

## **Ethnophilosophie - Ausweg oder Irrweg? (1995)\***

Franz Martin Wimmer (Wien)

### **Kurzfassung**

Wahrscheinlich hat jede menschliche Gesellschaft eigene Formen des Philosophierens in dem Sinn entwickelt, daß Erklärungen über Ursprung und Struktur der Welt, über das Wesen des Menschen und über richtige und falsche Formen des Verhaltens gegeben und begründet wurden. Einige der alten Kulturen haben Dokumentationssysteme entwickelt und damit Denktraditionen verfestigt. Eine davon, die okzidentale, war in der Neuzeit weitgehend erfolgreich, manche ihrer Eigenheiten weltweit zu etablieren und zur allgemeinen Norm zu erheben. Es erhebt sich nun, in einer Periode der Globalisierung, die Frage, ob es in Zukunft nicht nur in Bereichen der Technik oder Wissenschaft, sondern auch in der Philosophie eine weitgehend einheitliche Form und Methode geben wird oder nicht. Wenn dies der Fall ist: was wird dann die Rolle der unterschiedlichen und heute noch fortwirkenden Traditionen bei der Gestaltung dieses künftigen Denkens sein? Wenn es nicht der Fall ist: müssen wir die Idee aufgeben, jemals universell gültige Thesen oder Theorien finden zu können? Dieser Beitrag behandelt einige Aspekte des angesprochenen Problems und schlägt die Entwicklung eines Verfahrens des "Polylogs" als Ausweg aus dem Dilemma zwischen zentristischem Universalismus und separatistischem Partikularismus vor.

In einem Aufsatz über Herder aus der Zeit des "Dritten Reiches" findet sich der bemerkenswerte Satz: "Sprache nationalisiert die Erkenntnis". (von Wiese 1942, 280) Er könnte programmatisch für Versuche stehen, in der Philosophie den Universalismus zugunsten des National- oder Heimatgefühls aufzugeben, wie das durchaus praktiziert wird. Von außen gesehen wirkt die Intention zunächst emanzipatorisch: gegen den Anspruch europäischer Philosophen der Tradition, die im Namen der Menschheit doch immer wieder nur die Gedanken ihrer eigenen Kultur und/oder Klasse hervorgebracht hätten, nunmehr jedem Volk, jeder Kultur dasselbe Recht zuzugestehen, sodaß "hundert Philosophien" bunt neben einander blühen könnten.

Ich will die Frage nach der Berechtigung von "Ethnophilosophie" mit der kurzen Schilderung einer Debatte in Afrika und einigen Hinweisen auf lateinamerikanische Diskussionen zunächst vorstellen, um dann systematische Überlegungen anzuschließen.

### **"Ethnophilosophie"**

In der Regel wird 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 Tempels einführt, hat dies als die

---

\* In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 24 (1995), H. 2, S. 159-167. Formatierung und Seitenzählung hier sind nicht damit identisch.

wesentlichen Bestimmungsmerkmale genannt; bis in die neueren Diskussionen darüber finden sie sich. (Vgl. Hountondji 1993, 23; Kimmerle 1991)

Ich spreche von "Ethnophilosophie" in einer etwas anderen Bedeutung, wobei die ursprünglich im Diskurs um eine afrikanische Philosophietradition aufgetretenen Fragen zwar den Ausgangspunkt bilden, aber nicht mehr auf diese beschränkt sind. Es scheint mir ein allgemeines Problem der Philosophie in diesen Fragen angesprochen zu sein. "Ethnophilosophisch" ist jede Philosophie, sei sie explizit entwickelt oder implizit in Institutionen, Sprachformen, Sprichwörtern etc. auffindbar, sei sie das Produkt individueller, benennbarer Denker oder Ergebnis kollektiver Verhaltensweisen, *sofern sie ethnische oder kulturelle Merkmale aufweist und sich darin von der Philosophie anderer kulturell oder ethnisch bestimmbarer Gruppen unterscheidet*. Mit diesem Sprachgebrauch ist scheinbar eine große Allgemeinheit verbunden, sofern kein philosophisches Werk, kein philosophischer Begriff denkbar ist, wofür eine Qualifizierung als "ethnophilosophisch" 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.

