

## **Ansätze einer interkulturellen Philosophie (1993)\***

Franz Martin Wimmer, Wien

Bei der Vorbereitung dieses Vortrages war ich mit dem gewählten Titel nicht mehr glücklich: einerseits hätte ich gerne von *Resultaten* anstatt lediglich von *Ansätzen* gesprochen, doch könnte ich dazu nicht viel sagen. Andererseits gefällt mir die Wortfolge *interkulturelle Philosophie* nicht sehr, weil es sich bei dem, was anzuzielen ist, einfach um Philosophie, um ein systematisches Bedenken von Sachfragen handelt - dies allerdings in einer Weise, die stärker und generell interkulturell orientiert ist, also nach den Beiträgen mehrerer Kulturen zur Erfassung und Klärung der jeweiligen Problemstellung fragt. In der Diskussion zum Vortrag von Mall ist das Wort gefallen, daß doch eine Philosophie, die ernstgenommen werden will, den Anspruch nicht aufgeben darf, nach der Wahrheit zu streben. Ich möchte mich dem anschließen: eine *interkulturell orientierte Philosophie* ist vonnöten, aber es muß in angebbarem Sinn *Philosophie* sein, was unter diesem Namen betrieben wird. Ich stimme darum Gadamer nicht zu, wenn er sagt, es sei „im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung.“<sup>1</sup> Dem wäre wohl zuzustimmen, wenn eine vergleichbare Willkür der Benennung bei Platon, Augustinus, bei Hegels Ausführungen über den „Geist“, bei Nietzsche, Kierkegaard oder dem späten Wittgenstein zugestanden wird, was aber zumindest nicht gesagt wird. Es geht nicht um einzelne Namen oder auch Begriffe. Es geht darum, in einer Zeit, in der die Vernetzungen zwischen den alten Kulturräumen stärker als ihre jeweiligen Besonderheiten das Leben und Denken von Menschen bestimmen, einen Begriff von Philosophie zu formulieren, der offen für mehrere und verschiedene Ursprünge ist, der aber dennoch ein inhaltlich bestimmtes Denken meint.

Die vorliegenden Überlegungen sind nach sechs Thesen gegliedert, zu denen jeweils kleine Kommentare gehören. Ausführlicher wurden diese Thesen anderswo dargelegt.<sup>2</sup>

These 1: Wir leben in der Anfangszeit der ersten globalen Kultur. Indizien für die Globalität finden wir auf den Gebieten menschlicher Techniken, der Wissenschaften, in den Vehikeln der Kommunikation und des Transports, den Siedlungsformen, Künsten und Organisationsformen von Gesellschaften, sowie in den Formen des Austausches von Ideen. In all diesen Bereichen zeigt sich externe, d.h. globale Universalität. Die Situation wirft die Frage auf, ob diese globale Kultur Tendenzen hat, in einer solchen Weise auch intern universell zu

---

\* In: H. Kimmerle und R. Mall (Hg.) *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* (=Studien zur interkulturellen Philosophie Bd.1, Amsterdam, Rodopi 1993, S. 29-40. Formatierung und Seitenzählung hier sind nicht damit identisch.

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer: *Europa und die Oikoumene*. In: H.-G. Gander (Hg.): *Europa und die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993, S. 67-86; hier: S. 68.

<sup>2</sup> F.M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien: Passagen, 1990

werden, d.h. alle Denk- und Handlungsformen der Menschen, die sie repräsentieren, in typischer Weise zu bestimmen, wie dies bei früheren Kulturformen der Menschen der Fall war - und was es bedeutet, wenn dies nicht der Fall ist.

Daß es sich um eine „Kultur“ und nicht nur um die Globalisierung bestimmter Formen von „Zivilisation“ handelt, ist natürlich eine Frage der Definition. Doch halte ich diese Wortunterscheidung für entbehrlich, bzw. nur dann für notwendig, wenn in der Beschreibung und Erklärung der entsprechenden Phänomene stark normative Begriffe verwendet werden (etwa von „Ursprünglichkeit“ und „Verfall“, vom „inneren Wesen“ im Vergleich zu „äußerlichem Verhalten“ o.ä. gesprochen wird). Derartige Voraussetzungen führen gelegentlich dazu, daß man hören kann, es gebe „eigentlich keine japanische Kultur“ (überhaupt oder zumindest heute nicht mehr), es gebe „kulturlose Völker“ usw., was meiner Auffassung nach unsinnig ist.

Mit der Ablehnung der Unterscheidung von „Zivilisation“ und „Kultur“ ist allerdings keineswegs die Frage aus der Welt geschafft, was die innere Einheit der entstehenden globalen Lebensform ausmachen wird, und nicht einmal, ob von Einheitlichkeit in einem solchen Maß gesprochen werden kann, wie wir dies bei regionalen Kulturen der Vergangenheit zumindest annehmen.

