzeuge ein Absolutheitsabbruch einen Kommunikationsabbruch. „Nicht die Wahrheit produziert Konflikte, sondern nur ein jeweiliger absolutistischer Anspruch auf sie.“ [ebd., S.284] In diesem Sinne plädiert Mall für Toleranz. „Eine recht verstandene Toleranz plädiert für einen verbindlichen Pluralismus. [... und ...] Tolerant zu sein ist ein ständiger, zum Teil auch schmerzlicher Prozess.“ [ebd., S.284] Die Menschheit sei heute mehr denn je gefordert, „... von der Brunnenfroschperspektive, von der der chinesische Weise Chuang Tzu erzählt, Abstand zu nehmen.“ [ebd., S.284]

zu Franz Martin Wimmer: Polylog – interkulturelle Philosophie

Professor Wimmer geht in diesem Artikel von einem „traditionellen“ Philosophiebegriff aus:

„der im Kern so bestimmt werden kann, dass damit angestrebt wird, ontologische, erkenntnistheoretische oder ethische Grundlagen vernunftgemäß zu klären, und dessen formales Hauptmerkmal in der Ausbildung einer expliziten Begrifflichkeit oder Metasprache liegt“. [Wimmer, S.303] Derlei „Projekt“ sei in vielen verschiedenen Gesellschaften unternommen worden, und obwohl diese „Definition“ aus der okzidentalen Tradition gewonnen wurde, sei er dennoch auch zur Beschreibung von anderen Traditionen geeignet.

In weiterer Folge werden „einige Voraussetzungen des Projekts einer interkulturell orientierten Philosophie“ behandelt. Als eine Voraussetzung müsse man „Philosophisches“ von „nicht Philosophischem“ trennen können. Diesem Anliegen wird mitunter der Vorwurf gemacht, dass es „kulturzentrisch“ sei. Darauf geht Wimmer derart ein, dass er die Möglichkeit eines „tentativen“ oder „transitorischen“ Zentrismus anspricht. Es geht darum, dass eigene begründete (und zu begründende) Sichtweisen eine Voraussetzung für das Verstehen von (ebenso zu begründenden) Sichtweisen Anderer darstellt. „Man ist im Gespräch das „Zentrum“ einer Denkweise oder Position. In jedem bestimmten Augenblick bestünde im Sinne eines tentativen Zentrismus die Disposition bei allen Teilnehmern eines Dia- oder Polylogs, nur aufgrund eigener Einsicht dem Argument des Anderen zuzustimmen.“ [Wimmer, S.305]

Heinz Kimmerles Position, dass eine Definition dessen was „Philosophisches“ hinfällig sei und es genüge „zuzuhören“, begegnet Wimmer mit einem Zitat von Christoph August Heumann „Niemand, der mit seinem Schiff auf offener See unterwegs ist, würde sich bloß auf die Flagge verlassen, die er an einem anderen Schiff sieht; er würde sonst allzu leicht Opfer von Seeräubern“. [Christoph August Heumann 1715 nach Wimmer, S.306] Es sei eben nicht von vorneherein klar wem zuzuhören sei. Ein Vorbegriff sei vor jeder Begegnung vorhanden, was nicht heiße, dass er sich nicht im Verlauf der Begegnung verändern könne. Gegen einen ins

Gespräch „mitgebrachten“ Philosophiebegriff wende sich auch der Einwand, dass dadurch ein Gespräch gar nicht erst zustande käme. Diese Gefahr solle aber nicht überschätzt werden. Denn das Interesse am Gespräch bestünde sehr wohl. Auf der anderen Seite betont Wimmer, dass eine „allseitige Offenheit“ eine Illusion ist. Philosophierenden sei es aber zuzutrauen eine gebührende Skepsis gegenüber jeglichen absoluten und universellen Geltungsansprüchen zu entwickeln. „An alle Traditionen ist die Frage zu stellen: Worin liegen die jeweiligen Beiträge zum Welt- und Menschenbild der Gegenwart und wie sind diese Beiträge angesichts des Entstehens einer globalen Kultur fruchtbar zu machen?“ [Wimmer, S.307]

Professor Wimmer behauptet nun 3erlei:

1 Dass es mehrere Ursprünge und Entwicklungen des Philosophierens gibt.

2 Dass einige davon jetzt und wohl auch in Zukunft wirksam sind.

3 Dass Philosophie in Gegenwart und wohl mehr noch in Zukunft vor der Aufgabe steht, weder diese Differenzen zu reduzieren, noch darüber in eine relativistische Skepsis zu verfallen, sondern daraus ein lebendiges, vielseitiges und sachbezogenes Gespräch zu entwickeln. [nach Wimmer, S.307]