Wenn der hier vorgeschlagene Begriff von "Ethnophilosophie" also materialiter umfassend ist, so bezeichnet er formaliter doch präzise einen Aspekt von Philosophie, um dessen Problematik es geht, nämlich darum, ob aus der Berufung auf Traditionen, aus der Reflexion auf Eigentümlichkeiten einer Sprache oder aus vergleichbaren, kulturell bestimmten Besonderheiten Argumente in philosophischen Fragen gewonnen werden können. Es kommt dabei nicht darauf an, ob das fragliche Produkt ausdrücklich als "Philosophie" (oder mit einem entsprechenden Wort) bezeichnet wird oder nicht.

Warum verwende ich "Ethnophilosophie" in diesem materialiter umfassenden Sinn? Die entscheidenden Fragen in den bisherigen Debatten, insbesondere afrikanische Traditionen betreffend, geben den Grund dafür. Es handelt sich im wesentlichen um folgende Fragen:

- Ist ethnisch-kulturell bestimmtes Denken aktuell, sofern es sich auf Traditionen stützt?
- Ist es autoritativ über die jeweils eigene Ethnie-Kultur hinaus?
- Ist es kommunizierbar?

Diese Fragen betreffen nun aber jede Philosophie, sofern sie von bestimmten kulturellen, ethnischen oder linguistischen Bedingungen geprägt ist. Ich schlage daher vor, diese Fragen in allgemeinerer, systematischer Weise zu behandeln.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Wenn beispielsweise Hoffmann und Neugebauer sechs Strömungen der "Ethnophilosophie" unterscheiden und darunter einen "linguistischen" Ansatz nennen, so muß dabei doch auffallen, daß ihnen nicht in den Sinn kommt, dem etwa solche Unternehmungen wie die "ordinary language"-Philosophie zuzuordnen. Mit anderen Worten: es überrascht, daß das "Ethnische" an der Philosophie lediglich in Afrika auffindbar sein soll. Sie halten sich dabei freilich an ihre eigene Definition, in der sie festlegen, es handle sich um die "Rekonstruktion einer sogenannten traditionellen *afrikanischen* Philosophie..." Das ist zwar historisch der Ursprung des Wortes, die Sache und die Frage aber beschränkt sich keineswegs auf Afrika. Vgl. Hoffmann und Neugebauer 1993, 223 und 239.

Das Werk, worum die Debatte in Afrika entbrannte, ist Placide Tempels' Buch über die "*Bantu-Philosophie*". Dessen entscheidende Thesen faßt Tshiamalenga Ntumba treffend in folgender Weise zusammen:

- 1) Es gibt eine *traditionelle Philosophie* der Bantu.
- 2) Es handelt sich dabei um eine *Ontologie*.
- 3) Darin entspricht ein Begriff der *Kraft* dem, was in europäischer Philosophie "Sein" genannt wird.
- 4) Die Bantu-Philosophie kommt nicht von sich aus zur Sprache, sie ist *anonym und implizit*. Sie kann - und soll - mit Hilfe von abendländischen Begriffen artikuliert werden.
- 5) Diese Philosophie haben nicht nur die Baluba, sondern alle Bantu und *alle "Naturvölker"*.<sup>2</sup>

Die für unseren Zusammenhang wichtigste unter diesen Thesen ist die vierte. Sie besagt zumindest zweierlei: erstens, daß auch Philosophie implizite Bestandteile haben kann; und zweitens, daß diese impliziten Bestandteile einer Philosophie durch eine andere Philosophie artikuliert, zur Sprache gebracht werden können - und zwar so, daß die nunmehr explizierten, zuvor eigentlich sprachlosen Philosophen sich damit erst selbst verstehen.<sup>3</sup> Dies ist nun keineswegs ein Thema, das auf Afrika oder auf irgendeine kulturell abgrenzbare Tradition beschränkt werden könnte. Es legt unmittelbar die Frage nahe, wodurch Philosophen erkennen können, ob sie die Sache verstanden haben, über die sie selbst sprechen oder über die andere sprechen.

