



THEORIE UND PRAXIS DER INTERKULTURALITÄT

THEORIE UND PRAXIS DER INTERKULTURALITÄT

INHALT:

<i>Franz M. Wimmer</i> EINLEITUNG	2
<i>Erich Pilz</i> DEMOKRATIE CHINESISCHER PRÄGUNG Zur Problematik interkultureller Vergleiche.....	3
<i>Renato Cristin</i> INTERKULTURALITÄT Phänomenologische Betrachtungen	9
<i>Sergius Koder</i> HEIDNISCHE THEOLOGIE Konfrontationen mit dem Fremden in der Renaissance	14
<i>Rafael Donnadio / Franz Schmidjell</i> KLÄNGE AUS DEM SÜDEN Zur Rezeption außereuropäischer Kulturen in Österreich. Eine NGO-Perspektive.....	20
<i>Anke Graneß</i> DAS PROBLEM DER IDENTITÄT IN DER MODERNEN AKADEMISCHEN PHILOSOPHIE AFRIKAS	21
<i>Alain Kadiebwé Kanyinda</i> „VON IHM, MIT IHM UND DURCH ES.“ Ist das Abendland unverzichtbar für Afrika?	30
DIE AUTOREN / DIE AUTORIN.....	35
IWK-DOKUMENTATIONS- UND FORSCHUNGSSTELLEN	36

UMSCHLAG:
Flächentreue, pseudozylindrische Darstellung (Eckert Projektion)
Software: Freehand. Institut für Geographie, Wien 1995.

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST
49. JAHRGANG 1994, NR. 4, öS 50,-

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion, Umbruch, Layout: Dr. Helga Kaschl. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42. Druck: Glanz & Hofbauer Ges.m.b.H., 1200 Wien, Treustraße 5, Telefon: (1) 330 73 67.

EINLEITUNG

Die Texte dieses Heftes gehen auf Vorträge zurück, die im Verlauf des Studienjahres 1993/94 im Rahmen des Arbeitskreises „Theorie und Praxis der Interkulturalität“ gehalten worden sind. Der Arbeitskreis setzt sich in interdisziplinärer Diskussion mit Fragen auseinander, die sich für verschiedene wissenschaftliche Disziplinen durch den Sachverhalt ergeben, daß in der gegenwärtigen Welt Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung in wesentlichen Bereichen miteinander zu tun haben. Alte Kategorien absolut überlegener Kulturen oder gar Rassen sind ungeeignet, auf die damit entstehenden Fragen Antworten zu geben. Eine Alternative, die gleichermaßen ungeeignet erscheint, besteht in einem gegenseitigen Abgrenzen und Ausgrenzen, wodurch im besten Fall verständnisloses Nebeneinander, im schlechtesten Fall aggressives Gegeneinander erreicht würde.

Die europäischen Traditionen der Human- und Sozialwissenschaften haben sich immer schon damit befaßt, die Lebensformen von Menschen zu erkennen und zu erklären. In der Regel sind diese Disziplinen jedoch von der Voraussetzung ausgegangen, daß ihre Begriffe, Methoden und Theorien selbst nicht mehr einer traditionellen Kultur angehören, daß sie vielmehr „wissenschaftlich“ und damit allgemeingültig seien. Doch zeigt sich gerade in den

modernen Gesellschaften weltweit, daß das Fortwirken von regionalen Traditionen oft unerwartet stark ist, und daß dies keineswegs nur außerhalb Europas der Fall ist. Damit ist den Wissenschaften vom Menschen die Aufgabe gestellt, ihre Grundlagen radikaler als zuvor zu überprüfen.

Erich Pilz zeigt in seinem Beitrag die für uns oft fremdartigen Facetten des Begriffs der Demokratie in der heutigen Diskussion in China auf, während Renato Cristin versucht, von einem phänomenologischen Ansatz her den Begriff der Fremdheit zu klären. Sergius Koderer bringt dazu die Epoche der europäischen Renaissance in Erinnerung, in der auf unterschiedliche Arten eine Synthese des Eigenen mit dem Fremden versucht worden ist. Franz Schmidjell und Rafael Donnadio weisen in ihrem Beitrag auf konkrete Schwierigkeiten im Umgang mit nichteuropäischem Kulturgut hin. Die Beiträge von Anke Graneß und Alain Kanyinda entstammen der Diskussion um Begriff und Funktion der Philosophie im heutigen Afrika; Graneß setzt sich dazu mit dem Begriff der Identität auseinander, wogegen Kanyinda den Akzent auf die Frage setzt, welche Aufgaben im heutigen Afrika philosophischem Denken und Argumentieren überhaupt zugemutet werden kann und soll.

Franz M. Wimmer

ERICH PILZ

DEMOKRATIE CHINESISCHER PRÄGUNG Zur Problematik interkultureller Vergleiche

Interkulturalität wird in den folgenden Überlegungen vor allem unter dem Aspekt der Erkenntnisproblematik betrachtet: Welche möglichen Verzerrungen des Erkenntnisgegenstandes sind beim Vergleich fremdkultureller Phänomene mit solchen aus der eigenen Kultur zu erwarten beziehungsweise zu vermeiden? Diese Frage soll am Beispiel der Diskussion über das Problem der Demokratie in China untersucht werden. Nach einigen einleitenden Bemerkungen (1.) möchte ich zunächst die unterschiedlichen chinesischen Diskurse zur „Demokratie chinesischer Prägung“ kurz beschreiben (2.), um dann jene Aspekte des westlichen Diskurses über Demokratie in China herauszuarbeiten, die meines Erachtens einem angemessenen interkulturellen Verständnis dieser Frage hinderlich sind (3.). Die abschließenden Bemerkungen (4.) geben Hinweise auf positive Entwicklungen in der jüngsten Zeit.

1.

Zunächst einige Bemerkungen zum Begriff der „chinesischen Prägung“. Der Ausdruck „Zhongguo tese“, hier übersetzt mit „chinesische Prägung“, ist gegenwärtig in der Volksrepublik China ein ebenso weit verbreiteter wie ambivalenter Begriff. Er stellt eine Chiffre dar, durch welche die Eigenständigkeit wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Phänomene in China ausgedrückt wird, eine Eigenständigkeit, deren Konturen im Zuge zunehmender globaler Vernetzung Chinas seit den achtziger Jahren mehr und mehr verwischt zu werden drohen.

Hatte das traditionelle China in den Augen des westlichen Beobachters den Nimbus einer ganz anderen, eher unvergleichbaren Welt genossen, so präsentierte sich das maoistische China für einen Großteil der außerchinesischen Welt, darunter auch Europa und Amerika, in sehr hohem Maße als moderne und daher unmittelbar verstehbare Alternative zur kapitalistischen Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Mit der bewußten, großen Öffnung Chinas gegenüber den Entwicklungen außerhalb der sozialistischen Welt seit Ende der siebziger Jahre entwickelte sich dann ein verstärktes Bedürfnis, das spezifisch Chinesische innerhalb dieses Angleichungsprozesses herauszustellen.

Dieser Diskurs um die „chinesische Prägung“ ansonsten globaler Phänomene wird unter anderem auch in bezug auf das chinesische Demokratieverständnis geführt, und zwar einerseits von seiten der chinesischen Regierung, andererseits von verschiedenen Gruppen chinesischer Intellektueller. Es ist nun wichtig sich zu vergegenwärtigen, daß sich die Intellektuellen in China im Laufe der Geschichte in

hohem Ausmaß als den idealsten und auch wichtigsten Bestandteil des Staates und seiner normativ-öffentlichen Darstellung verstanden, als die Hüter, Verteidiger und vor allem Formulierer der Ideologie, der kulturellen und später nationalen Identität. Ich gehe davon aus – und viele Studien stützen diese Hypothese – daß auch heute ein bedeutendes Segment der chinesischen Intellektuellen diese Position einnimmt.

Spricht man im Zusammenhang mit diesem Segment der chinesischen Intellektuellen von Öffentlichkeit, so ist darunter also eine normative Öffentlichkeit zu verstehen, in deutlichem Gegensatz zur sogenannten „bürgerlichen“ Öffentlichkeit, die nach Habermas durch ihre Autonomie gegenüber dem Staat, und das heißt in sehr hohem Maße durch eine Position, die im Gegensatz zum Staat steht, gekennzeichnet ist (vgl. Habermas).

Es gibt aber in China Kreise von Intellektuellen, die ihre Rolle in der Gesellschaft inzwischen deutlich anders verstehen und zwar im Sinne der angesprochenen Eigenständigkeit und Unabhängigkeit beziehungsweise im Sinne der Opposition zu einzelnen Positionen der normativen Öffentlichkeit oder zur gesamten staatlichen Ideologie.

2.

Wenn wir also von Demokratie im Zusammenhang mit China oder konkreter von „Demokratie chinesischer Prägung“ sprechen, so ist es wichtig zu definieren, von wessen Verständnis wir ausgehen, welchen chinesischen Diskurs wir im Auge haben:

2.1.