Wenn sich nun offensichtliche Differenzen zwischen Denktraditionen zeigen, sei es durchaus vertretbar „eine Gleichrangigkeit zumindest operativ zu unterstellen“. [Wimmer, S.311] Man dürfe nicht eine (zudem niemals kohärente) Entwicklungsform philosophischen Denkens zum Maß aller Dinge machen. Es gibt keine der Vernunft gemäß „natürliche“ Form des Philosophierens und ebensowenig eine endgültig angemessene Sprache. In der Begegnung mit fremden Gegenständen könne eine Wissenschaftssprache erst als Ergebnis einer Auseinandersetzung entwickelt werden.

Der Vorwurf des Kulturzentrismus wird in postkolonialen Diskursen meist gegen okzidentale Begrifflichkeiten erhoben. Konsequenterweise kann aber niemand der am interkulturellen Diskurs Beteiligten einen vergleichbaren Allgemeinheitsanspruch erheben. Es reicht aber nicht festzustellen, dass das Eigene eben nur im eigenen Kontext verstanden werden könne oder Relevanz habe, denn ein gewisses Maß an Universalismus (in dem Sinn, dass man etwas nicht nur für mich und mein näheres Umfeld Relevantes zu sagen hat) ist jeder Philosophie inhärent. Das Konzept des Polylogs beschreibt nun eine Gesprächssituation zwischen gleichberechtigten Partnern. Es geht um eine Symmetrie im gegenseitigen Einfluss Vieler. [In der ursprünglichen griechischen Bedeutung heißt Polylog in etwa „Geschwätzigkeit“. Das „poly –“ bezieht sich auf eine Vielgestalt der Gegenstände über die geredet wird nicht auf die Teilnehmer.] „Der jeweils andere ist fremd aber nicht außer Frage gestellt. In der menschlichen Wirklichkeit existiert gegenseitige Beeinflussung unter der Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit jedoch lediglich als programmatische oder praxisregulierende Idee.“ [Wimmer, S.321f.] Verschiedene Philosophien bedingen u.a. verschiedene Stile. Das beschränkt sich nicht auf Philosophien verschiedener Kulturen, aber die Unterschiede verschärfen sich in interkulturellen Kontexten mitunter. Es sei nun die Herausforderung einer interkulturellen Philosophie Argumentationsformen zu finden, die offener gegenüber neuen Ausdrucksweisen sind als die althergebrachten. Ziel ist aber nicht die reine gegenseitige Auseinandersetzung sondern es sollen inhaltliche Ergebnisse erzielt werden. Das Konzept des Polylogs beschreibt eine notwendige Voraussetzung dessen, in welcher Form interkulturelle Philosophie gelingen kann, dass nämlich jeder am Gespräch Beteiligte in gleichem Ausmaß hört und gehört wird. Das erfordert aber von *allen* Beteiligten über den Tellerrand des eigenen Althergebrachten zu blicken und sich dem Anderen zu stellen. Ich glaube, dass Polylog nicht einfach die formalen Kriterien einer Gesprächssituation quasi „von Außen“ beschreibt oder einfordert, sondern auch eine Aufforderung darstellen sollte, sich aktiv in diesen Polylog einzubringen.