Insbesondere in den Jahren seit 1960, als nach und nach an vielen Universitäten des Kontinents Institute für Philosophie eingerichtet wurden (Bodunrin 1992, 15-39), findet eine rege Debatte darüber statt, ob es nicht nur (heute) Philosophen in Afrika gibt, sondern ob von einer afrikanischen Philosophie gesprochen werden könne - und wenn ja, worin deren Merkmale liegen, auf welche Weise sie rekonstruierbar sei usf.<sup>4</sup>

Anhänger der These, es gebe eine "afrikanische Philosophie" - und nicht nur "Philosophie in Afrika"<sup>5</sup> - sind seither verschiedene Wege gegangen, um ihre Auffassung zu belegen.<sup>6</sup> Die wichtigsten darunter dürften folgende sein:

---

<sup>2</sup>Vgl. Tshiamalenga Ntumba 1979, 434. Tempels' Buch ist zuerst unter dem Titel *La Philosophie Bantoue* in Élisabethville 1945 erschienen.

<sup>3</sup>In einem anderen Text schreibt Tempels: "Es wäre die schönste Leistung unserer überlegenen Intelligenz, ...in dem gegenwärtigen Heidentum der Bantu zeigen zu können, wie gewisse Gebräuche und Lehren, die für uns nun falsch sind, dies ausgehend von einer anderen Tradition oder Lehre auch sind, welche gänzlich eingeboren, originell und antik ist. Man muß das *argumentum ad hominem* finden, den Schwarzen dazu zu führen, die Falschheit gewisser Praktiken ausgehend von seinen eigenen exakten Prinzipien anzuerkennen." Placide Tempels: *Mélanges de philosophie africaine*, zit. nach Towa 1988, 57.

<sup>4</sup>Vgl. Sumner 1980, Neugebauer 1992 und Graneß 1994. Eine sehr gute einführende Auswahl von Texten in Übersetzung hat Gerd-Rüdiger Hoffmann vorgelegt in: Hengelbrock, Jürgen/Gerd-Rüdiger Hoffmann 1993.

<sup>5</sup>Gelegentlich findet sich auch heute noch, ausdrücklich oder unausdrücklich, die Meinung, es gebe weder das eine noch das andere. Dies ist nicht immer auf mangelnde Information zurückzuführen. Ein Beispiel für eine informierte, gleichwohl irreführende Schilderung stellt Willy Hochkeppels Aufsatz 1994 dar.

<sup>6</sup>Dies wird ausführlich dargestellt von Hoffmann/Neugebauer 1993 und von Heinz Kimmerle 1991.

a) Die Weiterführung des Ansatzes von Tempels durch eine Ausweitung und Differenzierung des Untersuchungsgegenstandes, wie dies vor allem Alexis Kagamé in seiner Analyse sprachlicher Strukturen eingeleitet hat. (Vgl. Kagamé 1985)

b) Versuche, mythologische Überlieferungen und Texte auf ihre philosophisch relevanten Inhalte hin zu untersuchen. Dazu zähle ich so unterschiedliche Arbeiten wie die ägyptologischen Studien Mubabinge Bilolos oder die Interpretation des Yoruba-Ifa Korpus durch Sophie B. Oluwole. (Vgl. Bilolo 1991 und die Diskussion bei Bewaji 1993)

c) Interpretationen des Sprichwortschatzes einzelner Völker, wie sie beispielsweise für die Gikuyu (Kenya) vorliegen. (Vgl. Kahiga 1993)

Hingegen sehe ich keinen sachlichen Grund, die Rekonstruktion der sogenannten "Weisheitsphilosophie" (Oruka 1988 und 1990) oder die Studien Claude Sumners zur Geschichte der Philosophie in Äthiopien hierunter zu subsumieren: in beiden Fällen handelt es sich einfach um Philosophie im ganz traditionellen Sinn des Wortes, wobei die eigentlich ethnophilosophische Problematik nicht in besonderer Weise auftaucht.