Der normativ-öffentliche Diskurs der sogenannten „System-Intellektuellen“ ist unter anderem durch den Konsens gekennzeichnet, daß in China der Staat die einzige Öffentlichkeit darstellt, daß die Intellektuellen die wichtigsten Repräsentanten der idealen Formulierung dieser Öffentlichkeit darstellen, auch wenn der Staat die Möglichkeit hat – und sie schon sehr häufig und drastisch umsetzte – diese treuesten und wichtigsten Stützen zu diffamieren, zu benachteiligen, zum Schweigen zu verurteilen, zu verfolgen, also aus dem Diskurs, der eigentlich der ihre ist, auszuschalten. Die sogenannten System-Intellektuellen sind über diese gemeinsame Charakterisierung hinaus aber in unterschiedliche Gruppen aufgespalten und haben beziehungsweise hatten teilweise ihre je eigenen Patrone in der hohen Politik. Daher ist ihr Diskurs über die „Demokratie chinesischer Prägung“ bereits uneinheitlich, wenn auch die verbindenden Ele-

mente stärker als die trennenden sein mögen (vgl. zu den System-Intellektuellen (establishment intellectuals) vor allem Goldman und Hamrin, zur Darstellung der Demokratievorstellungen bestimmter Gruppen vor allem Metzger).

2.2.

Es gibt darüber hinaus den Diskurs der öffentlichen Macht, heute konkret der Kommunistischen Partei Chinas, die den Begriff der „Demokratie chinesischer Prägung“ in hohem Maße in Anspruch nimmt. Die Staatsmacht in China, so das Protokoll der Geschichte bis zum heutigen Tag, distanziert sich sehr eindeutig von Demokratie im Sinne der Entwicklung des Begriffs in Europa und Amerika sowie dessen gesellschafts- und kulturpolitischer Umsetzung. Die „chinesische Prägung“, durch die sich Demokratie in der Volksrepublik auszeichnen soll, gilt der Partei vornehmlich als Aushängeschild, in dem einerseits ein öffentliches Bekenntnis zur Demokratie enthalten ist, andererseits aber eine Berufung auf den globalen kulturellen Pluralismus. Diese kulturell relativistische Berufung auf nationale Charakteristiken der demokratischen Gesellschaftsgestaltung soll einerseits das nationale Selbstbewußtsein stärken und andererseits politische Eingriffe jedweder Machart in die Gesellschaft und in den Bereich des Individuums ideologisch rechtfertigen. Sie dient auch als Freibrief für eine den eigenen Zwecken (Alleinherrschaft der Partei) dienende Machtpolitik, welche zur Aufrechterhaltung der Ordnung die Unterdrückung demokratischer Bestrebungen im Sinne der Autonomie einzelner gesellschaftlicher Bereiche geradezu nötig macht.

Die Chinaforschung geht weitgehend davon aus, daß die gesamte derzeitige Führungsspitze die Beschäftigung mit Demokratisierung und Liberalismus im Sinne der Diskussion, wie sie in Westeuropa und Amerika geführt wird, für ein Lieblingsthema des paranoiden Westens hält, für absolut kein chinesisches Thema. Vorbilder für die chinesische Entwicklung der nächsten Jahrzehnte stellen für diese Führungsspitze viel eher jene Modelle dar, wie sie in Südkorea und Taiwan in der autoritären Phase der sechziger und siebziger Jahre verwirklicht worden waren.

Außerhalb der Volksrepublik China wird diese These vom Schaden der westlichen Wertvorstellungen für China am lautstärksten von Lee Kuan Yew vertreten, dem Architekten und Bauherrn des „neokonfuzianischen Modellstaates“ Singapur (vgl. Machetzki).

2.3.

Spätestens seit Juni 1989 spricht die Weltöffentlichkeit von einem weiteren Diskurs über die Demokratie in China: die sogenannte Demokratiebewegung, in der unter anderem die intellektuelle Jugend, die „oppositionelle“ Jugend, stark von westlichen Ideen geprägte Intellektuelle und andere Schichten der chinesischen Bevölkerung vertreten

sind. Das Demokratieverständnis dieser Bewegung ist begrifflich sicher sehr schwer zu fassen, allerdings lassen sich einige allgemeingültige Forderungen erkennen: Unzufriedenheit mit der realisierten „Demokratie chinesischer Prägung“, das heißt mit dem Ausmaß der gegenwärtigen demokratischen Freiheiten und Möglichkeiten sowie mit der normativen Interpretation dieser Freiheiten und Möglichkeiten; die Forderung, den politischen Wandlungsprozeß (Demokratisierung) als wesentlichen Bestandteil der Modernisierungsanstrengungen zu betreiben; ein Verständnis der Rolle der Intellektuellen nicht so sehr als kritische Gehilfen der politischen Macht, sondern als unabhängige gesellschaftliche Größe sowie als mögliche Opposition.

2.4.

Was die Einstellung der sogenannten Massen zur Frage der Demokratie beziehungsweise der „Demokratie chinesischer Prägung“ anbelangt, so handelt es sich dabei weitgehend um einen Diskurs, der der westlichen Forschung kaum zugänglich ist. Eine verbreitete Hypothese über die Grundeinstellung dieser schweigenden Mehrheit läßt sich so formulieren: Es gibt für die Masse der chinesischen Bevölkerung, von den immer noch über 70% der ländlichen Bevölkerung über die große Zahl der städtischen Arbeiter bis hin zu den Angestellten und Kadern in Stadt und Land, sehr viel bedeutend Wichtigeres als den Diskurs um die „Demokratie chinesischer Prägung“. Kampf beziehungsweise Sorge um einen und die Faszination von einem besseren Lebensstandard läßt die Betroffenen vor allem Ausschau halten nach stabilen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen persönliches Kalkül und individueller Einsatz erfolgreich für ein materiell besseres Leben eingesetzt werden können.

Dieser Hypothese widerspricht aber eine demoskopische Erhebung durch das Beijinger Forschungsinstitut für Wirtschaftsfragen von 1987. Befragt wurde die jüngere Bevölkerung (16–35 Jahre) zu vier Fragenkomplexen, der vierte davon bezog sich auf die demokratischen Freiheiten, und das Ergebnis war für die öffentlichen Auftraggeber der Erhebung alles eher als ermutigend: 20,5% hielten die Verwirklichung demokratischer Freiheiten für das zeitlich und inhaltlich dringendste Problem, da ohne entsprechende politische Reformen die Modernisierung des Landes nicht gelingen könne. 56,1% forderten die Verwirklichung demokratischer Freiheiten Schritt für Schritt mit der wirtschaftlichen Entwicklung. Nur 8,2% der Befragten hielten die Verwirklichung demokratischer Freiheiten in absehbarer Zeit nicht für dringlich. Und nur 6,5% hielten das Ausmaß der gegenwärtig verwirklichten demokratischen Freiheiten für ausreichend (vgl. Machetzki).

2.5.

Es gibt darüber hinaus natürlich noch verschiedene Diskurse über die Verwirklichung von Demokratie in China unter Chinesen außerhalb der Volksrepublik China, etwa in Taiwan, die hier nicht weiter berücksichtigt werden.

3.

Der westliche Diskurs über die Demokratie in China ist natürlich auch alles andere als einheitlich. Im nun folgenden Teil der Ausführungen werden aber nicht so sehr die einzelnen Autoren, die sich substantiell zur Frage der chinesischen Demokratie geäußert haben, erörtert, vielmehr geht es darum, jene Elemente in diesem Diskurs aufzuspüren, die für die interkulturelle Verständigung von Bedeutung beziehungsweise problematisch sind oder sein können. Es wird sich dabei zeigen, daß es sich in weiten Bereichen um die Problematik mangelnder Differenzierung handelt: Angefangen bei der Tatsache, daß in der westlichen Diskussion häufig zu wenig Rücksicht genommen wird auf die oben angedeutete Vielzahl der chinesischen Diskurse über „Demokratie chinesischer Prägung“, bis hin zu erkenntnistheoretischen Unschärfen sowie aus der Disziplingeschichte der Sinologie herleitbaren Vergrößerungen und blinden Flecken, handelt es sich durchwegs um Phänomene fehlender Differenzierung, deren theoretische Aufarbeitung der Praxis der Interkulturalität, d. h. konkret den Versuchen der Vermittlung der Bedeutung von „Demokratie chinesischer Prägung“ förderlich sein sollte.

3.1.

Vorweg ist festzustellen, daß der Umgang mit dem eigenen Gegenstand in der Disziplingeschichte – das heißt innerhalb der Sinologie – nicht ausreichend reflektiert, mit anderen Worten die erkenntnistheoretische Problematik der Interkulturalität zu selten zum Gegenstand der Reflexion gemacht worden ist.

Interkulturalität ist eine Frage des Umgangs mit seinem eigenen Gegenstand insofern, als er (der eigene Forschungsgegenstand) immer schon ein fremder ist. Der Verstehensprozeß ist wesentlich einer, der zwar auf der Möglichkeit des Verstehens des Anderen fußt, das heißt jene Gemeinsamkeiten voraussetzt, die Verstehen überhaupt erst möglich machen. Über diesen minimalen gemeinsamen Ansatzpunkt zwischen Erkenntnisobjekt und Forschungsobjekt hinaus aber geht es beim Verstehen ganz grundsätzlich um den dialogischen Annäherungsprozeß an das Andere, das immer schon fremd ist – sonst wäre ja der mühsame Prozeß des Verstehens nicht nötig.