Zu Heinz Kimmerle: Das Verstehen fremder Kulturen und die interkulturelle Praxis

Da es um Möglichkeiten des Verstehens geht, sucht Heinz Kimmerle zuerst bei der Hermeneutik Orientierung. Er rekapituliert kurz die philosophische Theorie des Verstehens, wie sie Hans Georg Gadamer dargelegt hat und stellt sich die Frage, was davon auf das Verstehen fremder Kulturen anwendbar ist. Im 1960 erschienenen Buch „Wahrheit und Methode“ bietet Gadamer im Kern eine „Theorie der hermeneutischen Erfahrung“. Im Gegensatz zu Hegel spricht er von einer bleibenden, das heißt nicht abzuschließenden Offenheit für neue Erfahrung. Dies mündet in eine „Logik von Frage und Antwort“ (vgl. platonische Dialoge). Verstehen in den Geisteswissenschaften vollzieht sich in Form von Dialogen mit der Geschichte, wobei sich der heutige Geisteswissenschaftler als Dialogpartner bewusst zurück nimmt, indem er von dem „hermeneutischen Vorrang der Frage“ ausgeht, die ihm von der Tradition als dem zu Verstehenden jeweils schon gestellt ist. Die Geschichte ist in den Texten der historischen Überlieferung zugänglich und fassbar. Die „Horizontverschmelzung“, die aus dem gelungenen Verstehen hervorgeht, soll heißen, dass jeder Verstehenspartner etwas gibt und etwas nimmt, sofern er das immer irgendwie bestehende relative Recht seines Standpunktes einzubringen gewusst hat. [nach Kimmerle, S292] In einem interkulturellen Philosophischen Dialog ist jedoch der Partner weniger zugänglich und fassbar als ein Text der eigenen Tradition. Dies wird besonders dort deutlich, wo es sich um oral tradierte Formen des Umgangs mit der Überlieferung handelt. Kimmerle hat sich insbesondere mit afrikanischer Philosophie auseinandergesetzt und dabei eine „Methodologie des Hörens“ entwickelt. Er spricht „von der Notwendigkeit zu hören, lange Zeit hindurch zu hören und das Gehörte sehr vorläufig in den Rahmen bestehender Kategorien einzuordnen. Auch hören will gelernt sein; es erfordert Offenheit, Konzentration, Disziplin und eine methodisch geleitete Technik. Wie das Verstehen, das erst viel später kommt ist es eine Kunst.“ [Kimmerle, S.293] Kimmerle geht dabei von der „prinzipiellen Gleichrangigkeit der Kulturen und ihrer Philosophien“ aus. Die Qualität eines wirklichen Gesprächs findet nur dort statt, „wo es beständig ins Offene möglichen Fortgangs führt.“ [Gadamer nach Kimmerle, S294] Anders als beim Dialog mit Texten, zeigt sich im „wirklichen Gespräch“ das Wesen des Verstehens deutlicher, da der reale Gesprächspartner sein Verstehen direkt kommuniziert bzw. ein Missverstehen in den Antworten und Erwiderungen des Gegenübers konkret zu Tage tritt. Gadamer hält am Universalitätsanspruch der Hermeneutik fest. „Im Grunde versteht man nur, wenn man ganz versteht und das Ganze (bei Texten = ganzer Schriftsatz) verstanden hat.“ [Gadamer nach Kimmerle, S295] Für ihn „enthält das grundsätzliche Angelegtsein der Sprache auf Begriffsbildung [...] eine Voraussetzung für das Entstehen von Philosophie“. [ebd.] Nach Gadamer kommt dies bei den Griechen unmittelbar zur Entwicklung. Aber hier handelt es sich in Wahrheit um eine bestimmte Form, einen bestimmten Stil einer Begriffsbildung, die aus europäischer Sicht eine Vorzugstellung haben, weil sie für die darauffolgenden europäisch-westlichen philosophischen Traditionen Grundlegend waren. So kommt Gadamer zu der Feststellung: „Die ersten wirklichen philosophischen Texte [...] die wir besitzen sind die platonischen Dialoge [...]“. Damit gerät er in die paradoxe Situation, dass für ihn Platos Dialoge, deren Offenheit gerade darin zum Ausdruck kommt, dass sie auf wirklich geführten Gesprächen beruhen, deswegen erst wirklich philosophisch sind, weil sie als Texte, als „geschriebene Gespräche“ überliefert sind. [nach Kimmerle, S296]

In einem zweiten Teil diskutiert Heinz Kimmerle interkulturelle philosophische Praxis als „Politik der Differenz“ wie sie im Rahmen der französischen „Philosophie der Differenz“ umfangreich ausgearbeitet wurde. Er erwähnt den Vorschlag des frühen Jean-François Lyotards, der von einem „patchwork der Minderheiten“

spricht, wobei „...die Gesellschaft nicht mehr nach dem Modell einer Mehrheit und einer Minderheit“ gedacht wird, sondern davon auszugehen sei, dass eine Reihe von gleichberechtigten Gruppen nebeneinander bestehen, die dann alle denselben Status, nämlich den von Minderheiten haben. [Kimmerle, S.297] Dann streift er Gilles Deleuzes und Felix Guattaris Motiv des „nomadischen Denkens“ und Julia Kristevas Theorie des „Fremden in uns Selbst, worauf ich in diesem Rahmen aber nicht näher eingehen will.