Historisch zuerst, noch vor Tempels' Buch, hat sich eine Richtung entwickelt, die nach einem ihrer zentralen Begriffe (er stammt von dem Dichter Aimé Césaire) als "Négritude" bekannt wurde. Sie ist insbesondere durch die Schriften und Reden des langjährigen Präsidenten Senegals, Leopold Sedar Senghor, in weiten Kreisen bekanntgeworden. Die zentrale Idee dieser Richtung hat Senghor immer wieder so formuliert, daß er der "négritude" eine andere Art von "Vernunft" zuschreibt als es etwa diejenige der "francité" sei. Sieht er letztere im Denken von René Descartes am deutlichsten repräsentiert, so sei ihr Kennzeichen in einem distanzierten, objektivierenden Verhältnis des Subjekts zu seinen Gegenständen zu sehen. Die cartesische "Augenvernunft" trenne Subjekt und Objekt, sie analysiere nüchtern und kalkulierend - und sie sei "dem Franzosen" oder "dem Europäer" eigen. In vielen Bereichen menschlicher Tätigkeit sei die Überlegenheit der "Augenvernunft" offenkundig, doch stelle sie eine Verkürzung der menschlichen Existenz dar, wenn sie als ausschließliche Form der Vernunft ausgebildet wird. Ihr kontrastiert Senghor daher die "Umarmungsvernunft" des "Negers" und erklärt sie für komplementär in Bezug auf die "Augenvernunft" der "Europäer" (vgl. Senghor 1971).

Bei aller dichterischen Emphase, die Senghor und andere Verfechter einer "négritude" an den Tag gelegt haben, blieb doch immer der entscheidende Einwand bestehen, den neben anderen Marcien Towa und Paulin Hountondji formuliert haben: daß die ethnisch begründete Zuschreibung einer bestimmten Vernunftform ein illusorisches Bewußtsein von der eigenen, im Vergleich zu Europa gänzlich andersartigen kulturellen Identität voraussetzt und dadurch als Ideologie des Kolonialismus im Neokolonialismus weiterlebt.

Wenn die Strukturen von Sprache oder Institutionen eines Volkes rekonstruiert und dies dann als dessen "Philosophie" bezeichnet oder wenn Sprichwörter interpretiert werden, so stammen die Kategorien und Begriffe, mit deren Hilfe da interpretiert wird, regelmäßig aus dem Fundus der europäischen Philosophie.

In allen derartigen Fällen müssen wir uns zu Recht fragen, für wen dies von welchem Interesse ist. Es scheint durchaus einem emanzipatorischen Interesse zu entsprechen, wenn die Spruchweisheit eines Volkes gesammelt und interpretiert wird - derartiges stand zumindest auch hinter den Sammlungen der Sagen und Märchen, wie Europäer

sie in der Zeit des Nationalisierungsprozesses veranstaltet haben. Würden wir aber im Ernst gegen oder für Kants Auffassung von Raum und Zeit mit Hilfe eines grimm'schen Märchens argumentieren? In ähnlicher Weise absurd mutet es an, wenn zu hören ist, Kants Morallehre sei von den Gikuyu in einem ihrer Sprichwörter widerlegt worden. Doch liegt darin Konsequenz: wenn es sich überhaupt bei den Materialien, welche in ethnophilosophischen Ansätzen gesammelt und rekonstruiert werden, um einen Beitrag nicht nur zur Geistesgeschichte oder zur Ethnologie, sondern zur Philosophie handelt, so müssen aus ihnen auch Argumente in philosophisch strittigen Fragen zu gewinnen sein. An diesem Punkt zeigt sich die Kompetenz von Ethnophilosophie *als Philosophie*. Denn bei ihr handelt es sich um ein denkendes Unternehmen, das nicht dem Interesse dieser oder jener Gruppe, Nation oder Tradition entsprechen will, sondern das darauf abzielt, objektiv geltende, einsichtsfähige Aussagen zu finden und zu begründen. Dieses Ziel kann nicht unter der Voraussetzung verfolgt werden, daß die verschiedenen Sprachen, Kulturen oder Traditionen jeweils bloß ihr eigenes, anderen unzugängliches und in sich wertvolles Weltbild hervorbringen. Wenn wir die Voraussetzung einer möglichen objektiven Gültigkeit von philosophischen Erkenntnissen leugnen, so mag man das, was dann vorgebracht wird, nennen, wie man will. Um *Philosophie* handelt es sich dann nicht.