Man kann sicher auch sagen, das Andere oder der Andere sei dadurch, daß er fremd ist, immer schon wesentlich fremdkulturell: dann nämlich, wenn Kultur das selbstgesponnene Bedeutungsge-

webe darstellt, in das der Mensch verstrickt ist. Die Methode der dichten Beschreibung rekonstituiert die Realität der Kultur, das Gewebe von Bedeutungen, die ineinandergreifenden Systeme von Zeichen und Symbolen, die hinter einfachen phänomenologisch beschreibbaren Abläufen liegen und das menschliche Handeln erst als solches konstituieren (vgl. Clifford Geertz).

Wenn ein im hauptstädtischen, intellektuellen Milieu sozialisierter Forscher die Lebenswelt von Bäuerinnen aus dem Mühlviertel untersucht, ist das sicherlich eine für ihn fremde Kultur, dasselbe gilt von den bürgerlichen Lebensformen im Biedermeier. In jedem dieser Forschungsfelder ist die Aneignung des angesammelten theoretischen Erfahrungsschatzes sowie der in der Forschungsgeschichte angehäuften Detailkenntnisse im Vorfeld der eigentlichen Forschung entscheidend für die Qualität der zu erwartenden Erkenntnisse.

Wenn nun, wie das die eben skizzierte Definition von Kultur nahelegt, jedes Verstehen als Verstehen des Fremdkulturellen zu sehen ist, dann scheint sich zwar auf der Ebene der Theorie keine qualitativ eigenständige Problematik für Interkulturalität am Beispiel Chinas zu ergeben, die fehlende Reflexion der grundsätzlichen Problematik des interkulturellen Verständnisprozesses hingegen hat weitreichende Folgen.

3.2.

Aus der genannten ungenügenden Reflexion des Bezugs zum Erkenntnisgegenstand resultiert in der vorliegenden Frage folgendes Dilemma: Der westliche Diskurs über die Demokratie in China ist von zwei gegensätzlichen paradigmatischen Annahmen geprägt. Die Vermittlung beziehungsweise Aufhebung des Widerspruchs scheint bisher kaum gelungen.

Die eine Position würde in extremer Formulierung sagen: Die chinesische kulturelle Tradition – als Leitidee und als Last, jedenfalls aber als prägende Komponente heutiger kultureller Formen – bewirkt in Summe eine politische Kultur (und dazu gehört das Demokratieverständnis), die nicht nur von der westlichen deutlich verschieden ist, sondern auch mit den westlichen Maßstäben weder zu messen noch zu verstehen ist.

Die andere Position hingegen geht davon aus, daß es Grundelemente demokratischer Rechte und Werte gibt; die in China ebenso zu gelten haben wie in der übrigen Welt, soweit diese durch die moderne Kommunikationstechnik zu wirtschaftlicher Verflechtung und Arbeitsteilung sowie zu kultureller Durchdringung in globalem Ausmaß vorangeschritten ist.

Eine Formulierung, die beide Standpunkte umfaßt, würde also in etwa lauten: Bei der Praxis der Interkulturalität geht es um die Anerkennung beziehungsweise Respektierung fremdkultureller Symbolsysteme und Wertvorstellungen, bei gleichzeitigem Bekenntnis zur kulturübergreifenden Allge-

meingültigkeit bestimmter Werte und Rechte.

Die Forderung nach Vermittlung dieser einander scheinbar widersprechenden Positionen formulierte kürzlich unter etwas anderer Perspektive ein in den USA aufgewachsener und sozialisierter chinesischer Wissenschaftler bei einem Besuch in Wien mit den Worten: „I want both!“ Nämlich jene Stabilität, Sicherheit, Geborgenheit usw., die sich eher aus der chinesischen kulturellen Tradition der Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft herleiten, wie auch die wirtschaftliche Aggressivität und Einsatzbereitschaft und den daraus resultierenden Wohlstand, sowie die schöpferische Entfaltung des Einzelnen, die eher in der (westlichen) Priorität des Individuums vor der Gesellschaft und dem (daraus resultierenden) Schutz individueller Rechte und Freiheiten begründet sind.

Es geht hier also um eine Differenzierung, die einerseits einem uneingeschränkten Kulturrelativismus insofern Grenzen setzt, als die globale Vernetzung aus der Welt beziehungsweise aus dem allergrößten Teil der Welt, zu dem China fraglos gehört, ein Dorf gemacht hat, in dem zum Beispiel die Anerkennung und der Schutz grundlegender individueller Freiheiten und Rechte oder auch der Schutz von Minderheiten bekannt sind und anerkannt werden. Und diese Anerkennung gilt unbeschadet der Tatsache, daß diese individuellen Rechte in der eigenen kulturellen Tradition nicht in dem Maß und der Form, wie sie sich in der europäisch-amerikanischen Entwicklung herausgebildet haben, verankert sind. Zugleich aber kommt der kulturellen Eigenständigkeit wie auch den Besonderheiten der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung in Bezug auf die Formen demokratischer Gesellschaftsgestaltung ein sehr großer Stellenwert zu, der zum Beispiel auch Beschränkungen der Freizügigkeit einschließen kann, welche in anderen kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen als unakzeptabel erscheinen mögen.

3.3.

Als Erblast aus der Geschichte der Chinaforschung kann man folgendes Phänomen undifferenzierter Betrachtungsweise bezeichnen: China als Gegenstand der Forschung war immer eine holistische Einheit und zugleich das unvergleichlich Andere.

Seit es sinologische Forschung gibt, hat sich der Gegenstand dieser Forschung – sei es China, die chinesische Kultur, die chinesische Gesellschaft, die chinesische Mentalität usw. – in hohem Maße erfolgreich geweigert, einen Platz auf dem Kontinuum fremdkultureller Erkenntnis einzunehmen: Im Gegenteil, China hat es immer geschafft, als das ganz Andere hypostasiert zu werden. Und diese Rolle des Unvergleichlichen stellt auch eine gewisse Problematik des westlichen Diskurses über die „Demokratie chinesischer Prägung“ dar.

Zunächst führt das bis heute dazu, daß die Unterscheidung der verschiedenen weiter oben grob aufgelisteten Diskurse, die in China zur Frage der

„Demokratie chinesischer Prägung“ geführt werden, häufig unterbleibt. In einer wissenschaftlichen amerikanischen Darstellung der Problematik von Demokratie in China aus den neunziger Jahren etwa werden zunächst traditionelle chinesische Positionen abgesteckt: die von amerikanischen Vorstellungen stark abweichenden chinesischen Anschauungen in Bezug auf die Position des Menschen in der Gesellschaft im Laufe der Geschichte etwa. Seit der Mitte unseres Jahrhunderts, so stellt der Autor sodann bedauernd fest, sei es zwischen Amerika und China in der Frage des Demokratieverständnisses laufend zu Mißverständnissen gekommen, weil man diese grundsätzlich unterschiedlichen Anschauungen in der Geschichte und in der Gegenwart nicht genügend beachtet habe. Aus dem Kontext wird allerdings nicht eindeutig klar, welche Auseinandersetzungen und Mißverständnisse hier vor allem gemeint sind, ob es etwa solche auf Regierungsebene sind oder solche im Bereich der Chinaforschung usw. (vgl. DesForges).

Durch diese Unschärfe und fehlende Differenzierung wird interkulturelle Verständigung über diesen Gegenstand erheblich erschwert. Es ist ja ein beträchtlicher Unterschied, ob die Rede ist vom Umgang der Kommunistischen Partei Chinas mit systemkritischen Intellektuellen, und der darauf folgenden Reaktion der amerikanischen Regierung, oder ob etwa das Problem diskutiert wird, in welchem Ausmaß die Überzeugung von der hohen Qualität der eigenen demokratischen Institutionen einen amerikanischen Forscher dazu verleitet, die Möglichkeit grundsätzlich anders gearteter demokratischer Anschauungen und Einrichtungen in einer fremden Kultur nicht ernsthaft in Betracht zu ziehen.

Eine klare theoretische Unterscheidung dieser beiden Ebenen ist vor allem deshalb so wichtig, weil sie in der Praxis der Interkulturalität so eng ineinander verwoben sind. Mangelnde Offenheit für qualitative Andersartigkeit fremdkultureller demokratischer Anschauungen und Institutionen im Bereich der Wissenschaft fördert Selbstgefälligkeit im Bereich der Politik. Die Geschichte der Disziplin zeigt umgekehrt auch deutlich, daß die öffentliche Meinung, soweit sie von undifferenzierter Bewunderung für das maoistische China als alternativem Gesellschaftsmodell getragen war, auch in der Wissenschaft den Blick für differenzierte Untersuchungen stark getrübt hat.

Es ist in diesem Zusammenhang darüberhinaus zu bedenken, daß im Westen immer ein holistisches Verständnis von China im Vordergrund stand: „das“ China, „der“ Chinese, „die“ chinesische Kultur usw. immer als wesentliche Einheit begriffen.