Ich denke nicht an eine Art von isolierten Inseln, wenn ich von der internen Universalität einer Kultur spreche, sondern lediglich daran, daß in den traditionellen Kulturen, die wir aus Zeugnissen, Überlieferungen und Beschreibungen kennen, die jeweilige Eigenart menschlicher Lebensform sich auf allen Gebieten des Denkens, Fühlens, Wertens zeigte - dies ist der Grund, warum wir von einer „byzantinischen“ Architektur ebenso sprechen können, wie von einer „byzantinischen“ Kochkunst, Staatsidee, Musik, oder eben auch Philosophie. Wenn wir von solchen kulturtypischen Formen sprechen, so bedeutet dies keineswegs, daß wir ein statisches oder isoliertes Gebilde imaginieren müßten. Auch die jeweiligen Formen der Kommunizierens mit und Aufnehmens von anderen Kulturen gehören zum jeweiligen Typus. Nun scheinen allerdings jeweils jene Phasen kultureller Entwicklungen am schöpferischsten zu sein, in denen verstärkt rezeptive Prozesse stattfinden. In der Aneignung von und Auseinandersetzung mit Fremdem entwickelt sich die Eigenart deutlicher. Belege dafür bietet die Geschichte der Aneignung des griechischen Denkens durch die Muslime, die Antikenrezeption des europäischen Spätmittelalters, oder auch die japanische Moderne. Wir brauchen aber gar nicht so weit zu gehen, wie Isaiah Berlin meint: „Das Bewußtsein einer gewissen Rückständigkeit, der Eindruck, von den Franzosen mit ihrer nationalen und kulturellen Überheblichkeit von oben herab betrachtet, ja, verachtet zu werden, erzeugte (bei Deutschen im 18. Jh., FW) ein Gefühl von kollektiver Demütigung und verletztem Stolz, das sich später in Empörung und Feindschaft verwandelte. Zuerst werden die französischen Vorbilder nachgeahmt, und dann wendet man sich gegen sie.“<sup>3</sup> Mit solchen Prozessen, auch mit der Wirksamkeit nationalistischer oder regionalistischer Vorstellungen

---

<sup>3</sup> I. Berlin: *Das krumme Holz der Humanität*. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1992, S. 274.

ist immer zu rechnen. Mit der These von der globalen Kultur ist darum nicht Einstimmigkeit gemeint.

These 2: Die jetzt entstehende Kultur wird von jeder vorangehenden verschieden sein, einschließlich der europäischen.

Jede frühere Kultur hat ihre wesentlichen Denkmuster spätestens auf agrikultureller Stufe entwickelt. Dieser Umstand wird gerade im gegenwärtigen Europa wieder deutlich, wenn wir die Symbole und Vorstellungswelten betrachten, welche die neuen nationalen und regionalen Identitätsbestrebungen kennzeichnen. Nicht nur die Wappen und anderen Symbole der neuen deutschen Bundesländer und osteuropäischen Staaten greifen auf angebliche oder wirkliche Traditionen der vorindustriellen Zeit zurück, auch in den Regionalismusdebatten europäischer Rechtsparteien zeigt sich dieselbe Tendenz deutlich. Ein Beispiel aus der in dieser Hinsicht wohl prägnanten Debatte innerhalb der FPÖ sei angeführt: „Völker und Volksgruppen, das Recht auf die Selbstbestimmung der Völker können ... nur sinnvoll verwirklicht werden, wenn sie durch eine regionalistische Komponente ergänzt werden. In *historisch gewachsenen Gemengelagen* (Hervorhebung FW), auch in über- und multinationalen Regionen, bezieht sich das Recht auf Heimat auch auf die Erhaltung dieses regionalen Ethnopluralismus...“<sup>4</sup> Der letzte Satz scheint mir deutlich zum Ausdruck zu bringen, daß ein „Recht“ auf eine ethnopluralistische „Heimat“ sich nur aus den Ergebnissen von Wanderungsbewegungen ganzer Populationen herleiten lasse, wie sie zu Zeiten agrikultureller Landnahme stattgefunden haben, nicht mehr aber aus Migrationen der industriellen Epoche. Im Klartext: die Lausitz, Südkärnten, Bosnien und Siebenbürgen wären „historisch gewachsene Gemengelagen“, das türkisch-deutsche Kreuzberg oder auch Chicago nicht.