### Die Aufgabe der Philosophie

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.

Dies läßt sich ebenso zeigen an Texten der lateinamerikanischen "Philosophie der Befreiung". Die Frage, ob es denn eine "filosofía latinoamericana" gebe oder tatsächlich nur Philosophie in Lateinamerika, wird also ebenso diskutiert wie die parallele Fragestellung in Afrika - doch wenden sich beide Diskurse in kritischer Distanzierung jeweils gegen Europa und nehmen voneinander bislang kaum Notiz. Es sind auch weitgehend dieselben Adressaten unter den europäischen Philosophen, die da kritisiert werden, Hegel ist darunter wohl der prominenteste. Dessen Ausspruch in seiner geschichtsphilosophischen Vorlesung wird gerne zitiert: "Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit." (Hegel 1961, 147; vgl. auch Wimmer 1992)

Hegel hat als europäischer *Geschichtsphilosoph* hier nur *gesagt*, was andere Philosophen bis heute als selbstverständlich voraussetzen - daß es sich um nichts anderes handeln könne als um Naivität oder Borniertheit, wenn etwa José Martí vor nunmehr hundert Jahren schreibt, es gebe mehrere Griechentümer und es sei das "eigene Griechenland" (womit er die aztekische Kultur anspricht) dem "fremden Griechenland" vorzuziehen.<sup>7</sup>

Es geht hier um mehr als um die Revision eines bedauerlichen kulturellen Zentrismus; es geht darum, ob Philosophieren in dem Sinn, daß vernunftmäßig

---

<sup>7</sup>"Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra." Martí 1975, 18.

begründbare Urteile über sehr allgemeine Gegenstände gefunden werden, überhaupt jemals möglich war. Wenn nämlich Philosophen nichts anderes haben als Wörter, um Gedanken auszudrücken und mitzuteilen, wenn diese Wörter immer in einem kulturell-gesellschaftlichen Zusammenhang gebildet und nur darin verfügbar sind, so ist die Vorstellung, daß mit irgendwelchen Wörtern irgendeiner Sprache die Sache der Philosophie wirklich getroffen werden könne, nur unter der Voraussetzung zu retten, daß es ein Griechenland für alle Menschen gibt - wobei nicht von vornherein ausgemacht ist, worin dieses ein Griechenland besteht und wo es liegt. Vor allem muß es nicht unbedingt in der Vergangenheit, es könnte auch in der Zukunft liegen. Gibt es so etwas aber nicht, gibt es nur die vielen, jeweils verschiedenen und kulturell bedingten Denkformen, gibt es keine methodologisch begründbare Hierarchie zwischen ihnen, so gibt es auch kein Forum, vor dem Gültigkeit und Ungültigkeit, Wert und Unwert der aus den einzelnen Traditionen entstandenen Denkformen und Weltbilder verhandelt werden könnten. Auch das Ziel einer interkulturell orientierten Philosophie, die in Kenntnis und gegenseitigem Austausch der verschiedenen philosophischen Traditionen geschieht, wird daher im Finden der einen Philosophie bestehen müssen. Der Weg allerdings, auf dem dies noch geschehen kann, ist nicht nur von okzidentalern Denkern vorgezeichnet, er wird sich, wenn überhaupt, nur finden lassen in einem Zusammenführen vieler Wege.