Dies wird deutlich in manchen hochinteressanten Studien etwa über den Begriff des Menschen im maoistischen China (vgl. Munro). Das maoistische Gesellschaftsverständnis hat die westliche Forschung so beeindruckt, daß sie nach 1950 mögliche andere Diskurse in China weitgehend vernach-

lässigte. Diese anderen Diskurse waren sicher schwer zu untersuchen, sie wurden mit allen Mitteln verdrängt, zum Schweigen gebracht und unterdrückt und waren somit der Forschung kaum zugänglich. Aber daß sich die Spezialisten von einem quasi einheitlichen Selbstverständnis Chinas immer wieder so vollkommen blenden ließen, das ist in nicht geringem Maße auf die in der Geschichte der Disziplin feststellbare Sucht zurückzuführen, China in holistischer Sicht als das Einheitliche und ganz Andere zu verstehen.

Aus diesem holistischen Verständnis von China läßt sich dann auch die erkenntnistheoretisch äußerst problematische Position ableiten, das, was „die“ Chinesen unter Demokratie verstehen, sei als organische Einheit so anders, daß es mit unseren Maßstäben überhaupt nicht beurteilbar ist.

3.4.

Die jahrzehntelang sehr schwierige Forschungssituation in der Volksrepublik China hat die Neigung zur Vernachlässigung der Historizität und damit der mehrfachen Kontingenz von Gedankensystemen, Wertungen und Ideologien begünstigt.

Um nochmals auf die Darstellungen des einheitlichen maoistischen Selbstverständnisses zurückzukommen: Was in diesem Zusammenhang nicht in ausreichendem Ausmaß reflektiert wurde, das sind die Hinter- und Beweggründe, durch die so viele Intellektuelle zur Zustimmung zu diesem Gesellschaftsmodell veranlaßt wurden. Die Frage läßt sich an den schon erwähnten hochinteressanten Ausführungen von Munro verdeutlichen. Im chinesischen Marxismus (= Maoismus) ist der Begriff des Menschen nach der überzeugenden Darstellung von Munro gekennzeichnet durch totale Formbarkeit: Es gibt in dieser Konzeption keine angeborenen – d. h. vor der Eingliederung in die Gesellschaft vorhandenen – Eigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen. Daraus folgt, daß es auch keine naturgegebenen Interessen und Ansprüche und Rechte des Individuums geben kann (wie etwa eine Privatsphäre, die nicht angetastet werden darf, ein Recht auf Autonomie, Freiheit usw.). Es gibt daher auch keine Grenzen der Wandelbarkeit und Formbarkeit (wie etwa die Verfolgung des Eigeninteresses, die sexuellen und aggressiven Antriebe, den IQ, Festlegungen der Psyche in der Schwangerschaft und frühen Kindheit usw.). Es gibt in dieser Konzeption darüber hinaus auch nicht die bei Marx zentralen Bedürfnisse des Menschen (wie Individualität, Entfaltungsmöglichkeit und den Drang, die Bedürfnisse anderer zu befriedigen). Im Gegenteil, der Mensch wird in seiner sozialen Natur praktisch vollkommen durch die Sozialisation geprägt. Keine Gefühle, Interessen, Ziele, Fertigkeiten und Kenntnisse besitzt der Mensch vor und unabhängig von seiner Mitgliedschaft in einer sozialen Organisation. Das Selbstinteresse ist daher in dieser Konzeption nur eine „bürgerliche“ Einstellung, nicht eine menschliche.

Da nun nach eben dieser maoistischen Auffassung jede Erkenntnis mit einem Gefühl gepaart ist (im Sinne eines Werturteils: gut oder böse) und darüber hinaus mit einem Antrieb zum Handeln, ist es in dieser Konzeption des Menschen von äußerster Bedeutung, die richtige Korrespondenz zwischen Erkenntnis und Gefühl herzustellen, und das heißt, es ist von eminenter Bedeutung, die Menschen richtig zu erziehen. Diese Erziehung ist daher die wichtigste Aufgabe des von der Partei geleiteten Staates insofern, als der Staat beziehungsweise die Partei als einzige Instanzen für „richtige“ Erziehung garantieren können. Und die harte und ausnahmslose Unterdrückung aller abweichenden Meinungen bedarf in dieser Konzeption des Menschen keiner weiteren Rechtfertigung, im Gegenteil, sie wird zur höchsten moralischen Pflicht der Verantwortungsträger in der Gesellschaft.

Da diese Konzeption auch nach Munro in hohem Maße in der chinesischen Kulturtradition verankert werden kann, liegt der Schluß nahe, daß hier bereits gewisse Konturen einer „Demokratie chinesischer Prägung“ angegeben sind, Konturen, die sich aus „der“ chinesischen Kulturtradition sowie der mit ihr kaum in Widerspruch stehenden gegenwärtigen Gesellschaftsauffassung verstehen, ableiten und daher auch argumentieren lassen.

Dieses Argument wird scheinbar noch durch die unbestreitbare Tatsache verstärkt, daß sich, so jedenfalls der Anschein, ein hoher Prozentsatz der Intellektuellen in den fünfziger Jahren mit viel Einsatz und auch Begeisterung dem System, das diese Auffassung vertrat und propagierte, anschloß und es unterstützte.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß diese Argumentationsweise die historische Kontingenz dieses Gesellschaftsverständnisses in mehrfacher Hinsicht grob vernachlässigt. Zunächst ist festzustellen, daß in den zwanziger und dreißiger Jahren bereits völlig andere gesellschaftliche Konzeptionen weite Verbreitung gefunden hatten, die aber von der an die Macht gelangten Kommunistischen Partei nicht nur mit Überzeugungsarbeit, sondern ebenso sehr mit allen zur Verfügung stehenden Machtmitteln bekämpft und unterdrückt wurden. Intellektuelle etwa mit anderer als der oben geschilderten Auffassung zur Gesellschaftsgestaltung, die bis 1949 nicht nach Taiwan oder ins Ausland gegangen waren, fanden schnell heraus, daß für ihre Vorstellungen in der Volksrepublik kein Platz war.

Das Argument, daß sich 1949 so viele Intellektuelle für die Mitarbeit in der Volksrepublik China entschieden, vernachlässigt darüber hinaus in hohem Maße die historische Kontingenz der Entscheidung für die Kommunistische Partei. Ganz abgesehen davon, daß überhaupt nur wenigen die Möglichkeit offenstand, das Land zu verlassen, stand in den fünfziger Jahren ja nicht eine Entscheidung für eine chinesische Form der Demokratie zur Debatte oder für ein dem traditionellen Ge-

sellschaftsverständnis adäquates politisches Vorgehen, also weder für die traditionellen Werte noch für die Diktatur des Proletariats. Es ging vielmehr um die Entscheidung für eine Partei, eine Regierung und eine Vorgangsweise, die größere Hoffnung erweckte, eine Lösung für die schier unüberwindbaren nationalen, gesellschaftlichen, intellektuellen und individuellen Probleme liefern zu können: Die Entscheidung war für die Alternative, die als bessere unter den vorhandenen gesehen wurde, und für diese Alternative waren die Intellektuellen bereit, viele ihnen wertvolle Vorstellungen und Überzeugungen hintanzustellen: Sie haben sich also nicht für den Maoismus entschieden, sondern für jene Partei mit Macht, die mehr Problemlösungskapazitäten als die Gegenpartei zu haben schien.

Die Notwendigkeit von Seiten der Partei, immer wieder massiv und brutal gegen jedwede Halbherzigkeit von Seiten der Intellektuellen gegenüber den grundsätzlichen Wertvorstellungen vorzugehen, belegt dies sehr deutlich: Es durfte keine Lauheit, kein sich Absentieren, kein sich Zurückziehen aus der Politik, kein Schweigen geben, sonst bestand die größte Gefahr, daß sich alternative Vorstellungen zur Gesellschaftsgestaltung, die in hohem Ausmaß vorhanden waren, ausbreiten und durchsetzen würden.

4.

Nach diesen Hinweisen auf neuralgische Stellen in der interkulturellen Auseinandersetzung mit chinesischen Demokratieverständnissen bleibt abschließend zu bemerken, daß in der neueren und neuesten Geschichte der Disziplin erfreuliche Trends feststellbar sind. Bemerkbar ist ein Trend zur Enthaltsamkeit gegenüber der Verführung zur Rede von „der“ politischen Kultur Chinas. Dieser Trend gilt ganz allgemein, es wird kleineren geographischen, politischen, schichtspezifischen, generationsspezifischen, bildungsspezifischen usw. Einheiten gegenüber „gesamtchinesischen“ Untersuchungsgegenständen deutlich der Vorzug gegeben.

Dies ist nicht nur als Auswirkung der Postmoderne auf das Fach zu sehen: Der Mut zur Lücke und die Verweigerung rationaler Gesamtdeutungen haben sich natürlich auch hier ausgewirkt. Viel mehr geht es aber um die nunmehr unwiderrufliche Einsicht, daß die vielberufene Einheit Chinas eben doch keine sein kann, daß es nicht sinnvoll ist, weiterhin von „der“ chinesischen Kultur zu sprechen, solange nicht genügend einzelne, nachweislich sinnvoll als einheitlich zu erforschende Teilbereiche erforscht sind. Es gibt für das Fach inzwischen viele politische „Kulturen“ in China. Bemerkbar ist auch

ein Trend, die historische Komponente wieder ernster zu nehmen. Zugleich ist aber festzustellen, daß auch in jüngerer und jüngster Zeit die Publikationen, die meinen, „den Chinesen“ (vgl. Sun Longji) beschreiben zu können (das Buch über „die“ Chinesin gibt es meines Wissens noch nicht) nicht abgerissen sind.