In einem dritten Teil spricht Kimmerle über Interkulturelle Dialoge in Philosophie und Kunst: Man könne davon ausgehen, dass nicht nur alle ein „Recht auf Philosophie“ haben, wie es Deleuze ausdrückt, sondern dass alle Kulturen dieses Recht auch praktizieren. Die Differenz zwischen Kulturen fasst Kimmerle in Hinblick auf Philosophie und Kunst so, dass sie zwar inhaltlich verschieden aber dem Rang nach gleich sind. Dieser Ausgangspunkt sei eine unerlässliche Bedingung für wirkliche Dialoge zwischen Kulturen. Dem liege die Erwartung zugrunde, „dass der Andere mir etwas zu sagen hat, das ich mir auf keine Weise auch selbst hätte sagen können.“ [ebd., S.298] Im interkulturellen Dialog erfährt jede Kultur eine Bereicherung, die über bloßen Informationsaustausch hinausgeht. Die platonischen Dialoge sieht er dabei als Vorbild an Offenheit. Die Wahrheit kommt dabei nicht in einer jeweils vertretenen Position zum Ausdruck, als vielmehr im Zusammenklang der verschiedenen Aspekte, die verschiedene Gesprächspartner ins Gespräch einbringen. Dabei ist es wichtig, dass die zu verstehende Sache immer im Vordergrund steht, dass diese gewissermaßen die offene Mitte ist, um die sich die Dialogpartner versammeln. Dabei spielt auch die leibliche Anwesenheit des/der Anderen eine Rolle. Das afrikanische Dialogmodell des Palavers, bei dem jeder seinen Standpunkt darlegt und vertritt und das so lange fortgeführt wird, bis Einstimmigkeit erzielt ist, kann als Ergänzung und Korrektur von Diskussionen betrachtet werden, die nach strikten, in einem engeren Sinn rational begründeten Regeln verlaufen und die normalerweise mit einer Mehrheitsentscheidung enden. Eine solche dialogische Form des Umgangs der Kulturen miteinander ist auch auf anderen Gebieten, auf denen völlige Gleichheit nicht vorausgesetzt werden kann, wie auf denen der Wissenschaft und Technologie oder der Politik und Ökonomie, im Sinn eines Vorbilds und Ideals anzustreben. Das bedeutet für die interkulturelle wissenschaftliche und technologische Kommunikation, dass das afrikanische Modell des Palavers, wobei so lange verhandelt wird bis ein Konsens erzielt wird, in vieler Hinsicht eine konkrete Bereicherung für das westliche Modell sein kann. Das setzt Offenheit, respektvolles Miteinander, geduldiges Zuhören und zumindest den Willen zur Konsensfindung voraus. Dies gelte insbesondere auch auf Gebieten wie landwirtschaftliche Technologie und Gesundheitsvorsorge, wo die westliche Welt von „traditionellen“, „endogenen“ Techniken und Praktiken wertvolle, konkrete Bereicherungen erfahren könne. Das bedeute in der Praxis vor allem auch, andere Regierungsstile zu akzeptieren, die ernsthaft mit der Zustimmung des Volks rechnen, und andere Wirtschaftsweisen zuzulassen, die in begrenzten Regionen relativen Wohlstand ermöglichen. Die eigenen Prinzipien ließen sich von hier ergänzen und zu verbessern. [nach Kimmerle, S298] Philosophie und Kunst können als „Vorhut“ fungieren, wenn es darum geht die gegenläufigen Tendenzen von Globalisierung und Regionalisierung und die Prinzipien von Einheit und Vielfalt zu bejahen und zu stärken.

zum Verhältnis von Verständigung, Verstehen und Anerkennung

Ich möchte eine kleine Rekapitulation versuchen. Bei der Frage nach den Bedingungen interkultureller Philosophie tauchen immer wieder 3 Begriffe auf.