### Hegel versus Martí

Es ist selten der Fall, daß im Zusammenhang mit der Kritik am Eurozentrismus der Philosophie auf Hegel *nicht* Bezug genommen wird. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte ebenso wie in derjenigen über die Geschichte der Philosophie finden sich hinreichend markante Zitate, wo Hegel feststellt, daß in Amerika bis zur Zeit der europäischen Besiedlung nichts<sup>8</sup>, in Afrika überhaupt nichts<sup>9</sup> von Bedeutung für die Menschheit geschehen ist oder gedacht wurde. Die Reaktion darauf ist einigermäßen erwartbar: zusammen mit anderen - etwa Lévy-Brühl mit seinen Beschreibungen eines besonderen, eines "primitiven" Typs von Vernunft - gehört Hegel bei einer Reihe von afrikanischen und lateinamerikanischen Autoren zu den prominenten Vordenkern eines europäischen Kulturimperialismus.

Zunächst aber müssen wir sehen, daß Hegel in den angeführten Texten lediglich ausdrücklich *sagt*, was andere Philosophen bis heute für selbstverständlich und ausgemacht halten, auch in der Praxis ihres Philosophierens voraussetzen: daß es genau *eine* Geschichte des menschlichen Denkens und der Vernunftentwicklung gebe,

---

<sup>8</sup>Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte. ... Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so." (Hegel 1961, 140)

<sup>9</sup>Der Neger stellt ... den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbündigkeit dar. ... es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden." Somit schildert Hegel Afrika lediglich als geographischen Teil der Natur und stellt fest: "Wir verlassen hiemit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt, in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu." (Hegel 1961, 155, 163)

und daß diese Geschichte zwangsläufig zur Gegenwart geführt habe. Ihre wesentlichen Stationen seien aus der Geschichte des europäischen Denkens bekannt.

Zweitens gibt es wohletablierte Überzeugungen bezüglich der Vorzüge und der Schwächen bestimmter kultureller Traditionen bzw. sogar Sprachen hinsichtlich ihrer Kompetenzen in der Philosophie. Dem Satz, daß nach sehr verbreiteter Auffassung die menschliche Vernunft in ihrer Normalform ein Geschlecht (männlich), eine Hautfarbe (weiß) und eine Weltanschauung (christlich-hellenistisch) habe (Wimmer 1990, 34) wäre noch hinzuzufügen, daß sie oft auch als in nur bestimmten Sprachen voll entfaltbar gedacht wird.<sup>10</sup>

Hegel und Martí stehen für das Verfolgen unterschiedlicher, einander ausschließender Projekte: das Projekt der Verallgemeinerung, der Generalisierung und des Universalismus steht gegen das Projekt der Separierung, der Pflege des Individuell-Besonderen, der Behauptung von Identität.

Wer hat recht, Hegel oder Martí? Keiner von beiden? Wer kann in dieser Frage entscheiden und nach welchem Maßstab?

Es steht mit der Frage nach dem Hegel-Projekt und dem Martí-Projekt mehr und anderes zur Debatte als irgendeine Spitzfindigkeit von Philosophen. Worum es geht, ist die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit einer Argumentation gegenüber einem fremden, kulturell anders geprägten Denken. Es liegt auf der Hand, daß dies eine höchst praktische Frage ist, die in den verschiedensten Zusammenhängen auftaucht und nicht zu umgehen ist. Ich kann mir ersparen, Beispiele zu nennen.

Wenn wir die Möglichkeit argumentativen Überzeugens zwischen Menschen mit unterschiedlichen, kulturell geprägten Weltbildern annehmen, so bedeutet das zwar nicht, daß wir Hegel in allen seinen Erklärungen zustimmen müssen, in der Grundfrage jedoch sehr wohl. Ein Verstehen des fremdkulturellen Denkens ist für denjenigen, der in der einzig autoritativen Tradition steht, nur soweit vonnöten, als er sich darüber vergewissern will, ob in jenen anderen Traditionen irgendwelche Ergänzungen zur eigenen vorhanden sind. Seine Argumentationsweise ihnen gegenüber wird folgerichtig im Gestus des Missionierens oder der Befriedigungsaktion geschehen. Nehmen wir hingegen verschiedene Weltbilder als letzte Orientierungssysteme an, die einander möglicherweise ausschließen, wie sich das in dem zitierten Wort Martí's ausdrückt, so ist streng genommen weder eine Verständigung zwischen diesen differenten Systemen notwendig, noch ist eine auf Argumenten beruhende Verbreitung von Ideen möglich. Was möglich ist, wenn Martí recht hat, ist Überreden und Manipulieren, aber nicht Überzeugen (vgl. Wimmer 1990a). Praktisch mag es wohl einmal angemessen sein, fremdes Denken verstehen zu wollen, theoretisch ist dies jedoch nicht von Belang.