LITERATUR:

- DESFORGES, ROGER: *Democracy in China's History*. In: Roger V. DesForges / Luo Ning / Wu Yenbo (Hg.): *China: The Crisis of 1989. Origins and Implications*, 2 Bde. State U of NY at Buffalo Special Studies No. 158, N.Y. 1990, Bd. 1: S. 28-54.
- DIRLIK, ARIF: *Culture, Society and Revolution: A Critical Discussion of American Studies of Modern Chinese Thought*. In: *Republican China*. 10. 2: S. 22-33, April 1985.
- GEERTZ, CLIFFORD: *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696) Frankfurt/M. 1991.
- GOLDMAN, MERLE / TIMOTHY CHEEK / MARY LEE HAMRIN (Hg.): *China's Intellectuals and the State. In Search of a New Relationship*. Harvard University Press, Cambr./Mass. 1987.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt, 15. Auflage 1984, Original 1962.
- HAMRIN, CAROL / TIMOTHY CHEEK (Hg.): *China's Establishment Intellectuals*. M. E. Sharpe, New York / London 1986.
- HICKS, GEORGE (Hg.): *The Broken Mirror: China after Tiananmen*. Longman, Harlow 1990.
- JOHNSON, CHALMERS A.: *Communist policies towards the intellectual class*. Greenwood Press Publishers, Westport Conn. 1975, Original Hongkong 1954, S. 30-50.
- MACHETZKI, RÜDIGER: „Schattenseiten“ in China: Eine Gesellschaft erwacht. In: Ca, September 1993, S. 906.
- METZGER, THOMAS: *Developmental Criteria and Indigenously Conceptualized Options: A Normative Approach to China's Modernization in Recent Times*. In: *Issues and Studies*. Februar 1987, 23. 2., S. 19-81.
- DESS.: *The Chinese Reconciliation of Moral-Sacred Values with Modern Pluralism: Political Discourse in the ROC, 1949-1989*. In: Myers (Hg.): *Two Societies in Opposition*. Hoover Institution Press, Stanford 1991, S. 3-56.
- MUNRO, DONALD J.: *The Concept of Man in Contemporary China*. UMP, Ann Arbor (1977) 1979.
- DESS.: *The Concept of Man in Early China*. Stanford University Press, Stanford 1969.
- NATHAN, ANDREW J.: *Chinese Democracy*. Knopf, New York 1985.
- DESS.: *China's Crisis. Dilemmas of reform and prospects for democracy*. Columbia University Press, New York 1990.
- OGDEN, SUZANNE U. A. (Hg.): *China's Search for Democracy. The Student and the Mass Movement of 1989*. Armonk u. a., M.A. Sharpe 1992.
- SUN LONGJI: *Das ummauerte Ich. Die Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität*, (Hg.: Hans Kühner). Gustav Kiepenheuer, Leipzig 1994.

RENATO CRISTIN

INTERKULTURALITÄT Phänomenologische Betrachtungen

Die Begegnung zwischen verschiedenen und fremden Kulturen enthält immer einen weißen Raum, in dem die ganzen Zögerungen, Vorbehalte, Vorurteile, Widerstände, Erwartungen eingeschrieben sind, die jede Begegnung charakterisieren. Und gerade über diesen Raum oder besser: über die Ereignisse, die innerhalb dieses Raumes geschehen, möchte ich heute sprechen. Und ich möchte es aus einem phänomenologischen Gesichtspunkt machen, um eine Besinnung auf die Beziehungen zwischen den Kulturen auszuarbeiten, indem ich die interkulturellen Aspekte der Grundprobleme der Phänomenologie in Betracht ziehe. Ich nehme aber das Denken Husserls nur als Grundlage und Anlaß, um dann zu einem Vorschlag zu kommen, und zwar zu einer möglichen Phänomenologie der Interkulturalität. Der Raum der Begegnung zwischen den Kulturen scheint mir nämlich von den selben Ansprüchen und Unruhen durchlaufen zu sein, die das Netz der intersubjektiven Beziehungen bilden. Mit anderen Worten: Die sich zwischen den verschiedenen Kulturen kreuzenden Bewegungen sind viel komplexer vom Gesichtspunkt der geschichtlichen, politischen und sozialen Ereignisse als die zwischen den einzelnen Subjekten existierenden Beziehungen. Trotzdem bleibt zwischen Interkulturalität und Intersubjektivität eine grundsätzliche Analogie, die die Bedingung der Möglichkeit meiner Interpretation ist. Andererseits bezeichne ich die Kulturrelationen als Kulturmannigfaltigkeit, die den transzendentalen und zugleich konkreten Horizont der *Conditio Humana* bildet. Die Figur der Mannigfaltigkeit ordnet sich eben in dem weißen Raum ein, der die Begegnung der Differenzen enthält. Diesen Raum nenne ich „interkulturellen Raum“, und die von ihm eröffneten Begegnungsmöglichkeiten nenne ich „Interkulturalität“.

Schon seit einiger Zeit ist dieses Wort in das Wörterbuch der Humanwissenschaften getreten, es hat aber außer einigen bedeutenden Versuchen noch keinen öffentlichen Platz im Bereich der Philosophie gefunden. Aber die Aussichten sind gewiß gut. Die ethnologischen, anthropologischen und soziologischen Forschungen haben immer die Frage nach dem Verhältnis zwischen verschiedenen Kulturhorizonten angepackt, sei es in der Form der Kenntnis von geographisch beziehungsweise zeitlich fernen Bevölkerungen, sei es in der Vertiefung der immer vielfachen und heterogenen Wurzeln einer Kultur, sei es in der Analyse der kulturellen Schichtungen einer Gesellschaft oder von gesellschaftlichen Gruppen. Die Frage existiert also seit jeher, wenn es wahr ist, daß die Kommunikation und die Verständigung zwischen Kulturen nicht nur einen Gegenstand der wissenschaftlichen For-

schung darstellen, sondern auch ein Telos des Lebens selbst. Die Ausarbeitung von Strategien planarischer Kommunikation, die die verschiedensten kulturellen Schichten durchqueren können, ist nur ein jüngstes – und bestreitbares – Ergebnis dieses interkulturellen Bedürfnisses. Die ganze Entwicklung des menschlichen Denkens und Lebens hat das Dilemma der interkulturellen Beziehungen erkannt, aber erst heute hat man an eine eigentliche und eigene „Wissenschaft“ dieser Beziehungen gedacht. Auf dem Boden der Kulturtheorie bringt die Interkulturalität als Wissenschaft schon gute Ergebnisse; und auch im philosophischen Bereich kann sie etwas Fruchtbare geben – und beginnt es zu geben.

Der weiße Raum, der leere Raum, der die Begegnung zwischen mindestens zwei verschiedenen Kulturen begleitet, gleichgültig wie diese Begegnung geschieht, ist immer der Raum eines Vergleiches von zwei Fremdheiten, weil jede von diesen beiden eine je eigene für sich selbst ist. Die Entdeckungsreisen sind vielleicht der klarste Fall: Europäer und Eingeborene sind gegenseitig fremd für die anderen und vertraut mit sich selbst. Ihre Kulturen begegnen sich, aber ihre Augen erkennen sie jeweils als die eigene oder die fremde. Dieses Minimalschema kann das Modell der Bewegungen darstellen, die aus der Begegnung zwischen den Kulturen entspringen. Jedoch muß man präzisieren, daß diese Bewegungen auch einen historisch-ökonomischen Aspekt besitzen, der sie schwer schematisierbar macht. Wir können uns hier nicht mit diesem Aspekt beschäftigen, aber ich möchte nur an die Worte des Weltumseglers Georg Forster erinnern, der sich an den Seefahrten von James Cook beteiligte:

„Es wäre wirklich zu wünschen, daß die Beziehungen zwischen den Europäern und den Bewohnern der Südseeinseln mit der Zeit unterbrochen werden können, ehe die verderbten Sitten der zivilisierten Völker diese unschuldigen Leute infizieren können. Es ist aber eine traurige Wahrheit, daß die Philanthropie und die europäischen politischen Systeme miteinander nicht harmonisieren!“

Die Entdeckungsreise wird zur Metapher der Begegnung mit dem Fremden und Heterogenen, das unsere Kultur beherrschen wollte, ohne es zu verstehen. In solchen Fällen ist der leere Raum mit einem Zwang erfüllt worden. Die interkulturelle Hypothese möchte ihn hingegen mit einer Frage erfüllen, mit einem unendlichen Austausch von Fragen und Antworten.

Ich würde fast sagen, daß der eigentlich interkulturelle Raum – obwohl er sich in mannigfaltigen politischen, ökonomischen, wissenschaftlichen usw.