Verständigung, Verstehen und Anerkennung werden zueinander in Bezug gesetzt. Leicht ist einzusehen, dass jedem Verstehen eine Verständigung vorausgeht. Zuerst Verständigen wir uns, dann besteht am ehesten die Möglichkeit, dass wir uns Verstehen. Nun sollte wohl die Anerkennung aus dem Verstehen hervorgehen, denn nur dem kann ich zustimmen, was ich auch verstanden habe. Aber nicht allem, das ich verstehe, muss ich auch zustimmen. Verstehen kann auch bedeuten, dass ich verstehe warum etwas falsch ist. Verstehen führt also nicht notwendigerweise zu Anerkennung im Sinne von Zustimmung. Wer diese Anerkennung sucht, geht nicht in ein Gespräch um seinen Horizont zu erweitern, sondern sich in der Unumstürzlichkeit seiner längst gefundenen Wahrheit durch die Bejahung des Gegenübers bestätigt zu sehen. Philosophie ist aber nicht der Besitz von Wahrheit sondern die Suche nach Wahrheit. Trotzdem kann ich mitunter davon überzeugt sein und begründen dass ich recht habe. Ich behaupte, dass es so ist, ein anderer sagt nein, so ist es nicht. So werde ich versuchen Gründe für meine Meinung anzugeben, und mein Gegenüber wird mir Gründe sagen warum es sich seiner Meinung nach ganz anders verhält. Wenn der Wille zur Verständigung aufrecht bleibt, wird man also beginnen sich auf die vorgebrachten Gründe des Gegenübers zu beziehen. Das bedeutet, dass ich meine eigenen Ansichten in Bezug auf die Argumente des anderen überprüfen muss und umgekehrt. Dieser Prozess beinhaltet, dass ich neue Aspekte meiner Ansichten kennen lerne. Indem ich mich an den Argumenten des Anderen „reibe“, hinterfrage ich die Bedingungen meiner Aussagen neu. Die Einsicht in das Andere beinhaltet eine neue Perspektive auf das Eigene, das dadurch bereichert wird. Voraussetzung ist wie gesagt, dass ich das Gespräch suche und auch mein Gegenüber mit mir sprechen will. Aber wer will schon mit jemandem sprechen, der einen nicht für voll nimmt. Das heißt auch die Verständigung, also die notwendige Bedingung für das angestrebte Verstehen, setzt schon Anerkennung voraus. Es handelt sich um die Anerkennung der Relevanz der Perspektive des Anderen. In diesem Sinn steht die Anerkennung an erster Stelle der Bedingungen für interkulturelle Philosophie. Ich suche das Gespräch und nehme an, das mir der Andere etwas auch für mich Relevantes zu sagen hat. Nur so ist der Prozess interkultureller philosophischer Verständigung in Gang zu setzen. Nur mit der Anerkennung der Relevanz der Perspektive des Anderen ist die Bedingung für gegenseitiges Verständnis, das nicht notwendigerweise ein Einverständnis sein muss, gegeben.

Es wurde festgestellt, dass Philosophie weniger über die Antworten einzelner Philosophen, als vielmehr über die gemeinsam diskutierten Fragen definiert werden kann. Diese Fragen gilt es aufs Neue zu formulieren und ins interkulturelle Gespräch einzubringen. Der Gestus ist dann weniger, dass man seine fertige Wahrheit auspackt und dem Anderen vorsetzt, als dass man die Anderen gewissermaßen auch um Rat, zumindest aber um ihre Meinung fragt. Viel wurde von Traditionen gesprochen. Aber Traditionen sind nicht vom Himmel gefallen. Sie haben sich in der Tätigkeit der fortgeführten Verständigung entwickelt und stabilisiert. Dabei wurden Begriffe expliziert, definiert, übernommen, verändert, erfunden und mitunter verworfen. Die vielen interessanten Beiträge unseres Seminars haben gezeigt, dass ein Prozess interkulturellen Philosophierens längst im Gange ist. Wenn eine interkulturelle Verständigung über philosophische Fragen nur stattfindet, kann sie selbst vielleicht zu einer Tradition kultiviert werden, die vielleicht in Zukunft ihre eigene geteilte interkulturelle Begrifflichkeit ausbildet.

Bibliographie

KIMMERLE, Heinz, *Das Verstehen fremder Kulturen und die interkulturelle philosophische Praxis.*

MALL, Ram Adhar, *Andersverstehen ist nicht Falschverstehen.*

WIMMER, Franz Martin, *Polylog - interkulturelle Philosophie.*

jeweils in:

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hrsg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie.* Königshausen & Neumann, 2001

ARISTOTELES, *Über die Welt.* Reclam 8713, Stuttgart 1996

ARISTOTELES, *Metaphysik.* Reclam 7913, Stuttgart 2001

APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.*

Univ. of Minnesota Press, Minnesota 1996

DURKHEIM, Emile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.*

Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1125, Frankfurt 1994

ERIKSEN, Thomas Hylland, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology.*

Pluto Press, London 1995

GARFIELD, Jay L., *Zeitlichkeit und Andersheit: Dimensionen hermeneutischer Distanz. Schnapsschüsse aus*

dem Reisealbum eines Philosophen. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren.

2000, Nr. 5, S. 42 - 61

LÉVI - STRAUSS, Claude, *Das wilde Denken.* Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 14, Frankfurt 1973

PLATON, *Parmenides.* Reclam 8386, Stuttgart 1987

RICKEN, Frido, *Philosophie der Antike.* Kohlhammer, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz 1988