---

<sup>10</sup>Zwei Belege dafür:

Ivo Höllhuber zitiert Victor Debos: "Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol!" (Höllhuber 1967, 9)

Manfred Riedel betont noch 1993, das Entscheidende in der Philosophie sei ein "Bedenken des Wesentlichen, das die Sprachgeschichte zuspielet", wobei aus dem Zusammenhang klar ist, daß es sich lediglich um die Geschichte einer oder mehrerer indogermanischer Sprachen (vor allem des Griechischen und Deutschen) handelt. Vgl. Riedel 1993, 52.

Die beiden Projekte, so gegensätzlich sie zunächst erscheinen, laufen theoretisch gleichermaßen auf die Verweigerung von Dialog hinaus.<sup>11</sup> Das erste, indem es die eigene Denkform und Philosophie als die einzig mögliche behauptet und damit das Andere negiert; das zweite, indem es das jeweils Andere zwar bestehen läßt und anerkennt, ihm aber die Brücke zum Eigenen abbricht. Das Modell des einen Zentrums steht dann gegen dasjenige vieler Zentren.<sup>12</sup> Konsequenterweise führt das erste den Totalitarismus, das zweite den Solipsismus. Es ist kein Trost für das theoretische Denken, daß die Realität so konsequent nicht ist.

### Polylog<sup>13</sup> als dritter Weg

Was hat die Philosophie in dieser Situation zu tun? Die Relevanz kultureller Traditionen für Gegenwart und Zukunft ist zu klären. Es ist auch hier wiederum nur der erste Schritt, möglichst umfassend und differenziert die verschiedenen, bislang vernachlässigten und verdrängten Denktraditionen zu rekonstruieren. Soll eine solche Arbeit aber nicht nur zur Selbstverständigung, 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 aufzuklären. Es wäre dies eine Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln: nicht mit dem Mittel einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern durch einen *Polylog* der Traditionen.

Welche Form ein derartiger Polylog hätte, innerhalb welcher Grenzen er möglich ist und zu welchen Ergebnissen er führen kann, ist eine Frage, die hier nicht umgangen werden kann. Verdeutlichen wir uns die Frage, so haben wir verschiedene Stufen der Einwirkung einer oder mehrerer Traditionen auf eine oder mehrere andere Traditionen zu unterscheiden. Nehmen wir zum Zweck der Illustration an, es gebe in einer Sache die relevanten Traditionen A, B, C und D<sup>14</sup>, zwischen denen es einseitige

<sup>11</sup>Es sei hier darauf hingewiesen, daß es sich keinesfalls nur um eine Frage des guten Willens handelt, sodaß Appelle angebracht oder gar ausreichend wären, um Dialog zu praktizieren. Die in dieser Hinsicht sehr intensiven und auf beiden Seiten selbstkritischen Auseinandersetzungen zwischen der deutschen "Diskursethik" und der lateinamerikanischen "Philosophie der Befreiung" zeigen dies deutlich. Vgl. Fornet Betancourt 1994b.

<sup>12</sup>Raúl Fornet Betancourt sieht darum eine Aufgabe der Kritik der "interkulturellen Philosophie" in der Kritik an Zentrismen überhaupt: "No es sólo antieurocéntrica, no solo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural." (Fornet Betancourt 1994a, 10)

<sup>13</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 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>14</sup>Es ist natürlich keineswegs trivial oder unumstritten, in irgendeiner Frage 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



( ) bzw. gegenseitige ( ) Prozesse der Beeinflussung<sup>15</sup> gibt. Wir unterscheiden schematisch folgende 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>16</sup> einzustufen, 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.

(2) *Einseitiger und transitiver Einfluß:*

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

Auch in diesem Fall sind 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*

Dies umfaßt die 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 B C und B D und A D.