Die meisten der Unterschiede zwischen den Kulturen der Vergangenheit gehen auf die jeweiligen klimatisch bedingten Rhythmen und Produktionsmethoden in regional begrenzten Räumen zurück. Moderne Gesellschaften hingegen entwickeln ein Produktions- und Problemlösungsverhalten, das von diesen Begrenzungen zunehmend frei ist. Da in ihnen jedoch vieles von den unterschiedlichen traditionellen Kulturen weiterhin wirksam bleibt, ist es notwendig, nicht nur die jeweils eigenen Wurzeln zu kennen, sondern auch diejenigen der anderen, und auch die Wahrnehmungsmuster, denen die eigene Tradition durch die Brille der anderen unterzogen wird. Das Wort Maruyamas vom Christentum als der „hartnäckigsten Formel Europas“<sup>5</sup> - auch noch in dessen säkularisierten Denkformen - scheint mir hier von größter Prägnanz. Gerade im Philosophieren ist die Haltung nicht selten, daß vorausgesetzt wird, es könne ein im eigentlichen Sinn höheres Denken nur in *einer* wahren Form auftreten und diese sei europäischer Herkunft. Dies ist tatsächlich eine säkularisierte Formulierung der These, es gebe „außerhalb der Kirche kein Heil“.

---

<sup>4</sup> A. Mölzer: *Bürgerfreiheit - Völkerfrühling*. In: Aula, 1993, Nr. 5, S. 28 f.

<sup>5</sup> M. Maruyama: *Denken in Japan*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 33.

„Es sei hier für den Augenblick Einiges von der deutschen Philosophie und damit von der Philosophie überhaupt gesagt.“ Mit diesem Satz eröffnete Martin Heidegger 1936 in Rom seinen Vortrag zum Thema „Europa und die deutsche Philosophie“<sup>6</sup>. Wenn Rainer Thurnher zu diesem Thema betont, Heidegger habe keineswegs die Philosophie „als Kulturleistung und schöpferischen Akt“ begriffen und demgemäß auch niemals „aus einem behaupteten singulären Vorhandensein von Philosophie auf die geistigen und gestalterischen Fähigkeiten der menschlichen Gemeinschaft, die diese hervorgebracht hat“ geschlossen, sondern gerade die „Begrenztheit der Welterschließung im Horizont eines bestimmten Seinsgeschicks“ zum Ausdruck bringen wollen, so mag dem so sein. Bestehen bleibt bei Sätzen wie den heidegger'schen eine Mißverständlichkeit oder ein leichtfertiger Umgang mit Negationen. Bestehen bleibt auch der Umstand, daß Leser solcher Texte, sofern sie Kulturen in einer hierarchischen Ordnung denken - was gewiß nicht der Ausnahmefall ist - und der „Philosophie“ einen hohen Rang innerhalb kultureller Leistungen zuschreiben, aus Heideggers Redeweise sich durchaus nicht korrigiert, sondern bestätigt fühlen konnten. Jedenfalls hat ein Zeitgenosse Heideggers, der Autor des Artikels „Philosophie“ in der 1943 erschienenen Auflage des „Philosophischen Wörterbuchs“ festgestellt: „Erst allmählich wird gegenwärtig klar, daß die P. eine schöpferische Leistung bes. des nordisch-arischen Geistes ist.“<sup>7</sup>

Einer solchen Haltung gegenüber, die das hauptsächliche Problem im philosophischen Gespräch zwischen den Kulturen darin sieht, wie weit es gelingt, die jeweils anderen auf die Höhe der jeweils letzten philosophischen Entwicklung Europas heraufzuheben, ist es gewiß eine nützliche Erinnerung, was der Historiker Karl Lamprecht bereits vor dem Ersten Weltkrieg bemerkt hat, wenn er im Zusammenhang mit der Kunst seiner Zeit sagt: „Man muß miterleben, was Japaner auf diesem Gebiete bei uns alles 'japanisch' finden, um zu einem nicht bloß einseitig europäischen Urteil zu gelangen.“<sup>8</sup>

These 3: Es gibt Stereotype in der Wahrnehmung, Beschreibung und Erklärung fremder Kulturen. Solche Stereotype können hinderlich oder auch förderlich dabei sein, gegenseitiges Verstehen zu intensivieren. Es scheint mir durchaus fragwürdig, generell vermeiden zu wollen, die Geschichte und die Gegenwart aus einer Zentralperspektive anzuschauen. Die Gegenwart, unsere und letztlich meine Gegenwart ist der Punkt, von dem aus Erinnerung, Erwartung, Beobachtung zusammengehen in ein Bild. Wenn noch so viele Zeugen und Zeugnisse dieses Bild zusammensetzen, es bleibt doch stets auf einen Punkt

---

<sup>6</sup> Erstveröffentlichung in H.-Gander (Hg.): *Europa und die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993, S. 31-42; hier S. 31. R. Thurnher bringt in seinem Beitrag zum selben Band (*Der Rückgang in den Grund des Eigenen*, S. 129-142) noch einige weitere diesbezügliche Aussagen Heideggers, z.B.: "Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische" (aus der Heraklit-Vorlesung 1943); "Die oft gehörte Redeweise von der 'abendländisch-europäischen' Philosophie ist in Wahrheit eine Tautologie" (aus: 'Was ist das - die Philosophie?').