Bereichen artikuliert – immer ein dialogischer Raum bleibt, worin sich Blicke begegnen, die im Anderen das suchen, was der Andere unabhängig von dem ihn schauenden Auge ist. Die Interkulturalität kann eine Reise sein, eine persönliche, aber auch eine transindividuelle Reise, eine Entdeckungsreise als Reise des Verstehens des Anderen. Um aber diese Reise zu vollenden, wie Michel Leiris empfiehlt, muß man

„nicht als Touristen reisen (d. h. ohne Herz, ohne Augen und ohne Ohren reisen), sondern als Ethnographen, so daß man überhaupt genug menschlich und offen wird, um die kleinen und mittelmäßigen eigenen Manien zu vergessen, und das zu verlieren, was sich als die eigene Identität uns darstellt“.²

Eine Wissenschaft der Interkulturalität zu verwirklichen, heißt noch nicht automatisch die Interkulturalität praktizieren, aber eine Theorie der Interkulturalität scheint heute ein notwendiger vorbereitender Schritt zu sein. Nicht nur um den Willen zur Eroberung zu überwinden, der den Geist der Kolonisierungen beseelte (übrigens scheint heute dieser Wille wesentlich geschwächt), sondern auch und vielmehr, um sich dem heute sehr starken Anstoß zur planetarischen kulturellen Uniformierung entgegenzusetzen. Dieser Anstoß artikuliert sich auf verschiedenen Ebenen: In einer Homogenisierung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Lebensformen auf eine einzige Form, d. h. die Form des Weltmarktes; in einer Reduzierung dieser Mannigfaltigkeit auf das westliche kulturelle Vorbild; in einer weiteren Reduzierung dieses Vorbildes auf die Ansprüche der Produktion, auf diejenigen Ansprüche, die kapitalistische Produktionsweise genannt waren. Unsere Zeit ist aber auch die Zeit der postkapitalistischen Epoche, die wesentlich verschieden von der gradlinigen und alles in allem eindeutigen Zeit der vorigen Jahrzehnte ist. Es ist eine Zeit, worin sich paradox Situationen kreuzen, worin die scheinbaren Widersprüche neuartige und unerwartete Räume öffnen.

Einer dieser Räume ist gerade der interkulturelle. In der Tat gehen die pragmatischen beziehungsweise konkreten Möglichkeiten der Wissenschaft der Interkulturalität sowohl aus den heute verfügbaren technischen und wissenschaftlichen Instrumenten als auch aus einem von der Evidenz der Gefahr der totalen Uniformierung entspringenden Gefühl hervor. Mit anderen Worten: Alles das, was für die Homogenisierung, die Nivellierung, die Kontrolle und die Organisation nach einem einzigen kulturellen Muster ausgearbeitet worden ist (d. h. die Apparate von Versammlung, Ausarbeitung und Verwendung der Daten), kann für die Wissenschaft der Interkulturalität verwendet werden. Diese These kann aber zu nah der klassischen marxistischen Rede vom nicht-kapitalistischen Gebrauch der Produktionsmittel scheitern. Das ist aber hier nicht der Fall: Um eine Pluralisierung entstehen zu lassen, braucht man nicht eine bloße Aneignung der kulturellen Uniformierungsmittel, wie der Marxismus meinte. Hingegen muß man die Gefahr der kulturel-

len Zentralisierung zeigen, die gerade in der unbegrenzten Offenheit der Grenzen besteht; die Gefahr der Unverständigung gerade in einer Zeit, in der die Kommunikation planetarisch geworden ist; die Gefahr einer Nivellierung der Mannigfaltigkeit gerade in einer Zeit, in der das Mannigfaltige zum Kennzeichen unserer Welt wird.

Der Anstoß zur Erschließung des Interkulturalitätsraumes kann also aus einer doppelten Gewißheit kommen: Einerseits verlieren wir allmählich die Vielfalt, gerade wenn die Vielfalt immer mehr zugänglich wird; andererseits können wir die Vielfalt retten gerade durch die Apparate, die sie bedrohen. Meine These will also nicht die marxistische Dialektik wiederaufnehmen, sondern die paradoxe Dynamik aus den von Heidegger geliebten Versen Hölderlins: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“. In den Worten unseres Argumentes könnten wir sagen: Je mehr die Gefahr eines Aussterbens des Mannigfaltigen wächst, desto mehr kann das Bewußtsein der Notwendigkeit der Rettung des Mannigfaltigen wachsen und damit das Mannigfaltige gerettet werden. Also je mehr das Mannigfaltige erscheint, desto wichtiger wird eine Phänomenologie der Mannigfaltigkeit.

Diese philosophische Perspektive kann zur Ausarbeitung des theoretischen und pragmatischen Statutes der Interkulturalität beitragen, deren methodisches Profil eben vielfältig sein muß, weil es dem vielfältigen und pluralischen Wesen jenes Raumes entsprechen muß, den die Interkulturalität geschaffen hat. Mein Vorschlag, die Interkulturalität als Phänomenologie des Mannigfaltigen zu verstehen, gründet sich auf drei methodische und thematische Voraussetzungen.

1) Die Annahme der Pluralität der Kulturen muß als eine unwiderrufliche Voraussetzung betrachtet werden, um politische Projekte auszuarbeiten, die der Rettung der menschlichen Gattung und der ganzen Welt nicht widersprechen.

2) Die Anerkennung der „fremden“ Kulturen stellt einen wesentlichen Beitrag zur Differenzierung und zur Entwicklung jedes einzelnen kulturellen Bereiches dar.

3) Die Gegenseitigkeit zwischen interkulturellen Dynamiken und Fortschritt des Denkens kann ein Laboratorium sein, um die westliche philosophische Tradition zu vertiefen und weiterzuentwickeln.

Wie man sieht, entsprechen diesen drei Voraussetzungen drei Forschungsbereiche: Der Raum der politischen Handlung, der der kulturellen Entwicklung und der des philosophischen Denkens. Ich habe mich entschlossen, diese drei Dimensionen zum Thema zu machen, aber man kann auch andere nennen, worin die Frage nach der Interkulturalität in Betracht kommt. Auf die ersten beiden Bereiche möchte ich nur kurz hinweisen, um mich auf den philosophischen Raum zu konzentrieren.³

1. INTERKULTURALITÄT UND POLITIK

Die neuen politischen Gleichgewichte – ich sollte besser sagen: die neuen politischen Ungleichgewichte – die heute in den Vordergrund treten, könnten nicht nur eine negative Steigerung der Konflikte hervorrufen, sondern auch eine positive Austauschbeschleunigung der politischen Erfahrungen. Vom Gesichtspunkt der Interkulturalität aus sehe ich zwei Aspekte, die mir brauchbar erscheinen. Einerseits die sogenannte „neue Weltordnung“, andererseits die Mannigfaltigkeit der politischen Erfahrungen. Beide sind Ergebnisse des Zusammenbruchs des Kommunismus und der heutigen ökonomischen Krise.

Wenn wir diese neue Ordnung nicht als Wirkung einer hegemonischen, politischen Kultur betrachten, sondern als Voraussetzung für eine Multipolarität der politischen Logik, so kann man darin die Grundlagen für eine Erschlossenheit der politischen Auseinandersetzung sehen, die immer auch eine Auseinandersetzung zwischen Staaten und deshalb zwischen Ökonomien ist. Und wenn wir andererseits die Fragmentierung nicht als Prozeß der Zersetzung der Menschheit betrachten, sondern als eine positive Vervielfältigung der politischen Entscheidungen und eine qualitative und nicht nur quantitative Bereicherung des sozialen Lebens erkennen, kann das Fehlen einer vorkonstituierten hierarchischen Ordnung – die entweder dogmatisch oder autoritär gesetzt wird – das globale Gleichgewicht verstärken, gerade indem man das Ungleichgewicht lebt und praktiziert.

Wenn, wie Michel Leiris schrieb, „die Kulturen nicht hierarchisierbar sind“, so sind es vielleicht auch nicht die politischen Formen. Wenn wir den Versuch machen wollen, die politischen Beziehungen von dem interkulturellen Gesichtspunkt aus zu verstehen, dann gestehen wir diesen Beziehungen die Möglichkeit des gegenseitigen Austausches zu, ohne daß sie ihre eigene Identität verlieren. Das kann als eine ideale Analyse beziehungsweise eine utopische Perspektive erscheinen. Ich weiß wohl, daß es immer sehr gefährlich ist, die politischen Zusammenhänge von einem philosophischen Standpunkt aus zu interpretieren. Wenn wir aber diese Untersuchung auf die konkreten Entwicklungen richten, die unter den sozialen und politischen Prozessen stehen, und wenn wir dafür eine phänomenologische Methode verwenden, sind vielleicht diese Behauptungen nicht so utopisch.

Wir können also eine Zersplitterung der Politik beobachten, sowohl im internationalen Kontext als auch in den einzelnen lokalen Kontexten. Die politische Sphäre fragmentiert sich in einer Myriade von Räumen, die in gegenseitiger Interaktion stehen. Man kann diese Räume nicht befestigen, weil sie sich in ihrer Interaktion stets verwandeln. Es sind Räume, die ich, indem ich einen Begriff von Bernhard Waldenfels benutze, als „Zwischenräume“ bezeichnen möchte. Die Ganzheit des Wirklichen und

so auch die Politik artikuliert sich in „Zwischenbereichen“, die die Singularitäten voneinander trennen und zugleich miteinander verbinden. Diese Gegenseitigkeit erzeugt kein Chaos (im schlechten Sinne), sondern eine eigentümliche Ordnung, ein eigenartiges Gleichgewicht, das wir als „intersubjektives“ Gleichgewicht bezeichnen können, wenn wir als „Subjekte“ nicht nur die Individuen, sondern auch jeglichen sozialen Organismus verstehen. Die so aufgefaßte Politik pluralisiert sich und erzeugt eine Vielfalt von politischen „Lebensformen“, die sich erst in der gegenseitigen Beziehung entwickeln können.