Dazwischen liegen jeweils mehrere 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, 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 hier zunehmend etabliert.

(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.

Es wäre nun nach der Möglichkeit von Philosophie unter der Voraussetzung eines Polylogs zu fragen. Diese Frage wäre am ehesten wohl dadurch zu klären, daß wir

---

gibt jedoch auch in dieser Hinsicht keine extramundane oder extraterrestrische Intelligenz, die uns aus der Patsche helfen könnte.

<sup>15</sup>Eine vergleichbare Schwierigkeit wie bei der Abgrenzung und der Beschreibung relevanter philosophischer Traditionen tritt auch bei dem Versuch auf, die verschiedenen Formen von "Beeinflussung" zu unterscheiden.

<sup>16</sup>Die Ausdrücke "Barbaren", "Exoten" und "Heiden" wurden zur Kennzeichnung bestimmter interpretatorischer Verhaltensweisen gegenüber fremdkulturellen Denk- und Lebensformen eingeführt in Wimmer 1990b.

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.

### Schlußfolgerung

Jederzeit ist Philosophie der Versuch (gewesen), in relativer Unabhängigkeit von den jeweils eigenen kulturellen Traditionen Fragen der Ontologie, der Erkenntnistheorie und der Ethik zu lösen. Das spezifische Problem der gegenwärtigen Philosophie liegt in dieser Hinsicht darin, daß *eine* Tradition, die okzidentale, weitgehend erfolgreich darin war, sich als nicht-traditionelle, sondern als "wissenschaftliche" zu etablieren und als solche auch rezipiert worden ist.

Wenn der heimliche Anspruch des Philosophierens - auch noch bei Partikularisten und Skeptikern - darin liegt, zu transkulturell gültigen oder wahren Sätzen über die genannten Bereiche zu kommen, und wenn dieser Anspruch unter vielen Formen verfolgt wurde, die einander so fremd sind, daß eine Verständigung über das jeweils Gemeinte schwierig ist, so ergibt sich für das Philosophieren selbst die Notwendigkeit aus der Sache, im Polylog nach allen auffindbaren Wegen zu fragen, die schon versucht worden sind. Zumindest dann besteht diese Notwendigkeit, wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß all diese Wege bis auf einen schon als gewiß irreführend nachzuweisen sind. Es scheint in dieser Lage noch zwei andere Alternativen zu geben.

Das kartesische Programm einer traditionslosen Methode wäre die konsequente Alternative dazu, aber dieses Programm ist nicht durchführbar, auch nicht in modernen Gestalten, wie sie die Analytische Philosophie in der Weiterführung des Wiener Kreises oder auch die Phänomenologie darstellen. Jeder Versuch einer ausschließlich methodologisch orientierten Philosophie ist im Detail wie im Ganzen noch einmal von den kulturellen Kontexten bestimmt, in deren Umfeld er unternommen wird.

Die weniger explizite Alternative besteht immer noch im Vertrauen darauf, mit der eigenen Denkweise, den eigenen Termini und Methoden in der im Grunde einzig zuverlässigen Tradition zu stehen. Dies jedoch wäre nichts anderes als Ethnophilosophie, wie diffizil entwickelt und rekonstruiert eine solche Tradition auch immer sei.

Angesichts der Alternative eines monokulturell-universalistisch oder eines multikulturell-separatistischen Philosophierens ist das Projekt interkultureller Philosophie zu entwickeln. Es ist erstens die Geschichte des Philosophierens in neuer Weise zu beschreiben, nicht aus einer, sondern aus vielen Perspektiven und in vielen Sprachen. Und es muß zweitens in jeder Sachfrage der Polylog zwischen möglichst allen relevanten Traditionen einer behaupteten Lösung vorangehen aufgrund des einfachen Sachverhalts, daß es nicht *eine* Sprache der Philosophie jemals gegeben hat oder gibt.

Zunächst und vor allem ist es jedoch eine Frage der Praxis, wofür eine Minimalregel (negativ) formuliert werden kann: *halte keine philosophische These für gut*

*begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.*