<sup>7</sup> J. Schondorff (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kröner 1943, 10. Aufl., S. 444.

<sup>8</sup> K. Lamprecht: *Europäische Expansion*. In: J. von Pflugk-Hartung (Hg.): *Weltgeschichte. Neuzeit seit 1815*. Berlin: Ullstein 1910, S. 599-625; hier S. 617.

bezogen: das Jetzt und Hier. Wenn aber dies unvermeidlich ist, so sind doch die jeweils verabsolutierten Zentrismen einer gegenseitigen Kritik zu unterziehen, was intrakulturell ja auch ständig geschieht, indem wir den Wahrheitsgehalt, die Implikationen oder die ideologischen Voraussetzungen eines vorherrschenden oder vorgeschlagenen Bildes vom Menschen, von seiner Geschichte und seiner Natur, immer wieder in Frage stellen.

In einem interkulturellen Gespräch vertieft sich die Notwendigkeit, die eigenen und fremden Stereotype klarzulegen, insofern, als es sich nicht nur um sprachliche oder um vereinzelte Verständigungsprobleme handeln muß, sondern auch sehr grundlegend unterschiedliche Sichtweisen vorkommen. Damit ist etwas angesprochen, was ich eine Hermeneutik der Kulturen nennen möchte. Diese hätte von dem Gedanken auszugehen, daß es keine Metakultur gibt, also nicht so etwas wie eine Kultur, deren Mitglieder allein die Kompetenz hätten, über ihre eigenen sowohl als auch über alle anderen Vorstellungswelten zu sprechen. Eine solche Hermeneutik der Kulturen könnte nur in gemeinsamer Anstrengung unter der Fiktion epistemischer Gleichrangigkeit entwickelt werden. Sie müßte etwa in Fragen der Ethik (wozu auch die Frage der Menschenrechte zu zählen ist) von einer Kompetenzvermutung hinsichtlich der anderen ausgehen und nicht, wozu uns die europäische Geschichtsschreibung (auch die der Philosophie) durch lange Zeit erzogen hat, von der vorweg angenommenen relativen Inkompetenz der anderen.

Es ist keineswegs einfach, über eine eurozentrische Sicht der Menschheitsgeschichte und der Philosophie hinauszukommen, wogegen es einfach ist, dem Eurozentrismus verbal abzuschwören. Ich will mit wenigen Punkten andeuten, was hier das Problem ist.

Wo die geographischen, die sprachlichen, religiösen, wirtschaftlichen, ethnischen, mentalen oder politischen Grenzen Europas verlaufen, ist zu allen Zeiten eine Sache willkürlicher Bestimmungen gewesen und das hat sich bis heute nicht geändert. Klar ist aber, daß immer wieder von einem „Europa“, einem „Westen“ oder einem „Abendland“ gesprochen wird, innerhalb wie außerhalb von dessen jeweils angenommenen Grenzen.

Die Einheit „Europas“ scheint daher zwar nicht endgültig bestimmbar, aber doch auch nicht rein fiktiv zu sein. Sie zeigt sich mit Hartnäckigkeit, wo die jeweils „anderen“ dieses „Europa“ identifizieren. Sie zeigt sich auch darin, daß von Europa aus ein Bild, eine Vorstellung des gesamten Globus mit allem, was er enthält, entworfen worden ist, in einer Einheitlichkeit und zugleich Differenziertheit, das auch von jenen anerkannt wird, die gegen die kulturelle oder geistige Hegemonie dieses „Europa“ protestieren. Es ist keine bloße Anmaßung europäischer Seefahrer und Kartographen gewesen, wenn sie große Teile der Erde als „terra incognita“, als „unbekanntes Gebiet“ eintrugen, auch dann nicht, wenn ihnen bewußt war, daß in diesem Gebiet wohl Menschen leben mochten. Mochten die Bewohner einer „unbekannten“ pazifischen Insel noch andere Inseln und deren Bewohner kennen, sie blieb doch „unbekannt“, solange kein Europäer sie gesehen hatte. Warum nicht nur anmaßend? Nimmt man alle Kenntnisse von den Inseln und Ländern, den Pflanzen, Tieren und Mineralien zusammen, welche die damaligen Bewohner des Pazifik hatten, so erreichten sie doch zu keinem Zeitpunkt das Ausmaß und die Systematik der Kenntnisse ihrer

europäischen Zeitgenossen, nachdem diese erst einmal damit begonnen hatten, den Globus zu umrunden. Seit dem Beginn der großen Seefahrten des 15. Jahrhunderts gilt dieser Vergleich für alle nichteuropäischen Völker: auch die den Arabern, Indern oder Chinesen bekannte Welt wird in der folgenden Zeit kleiner sein als die Welt, die die Europäer zuerst bekanntgemacht haben. In dieser Epoche haben Europäer mit ihren Kategorien und Klassifikationen nicht mehr das Auslangen gefunden, haben neue Beschreibungsmethoden entwickelt, die in der Intention global waren, und haben sie auf alles anzuwenden gesucht. Ich habe dies in anderem Zusammenhang das „Kolumbus-Syndrom“ genannt, das sich allerdings keineswegs auf die geographischen, botanischen oder historischen Entdeckungen beschränkt, sondern ganz ebenso das Reich der Psyche oder der Entwicklung von Gesellschaften und Religionen betrifft.<sup>9</sup>