Bei dieser Vermehrung der Zentren kann sich die Interkulturalität nicht nur als eine binäre Logik verwirklichen, die die politischen, sozialen und kulturellen Subjekte verbindet, sondern auch als eine eigenartige Logik, die dem „ausgeschlossenen Dritten“ Stimme gibt, d. h. der natürlichen Welt. Die Politik der kulturellen und ökonomischen Unterdrückung des Anderen hat immer die natürliche Welt im besten Fall als bloßen Hintergrund der politischen Konflikte benutzt und in allen anderen Fällen als Austausch-, Erpressungs- und Überwältigungsware, als Gegenstand der Ausbeutung und der Verwüstung. Eine Politik, die interkulturell werden will, soll die soziale und kulturelle Andersheit nicht mehr verneinen, aber auch nicht mehr die natürliche Welt vergessen, die die totale Andersheit gegenüber dem Menschenwesen darstellt.

2. INTERKULTURALITÄT UND KULTURTHEORIE

Was den Raum der kulturellen Handlung betrifft, den ich „kulturologischen“ Raum nennen möchte, zeige ich nur eine Hypothese der „symbiotischen“ Interaktion zwischen den verschiedenen Kulturen, die auf den Begriffen der Einförmigkeit und der Vielgestaltigkeit beruht. Aus dieser Symbiose geht ein eigentlich kultureller Pluralismus hervor, der sich auf die Kategorie der Mannigfaltigkeit stützt. Zuerst muß man beachten, daß man vom „kulturellen Pluralismus“ schon seit vielen Jahrzehnten spricht, und daß das Thema in viele Richtungen vertieft worden ist (Soziologie, Ethnologie, Anthropologie, Linguistik, Pädagogik, usw.). Ich will auf keines dieser Gebiete eingehen, aber meine Betrachtungen können für alle gültig sein.

Eine innerhalb des Streites um den kulturellen Pluralismus leitende Frage ist die nach der Option zwischen Gleichförmigkeit und Vielgestaltigkeit. Die kulturelle Uniformierung, die nicht als Aufsaugung der Vielfalt in einer einzigen Kulturform zu verstehen ist, hat den Vorteil, die Überwindung der Differenzen mit einer Synthesehandlung zu erlauben. Mit dieser Synthese könnten die Kulturdynamiken eine fast unmittelbare Anwendbarkeit und Übersetzbarkeit finden, die die Kommunikation und die Verständigung erleichtern können. Dieses Ergebnis könnte die Nachteile übertreffen, die aus einer ge-

fährlichen theoretischen Vereinfachung herkommen würden.⁵

Die Vielgestaltigkeitsthese beruht auf der Unreduzierbarkeit der Unterschiede auf monokulturelle Inbegriffe. Von diesem Gesichtspunkt aus kann jeder kulturelle Pol frei leben, indem er seine Identität im Prinzip auch ohne Interaktion mit den anderen Polen entwickelt. Und dennoch, gerade weil unter dieser Perspektive die Interaktion – sowohl in der Form der Begegnung als auch in der des Konfliktes – unvermeidbar ist, ist es notwendig, daß die Vielgestaltigkeit in der Reziprozität der interkulturellen Austauschprozesse wächst.

Der mögliche Operator dieser Reziprozität ist eine Funktion, die ich „symbiotische“ Funktion nenne, indem ich den Begriff der biologischen Symbiose aufnehme, wobei sich ein aus Veränderungen und Heterogenitäten konstituierter Interaktionsprozeß durchsetzt. In der Kulturwissenschaft ist der Begriff der Symbiose vom Anthropologen und Kulturtheoretiker Magoroh Maruyama vorgeschlagen worden, der die Symbiose als Überwindung der Isolierung und Schutz der Heterogenität versteht. Es ist also notwendig, daß in der Kulturgenese die Gleichförmigkeit und die Vielgestaltigkeit kooperieren. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es auch notwendig, daß beide Formen durch einen Symbioseprozeß eine Wechselwirkung haben.

Dieses symbiotische Modell könnte zu oberflächlich und zu biologistisch erscheinen. Wenn wir es aber auf die kulturellen Strukturen konkret anwenden, kann man damit sowohl die Monokulturalität, als auch die erzwungene Integration vermeiden. Das symbiotische Modell gründet sich auf eine multikulturelle Logik, die als „kausal wechselseitige Logik“ bezeichnet wird und sich ausdrücklich auf die „positive feedback systems“ von Gregory Bateson bezieht. Diese Logik, die die Wissenschaft für Jahrzehnte als unmöglich betrachtet hat, kann die kulturelle „Monopolarität“ überwinden, indem sie sich auf diejenige Interaktion zwischen Mensch und Natur bezieht, die Bateson „die Grenze und die Brücke zwischen Kreatur und Plerom“ nannte.⁶ Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß auch in diesem Fall die Interkulturalität nur im Horizont eines erneuten Bezuges zwischen Mensch und Welt, zwischen Kultur und Natur betätigt und gewährt wird.

3. INTERKULTURALITÄT UND PHILOSOPHIE

So sind wir zu den philosophischen Aspekten gekommen. Nach einer klassischen Definition sind Kultur und Philosophie eng verbunden. Cicero nämlich schreibt:

„Wie ein Acker, obwohl fruchtbar, keine Frucht ohne Kultur geben kann, so kann auch die menschliche Seele keine Frucht ohne Lehre geben.“

Und er fügt hinzu: „cultura autem animi philosophia est“ – „aber die Kultur der Seele ist die Philosophie“. Traditionell ist also die Philosophie der aus-

gezeichnete Ort der kulturellen Arbeit.⁷ Vom philosophischen Standpunkt ist das Thema „Kultur“ wiederholt angepackt worden, aber die Frage nach der Interkulturalität ist noch nicht systematisch behandelt worden, obwohl in den letzten Jahren immer mehr klar geworden ist, daß sich der philosophische Denkweg mit den neuen Wegen der kulturellen Schöpfungen kreuzen soll. Meines Erachtens ist ein Symptom dieser Notwendigkeit die sogenannte postmoderne Bewegung, die auch auf der kulturellen Seite gearbeitet hat, um die Philosophie der Erstarrtheit der Tradition zu entziehen. Der Postmoderne ist es aber nicht gelungen – und ich glaube sie hat auch nicht daran gedacht –, die Interkulturalität als eine philosophische Arbeitsweise zu sehen. Die Postmoderne hat den Sinn der theoretischen Kontaminationen erfaßt, aber ihn nicht auf den Geist der interkulturellen Handlung angewandt, zumindest nicht nach derjenigen Bestimmung der Interkulturalität, die sie als Begegnungsraum von verschiedenen Subjektivitäten auslegt. Und gerade auf diese Bestimmung möchte ich meine Betrachtungen konzentrieren.

Um sich der Schere der neuzeitlichen philosophischen Tradition zu entziehen, die tatsächlich auch Subjektivitätsphilosophie „ist“, hat die Postmoderne gerade das Subjekt beseitigt, indem sie seine Stelle jeweils durch Sinnstrukturen, Schriftweisen, Sprachen usw. erfüllt. Diese Beseitigung, meine ich, ist kein Fortschritt zur Verflüssigung der Philosophie, sondern geht einen Schritt zurück. Meines Erachtens ist die Subjektivität nicht nur der Ort des Willens zur Macht beziehungsweise des Willens des Durchsetzens des Ich auf das Andere, sondern und vor allem der Ort der individuellen Verantwortung gegen die anderen, worin sich diejenige Verantwortung betätigt, die das Andere als solches und zwar als Fremdes betrachtet, das die gleichen Rechte des Ego besitzt. Das ist unter anderem der Sinn der Husserlschen Lehre und einer möglichen Weiterentwicklung der phänomenologischen Theorie der Intersubjektivität.

Wenn wir diese Wiederaufnahme des Subjektbegriffs in die Sprache der Interkulturalität übersetzen wollen, sehen wir einerseits, daß die Kulturbegriffe Subjektivitäten im weitesten Sinn sind, in dem man zwar von sozialen, kulturellen usw. Subjekten sprechen kann; andererseits sehen wir, daß diese Inbegriffe intersubjektiv, d. h. von konkreten und intentional bezogenen Individuen gebildet sind. Die Beseitigung des Subjekts als Kern einer zu überwindenden Tradition ist also ein Rückschritt innerhalb der Stufe von Verantwortung, die jeder gegenüber den anderen annehmen kann. Wenn das Subjekt „Ich“ sagt, drückt es nicht nur eine Macht des Ich aus, sondern auch eine Verantwortung für seine Worte, eine dialogische und ethische Verantwortung gegenüber dem Gesprächspartner. Der Mut „Ich“ zu sagen, der eine Eigentümlichkeit des phänomenologischen Denkens ist, stellt eine besondere Rücksicht auf das Andere dar. Die Beseiti-

gung des Subjekts kann also fast als eine Indifferenz gegenüber der Fremdheit scheinen. Das postmoderne Denken sagt, daß irgendwelche menschliche Leistung nichts anders als eine Schriftweise ist, die als Text in einer fast neutralen Weise auszulegen ist, wobei sich die Anstrengung der Einfühlung auf die Kontextualisierung der Schrift reduziert.