Die Geschichte der Menschheit, wie wir sie heute kennen, hat Europäer zu Autoren. Alle Geschichtsbilder der einzelnen Kulturen und Völker, bis auf wenige aus europäischen Traditionen, sind im Verschwinden oder bereits so weit im Rückzug, daß sie nur noch als Folklore oder als Quellenmaterial für jene Totalkonstruktionen von Geschichte als Expansion in die vergangene Zeit aufscheinen, die sich in Europa zugleich mit der Expansion im Raum herausgebildet hat.

Damit sind lediglich einige der Schwierigkeiten angesprochen, die uns begegnen, wenn wir uns mit dem Zentrismus der europäischen Kultur und mit der Frage beschäftigen, wie berechtigt oder unberechtigt er ist. Der schon einmal genannte Karl Lamprecht hat gemeint, im Deutschen eine passable Unterscheidung gefunden zu haben, wenn er vorschlägt, den Ausdruck „Weltgeschichte“ nur auf „die Geschichte der europäischen Expansion und des westasiatischen-mittelmeerischen Kulturkreises“ anzuwenden, hingegen mit „Universalgeschichte“ die „Geschichte der gesamten Menschheit“ zu bezeichnen. (601) Seine Frage ist nicht unsinnig, die ihn dazu führt: „Ist es nicht wirklich der Erdball, und das heißt die Welt in menschlichem, geschichtlichem Sinne, die von der europäischen Expansion erfüllt wird?“<sup>10</sup>

These 4: In der europäischen Historiographie sind bezüglich der Benennung und Bewertung nicht-europäischen Denkens vornehmlich drei Arten von Stereotypen erkennbar: die Einstufung als *barbarisch*, als *exotisch* oder als *heidnisch*. Insbesondere läßt sich dies aus der Geschichte der Geschichtsphilosophie und der Philosophiegeschichte zeigen.

a) Das Fremde wird als *barbarisch* vorgestellt: dies besagt, daß Menschen auf eine Weise und unter Bedingungen leben, die sie in eine anthropologische Differenz zum Normalzustand des Menschseins setzt, der in der eigenen Kultur verwirklicht ist. Zu *Barbaren* ist keine Brücke möglich; sie können gezähmt, zivilisiert, entwickelt, unterworfen, ausgegrenzt werden - all dies sind nur unterschiedliche Formen, sie zu beseitigen.

Die *Barbaren* des europäischen Zeitalters der globalen Expansion müssen nicht, wie diejenigen des antiken China, durch eine Mauer ferngehalten werden,

<sup>9</sup> Vgl. F. Wimmer: *Annähern und Aneignen*. In: E. Waniek und F. Wimmer (Hg.): *Mit Eroberungen leben*. (= Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst), Wien 1993, H. 1-2.

<sup>10</sup> K. Lamprecht: a.a.O., S. 600 f.

sie sind von Natur unterlegen, was in den Rassen- und Klimatheorien seit dem Jahrhundert der Aufklärung immer wieder ausgeführt wird. Ich zitiere aus einer Vorlesung, die vor etwa 160 Jahren in Deutschland gehalten wurde:

„Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch (jetzt) so. Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen. Auch an den Tieren zeigt sich dieselbe Untergeordnetheit wie bei den Menschen. Die Tierwelt weist Löwen, Tiger, Krokodile auf; aber diese haben zwar die Ähnlichkeit mit den Gestaltungen der Alten Welt, sind aber in jeder Rücksicht kleiner, schwächer, schwächtiger. Wie man versichert, sind die Tiere selbst nicht so nahrhaft wie die Lebensmittel, die aus der alten Welt gezogen werden. Es gibt dort unermeßliche Mengen von Hornvieh; europäisches Rindfleisch aber gilt für einen Leckerbissen.“<sup>11</sup>

b) Das Fremde ist *exotisch* dann, wenn die Differenz in einer vorwiegend ästhetischen Kategorie gesehen wird und eine gegenseitige Toleranz praktizierbar erscheint. Damit ist der Begriff des Exotischen geeignet, Methoden des interkulturellen Dialogs zu entwickeln, wenn einerseits die Gegenseitigkeit in Toleranz und Rezeption gegeben ist, andererseits keine einzige Variante den Anspruch der Normalität gegen ihre vorgeblichen Abweichungen aufrechterhalten kann, d.h. wenn die Normalität selbst exotisiert wird. Die Bedingungen, unter denen dieses stattfinden könnte, und die Folgen, die sich für die Philosophie daraus ergeben, sind zu reflektieren.

Auch dazu führe ich einen Text an, der lange vor Hegel formuliert wurde und der den prekären Übergang vom Barbarischen zum möglicherweise Exotischen zeigt.

„Aber wir nähern uns dem Thron der Natur und der ärgsten Tyrannei, dem silber- und greuelreichen Peru. Hier sind die armen Indianer wohl aufs tiefste unterdrückt, und wer sie unterdrückt, sind Pfaffen und unter den Weibern weibisch gewordne Europäer. Alle Kräfte dieser zarten, einst so glücklichen Kinder der Natur, als sie unter ihren Inkas lebten, sind jetzt in das einzige Vermögen zusammengedrängt, mit verhaltne[m] Haß zu leiden und zu dulden. ... Es ist der in sich gekrümmte Wurm, der uns häßlich vorkommt, weil wir ihn mit unserm Fuß zertreten.“<sup>12</sup>

c) Als Heiden bezeichneten christliche Theologen Menschen, die zwar nicht in eine der beiden erstgenannten Kategorien fallen mußten, aber jedenfalls einen anderen großen Mangel aufwiesen: sie kannten oder anerkannten die alles entscheidende Wahrheit des wahren Glaubens nicht. In den säkularisierten Gesellschaften der Moderne entspricht dieser theologischen Ausgrenzung die Zuschreibung oder Unterstellung einer wissenschaftlichen Inkompetenz, die sich

---

<sup>11</sup> Der Text stammt aus verschiedenen Ausgaben der Hegel'schen Vorlesung zur Philosophie der Weltgeschichte, wobei die kursiv gesetzten Abschnitte der Ausgabe von Lasson entnommen sind und sich in den neueren Editionen nicht mehr finden. Zu weiteren Belegen der angesprochenen These vgl. A. Gerbi: *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900*. Pittsburgh: UPP, 1973; F. M. Wimmer: *Das Lateinamerikabild deutscher Philosophen*. In: *500 Jahre Kolonialismus versus Selbstentdeckung Lateinamerikas*. (Lateinamerikanische Aspekte Nr. 14), Wien 1992, S. 1-14.

<sup>12</sup> J. G. Herder in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

fallweise auf rassen- oder milieutheoretische, oder auch auf sexistische Hypothesen stützt, die aber insgesamt das ökonomisch-politische Kräfteverhältnis von Zentren und Peripherien spiegelt.

Um sich klarzumachen, was dies im täglichen Wissenschaftsbetrieb etwa bedeutet, möge man einmal die repräsentativen Verlagsprospekte und Fachbibliographien einer beliebigen Disziplin durchblättern. Ich bin ziemlich sicher, daß in den gängigen philosophischen Bibliographien zu irgendeinem Thema auch heute noch wenig bis nichts aus der philosophischen Produktion Schwarzafrikas zu finden ist - die es gibt.<sup>13</sup> Wir haben uns an die absurde Situation gewöhnt, daß dies, wenn schon, ein Thema für Afrikanisten sein soll, die da sozusagen den ganzen Kosmos der Themen noch einmal bearbeiten, den die europäische Bildungsgeschichte in Disziplinen aufgefächert hat, indem sie über Musik, Literatur, juristische Institutionen, Medizin, Religion arbeiten - aber eben immer im Hinblick auf eine besondere Welt, Schwarzafrika, das so nicht als Teil der allgemeinen Welt erscheint. Ähnlich absurd verhalten wir uns wissenschaftspraktisch immer noch den Traditionen Indiens und Chinas gegenüber, um die bekanntesten Fälle zu nennen. Wenn ein Buch über japanische Philosophie erscheint, so kann man ziemlich sicher sein, es in einer Reihe von Ostasienstudien zu finden und nicht in einer philosophischen Buchreihe. Als Kenichi Tominaga 1989/90 an der Universität Tübingen eine Vorlesung zur Geschichte der Modernisierung Japans hielt, tat er dies nicht am Seminar für Geschichtswissenschaft oder Soziologie, wohin das Thema der Sache nach natürlich gehört, sondern an demjenigen für Japanologie. Man stelle sich vor, es gäbe in vergleichbarer Weise Seminare für Europäistik, dann gewinnt man vielleicht eine Vorstellung davon, in welchem hohem Grad der Selbstverständlichkeit die „anderen“ Kulturen und Denktraditionen nicht als lediglich anders, sondern als „besonders“, nicht dem allgemeinen Begriff von Wissenschaft zuzurechnen, gewöhnlich betrachtet werden. Leo Apostel hat in seinem Buch über die Philosophie Afrikas dazu den entscheidenden Satz gesagt: daß ein Studium der Philosophie - und nicht etwa der Afrikanistik, Indologie oder Sinologie - als in sachfremder Weise beschränkt anzusehen ist, zu dessen Abschluß er nicht erforderlich ist, sich mit philosophischen Traditionen dieser Regionen zu befassen.<sup>14</sup> So weit sind wir noch längst nicht, und die Gründe hierfür liegen weit eher in den Machtverhältnissen zwischen ökonomisch-politischen Zentren und deren Peripherien, als in begründeten, wohlinformierten oder gar evidenten Urteilen von Philosophen.

These 5: Die Philosophie - als Disziplin und als ein Set von Fragen und Thesen - ist in einem dialogischen Prozeß stets neu zu konstituieren. Philosophie als Disziplin, gesehen nach den Mustern der (europäischen oder europäisch orientierten) Philosophiehistorie wird als eine abendländische Denktradition

---

<sup>13</sup> Vgl. z.B.: A. Diemer (Hg.): *Philosophy in the present situation of Africa*. Wiesbaden 1981; H. Kimmmerle: *Philosophie in Afrika - Afrikanische Philosophie*. Frankfurt/New York: 1991; H. Nagl-Docekal u. F. Wimmer (Hg.): *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*. Wien: Oldenbourg 1992 (mit einer umfangreichen Bibliographie von Christian Neugebauer); P. J. Hountondji: *Afrikanische Philosophie - Mythos und Realität*. Berlin: Dietz 1993.

<sup>14</sup> L. Apostel: *African Philosophy. Myth or Reality*. Gent: Scientia 1981.



verstanden. In der gegenwärtigen Situation der Menschheit, in der die Kommunikation zwischen Völkern im Weltmaßstab nicht nur möglich, sondern unabdingbar wird, ist dies anachronistisch. Neue Wege gegenseitiger Interpretation und Kritik auf der Grundlage epistemischer Gleichrangigkeit sind zu gehen.

These 6: Die Leitfrage bei einem solchen Zugang wird sein, welche tradierten Begriffe und Ideen für eine künftige Kultur der Menschheit fruchtbar gemacht werden können.

Diese Frage erfordert zumindest zweierlei:

Erstens die Offenheit, wie wir sie im Fall von Sprach-Wörterbüchern praktizieren, daß nämlich nicht die Voraussetzung gemacht wird, eine der darin dokumentierten Sprachen sei in einem exzellenten Grad imstande, die Welt zu beschreiben, die andere hingegen inferior. In einem - fiktiven - Wörterbuch der Kulturen dürfte eine derartige Vorstellung ebensowenig leitend sein wie in einem Wörterbuch zweier Sprachen. Ein solches - für die Philosophie - zu beginnen, kann nur im gleichrangigen Dialog vieler Traditionen geschehen.

Überlegen wir an trivialen Merkmalen, wie wir mit dem Wörterbuch umgehen, das die Entsprechungen zweier Sprachen enthält, wenn wir ein fremdes Wort nicht verstehen. Zunächst und ganz allgemein ist das Wörterbuch ein Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks: es soll hinreichend sein - und ist oft notwendig -, um mir die Entsprechung eines unbekanntes Wortes einer fremden Sprache in meiner Sprache aufzuzeigen. Wenn es diesen Zweck erreichen soll, müssen verschiedene Bedingungen erfüllt sein:

- Das Wörterbuch beruht auf der grundlegenden Voraussetzung, daß es für jedes Wort der fremden Sprache eine oder mehrere Entsprechungen in meiner Sprache gibt. Freilich zeigt mir das Wörterbuch an vielen Stellen, daß es sich nicht um deckungsgleiche Entsprechungen handelt, ja, ich muß nicht einmal annehmen, daß es auch nur einen einzigen Fall in einem Wörterbuch zweier Sprachen gibt, in dem völlige Deckungsgleichheit der beiden einander entsprechenden Ausdrücke gegeben ist. Zudem muß ich nicht annehmen, daß jeder Benutzer des Wörterbuchs, mit dem ich die Ausgangssprache teile - wir sind beide deutscher Muttersprache - diese Sprache in identischer Weise gebraucht wie ich (nicht einmal bei mir selbst muß das im Zeitverlauf der Fall sein). - Wir müssen also als gewöhnliche Benutzer eines Sprachwörterbuchs nicht voraussetzen, daß hierbei alles ganz eindeutig und klar wäre; doch haben wir auch mit dieser Einschränkung kein vergleichbares „Wörterbuch“ der Kulturen oder der Philosophien. Was wir haben, sind Geschichtswerke, Kulturwissenschaften, Reisebeschreibungen und -prospekte, Dokumentarfilme, Übersetzungen literarischer Werke u. dgl. All dies fügt sich (noch) nicht zu etwas wie einem Wörterbuch zusammen.

- Das Wörterbuch zeigt die Entsprechungen nicht mir allein, sondern allen, die die Regeln seiner Verwendung kennen. Als Benutzer des Wörterbuchs bin ich also Teil einer Gemeinschaft, der eine Sprache, nennen wir sie die „suchende“ Sprache, gemeinsam ist. Diese „suchende“ Sprache ist diejenige, die mir am besten vertraut ist, d. h. diejenige, in der ich die Welt, die Wirklichkeit zu beschreiben und zu verstehen gewohnt bin. Die „gesuchte“ Sprache hingegen

ist mir ungewohnt. Beide Sprachen aber sind, so nehme ich an, imstande, ein und dieselbe Wirklichkeit zu beschreiben. - Dem würde in einem „interkulturellen Wörterbuch“ der Philosophie die Annahme entsprechen, daß es nicht *eine* exzellente Denk- und Ausdrucksweise gibt, sondern mehrere. Die Urangst der Aufklärung, daß mit dem Aufgeben von Uniformität notwendig Anarchie und Chaos resultieren müsse, läßt sich allerdings nur aus Erfahrungen der Praxis und nicht durch eine wiederum vereinnahmende Theorie entkräften.

- In der „suchenden“ wie in der „gesuchten“ Sprache verzeichnet das Wörterbuch lauter sinnvolle Elemente, mögliche Bestandteile von Rede über die Welt. Die Ordnung, in der diese Elemente im Wörterbuch zusammengestellt sind, ist sinnvollerweise nicht sinnvoll, denn es soll für alle Gelegenheiten und alle Benutzer zu jeder Zeit brauchbar sein. Eine sinnfreie Anordnung, etwa die alphabetische in Wörterbüchern über Sprachen mit Buchstabenschriften, ist daher angemessen. - Auch in dieser Hinsicht fehlt uns ein „Wörterbuch“ der Kulturen, der Religionen, der Philosophien usw. Die Aufgabe von Historikern der Philosophie in interkultureller Orientierung besteht jedoch gerade darin, so etwas zu schaffen. Sie kann daher nicht von Vertretern nur einer Tradition geleistet werden, sie wären philosophisch monoglott. Es erfordert Mehrsprachigkeit auf begrifflicher Ebene und ständige gegenseitige Kritik. Daß Europäer dabei Fragen stellen und Antworten formulieren, die von denjenigen anderer sich unterscheiden, ist ihnen nicht vorzuwerfen, ist ihr gutes Recht - solange eben dasselbe allen zugestanden wird.

Zweitens aber ist die Orientierung an Sachfragen und Methoden für den Wert des Unternehmens einer interkulturell orientierten Philosophie ausschlaggebend. Es müssen aus diesem Grund Fehlformen oder Pseudoformen des Philosophierens ebenso kritisiert wie systematische Fragestellungen entwickelt werden.

Der chilenische Philosoph Jorge Estrella hat in einem kürzlich in deutscher Sprache erschienenen Aufsatz vier Fehlformen des „Philosophierens“ identifiziert: die *Verwirrkunst*, *Zitierwut*, *Belehksamkeit* und *Ideologisierung*.<sup>15</sup> Überall, nicht nur außerhalb Europas, gibt es, um die erstgenannte Form anzusprechen, Texte unter dem Namen der Philosophie, die eher dazu geeignet sind, einen Nebel im Hirn zu erzeugen, als in irgendeiner Sachfrage zu benennbaren Ergebnissen zu gelangen. Überall gibt es auch Texte, deren Gehalt sich darin erschöpft, in einem aktuellen „Diskurs“ mitzureden usf. Und überall sind solche oder andere Fehlformen abzulehnen, wenn mit ihnen der Anspruch verbunden ist, Philosophie zu betreiben.

Was allerdings mit solcher Kritik nicht geleistet ist, ist ein positiver Begriff von den Aufgaben und Methoden der Philosophie. Es scheint mir nicht zu hoch gegriffen, zumindest einen grundlegenden Begriff davon zu gewinnen, indem wir Fragen nach der Grundstruktur von Wirklichkeit, also ontologische Fragen, solche nach der Erkennbarkeit von Wirklichkeit, also epistemologische Fragen, und schließlich Fragen nach der Begründbarkeit von Werten und Normen, also ethische und ästhetische Fragen als deren Kern bestimmen. Eine solche Formulierung ist freilich zu vage; doch könnte sie bereits helfen, in konkreten

---

<sup>15</sup> J. Estrella: *Die Philosophie und ihre Mißbildungen*. In: *Conceptus* Nr. 61, 1990, S. 3-17.

Problemstellungen, etwa derjenigen nach der Begründbarkeit von Menschenrechten oder -pflichten weiterzukommen.