Wenn es wirklich so ist, kann man auf diesem Weg niemals die „Gründe“ des Anderen „verstehen“ (und in Klammern sei gesagt, daß das Verstehen das höchste Ergebnis der Hermeneutik ist). Man kann also nicht die lebendigen Gründe der anderen verstehen, die Ergebnisse der Beziehungen zwischen den menschlichen Subjekten sind. Auf diesem Weg würden wir nie die Motivationen, das Verhalten, die Entscheidungen, die Meinungen des Anderen verstehen: mit einem Wort, seine Kultur. Indem die Postmoderne das Subjekt für tot erklärt, erschwert sie die interkulturellen Beziehungen, gerade weil sie die kleinste Einheit der Kulturen (d. h. das einzelne Subjekt) und die Bedingung der Möglichkeit der Verständigung beseitigt, die sich innerhalb eines kulturellen Horizontes ergeben kann. Diese Bedingung der Möglichkeit der Verständigung ist die Intentionalität, die die innerste Eigenschaft des Subjektes und das Tragwerk der intersubjektiven Verständigung ist.

Ich habe die Postmoderne als negatives Beispiel nur genommen, um die Grenzen und die Schwierigkeiten einer Wissenschaft der Interkulturalität zu ermessen. Aber auch um einen Ausweg zu zeigen: Es ist nicht eine Verneinung beziehungsweise Beseitigung des Subjektes, wodurch man sich von der Tradition der Subjektivitätsmetaphysik befreit. Und es ist nicht eine voreilige Ausschaltung dieser Tradition, wodurch man das philosophische Denken erneuert. Ich möchte also sagen, daß vom philosophischen Gesichtspunkt die Interkulturalität eine Kritik und eine stetige Transformation der Tradition darstellt, aber immer innerhalb der vielfältigen Horizonte der Tradition selbst. Es ist wahr, ich versuche, die Idee der Interkulturalität gleichsam zu klassifizieren, indem ich ihr einige Bestimmungen auflebe, die typisch phänomenologisch sind. Meine These ist aber, daß man durch die phänomenologische Optik nur einen „Beitrag“ zur Interkulturalität geben kann, und nicht, daß sie damit endgültig aufgebaut werden kann. Die Anwendung einer phänomenologischen Forschungsmethode auf die Interkulturalitätsfrage ist nur eine Modalität unter anderen, die Interkulturalität zu verstehen. Es ist „eine“ Weise, einen philosophischen Diskurs über dieses Thema offen zu halten.

Eine philosophische Analyse der Interkulturalität heißt aber nicht nur eine Hervorhebung des Beitrages der Philosophie zur Interkulturalität, sondern auch und vor allem eine Entdeckung der Bedeutung der Interkulturalität für die philosophische Reflexion und Arbeit. Franz M. Wimmer hat ein als „Interkulturelle Philosophie“ betitelt Buch geschrieben,

worin er eine interkulturelle „Ethnophilosophie“, d. h. einen interkulturellen philosophischen Dialog, vorschlägt, der die nationalen, ethnischen und disziplinären Grenzen überschreitet.⁸ Der Ausgangspunkt beziehungsweise die Anregung scheint mir sehr fruchtbar, und ich möchte ihm folgen, indem ich ihn durch eine bestimmte Methode realisiere, die sich um bestimmte Optionen herum organisiert. Ich sehe dieses methodische Potential in der Betrachtung und in der Thematisierung der Subjektivität, der Intentionalität, der Rücksicht der Fremdheit als Verantwortung des Subjektes gegenüber den anderen, der Verteidigung der Mannigfaltigkeit als Möglichkeitsbedingung der menschlichen Existenz.

Und gerade aus der Interkulturalitätswissenschaft kommt uns ein Anruf zu den Problemen der Mannigfaltigkeit zu. Die Begegnung zwischen den Kulturen spricht uns von den „Gründen“ der anderen und des Mannigfaltigen. Sie sagt uns nämlich, daß das Mannigfaltige die Erscheinung des Anderen und nicht die Korruption des Einen ist. Das Mannigfaltige ist kein Kontingentes, das nur aufgrund der notwendigen Substanz existiert, sondern die einzige Lebensform des Einen. Mit anderen Worten: Die Einheit kann sich der Versteinerung und der Unfruchtbarkeit erst entziehen, zu der sie verurteilt ist, wenn sie zur Mannigfaltigkeit wird. Sie kann also zum „Leben“ erst als Mannigfaltigkeit werden. Das interkulturelle Leben hat seit jeher diese Wirklichkeit beziehungsweise diese Wahrheit gekannt, eben weil es sie immer auf seinen Weg erfahren hat. Die Philosophie kann diese Bewußtheit wieder aufnehmen, um eben auf diejenigen Fragen zu antworten, die die Fremdheit täglich stellt. Von der interkulturellen Schöpfung kann man also einen Hinweis gewinnen, der der Philosophie selbst behilflich sein kann: das heißt die Bewahrung des Mannigfaltigen als Aufgabe des Denkens.

So verstanden, wird die Interkulturalität zu einer Phänomenologie der Relationen, und aufgrund dieser Auslegung wird die Phänomenologie als philosophische Methode zu einer Phänomenologie der Mannigfaltigkeit. In der interkulturellen Pragmatik verwirklicht sich eine Art von Gespräch, das nicht streng aussagen- und sprachgebunden ist, worin die Relation zwischen den Verschiedenheiten eine plurale Einstellung ist. Wenn eine Kultur den Willen zur Überwältigung beseitigt hat, erscheint die Relation, oder genauer gesagt: die Relationalität als eine Weise, die Mannigfaltigkeit zu erleben. Um die Mannigfaltigkeit zu verstehen, ist es aber notwendig, die eigenen kulturellen Grundlagen zu verstehen, und zwar die eigentlichen Grundlagen seiner eigenen Kultur, das heißt in unserem Fall die der europäischen Kultur. Man muß die „Gründe“ des europäischen Denkens in ihren Beziehungen zu den anderen Traditionen verstehen. Im Fall unserer Kultur sind diese Gründe auch Vernunft-Gründe, eben weil unsere Tradition vor allem Rationalismus war und ist. Sowieso muß man sich seine Grund-

lage aneignen. Mit den Worten des von uns vorher verwendeten dialogischen Modells, muß man die Verantwortung für die eigenen Kultur annehmen, um den Anruf der anderen beantworten zu können und sich wirklich den anderen anzunähern.

Ich erinnere mich an die Worte des italienischen Phänomenologen Enzo Paci, der 1961 schrieb:

„Der die eigentliche Bedeutung der schwarzen Kultur in sich findende Weiße findet auch die eigentliche Bedeutung der europäischen Kultur wieder. Das ist ‚Rationalismus‘, Rationalismus, der die Subjekte und die Körper nicht objektiviert, Rationalismus der Bedeutung. Das Unbehagen des Weißen besteht darin, daß sein Unverständnis des Schwarzen gerade Unverständnis von sich selbst als Menschen ist.“⁹

Gewiß ist die europäische Kultur rationalistisch, aber der Rationalismus ist nicht „das“ Übel, er ist keine bloße Verneinung der Eigentümlichkeiten der anderen. Auf diesem hermeneutischen Weg können wir einen Rationalismus entdecken, der inmitten seiner Reflexion keine abstrakte Idee der Vernunft darstellt, sondern die Mannigfaltigkeit der Vernunft in der Mannigfaltigkeit der Kulturen. Ein solcher Rationalismus ist, so würde ich sagen, die Phänomenologie als Denken des Mannigfaltigen, als im Mannigfaltigen lebendes Denken. Die Philosophie – und damit komme ich zum Schluß – sollte „die Mannigfaltigkeit bewohnen“, das heißt sich gerade dort stellen, wo das Netz der Relationen am engsten ist, wo sich die individuellen und kollektiven Wege kreuzen, überlagern, vermischen, und jeder Weg seine eigene Identität durch Ansammlung von Relationen findet.

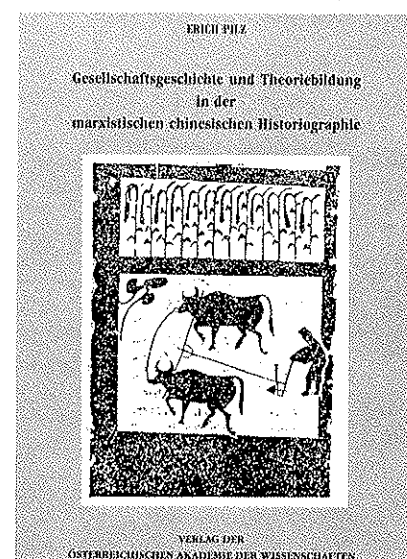
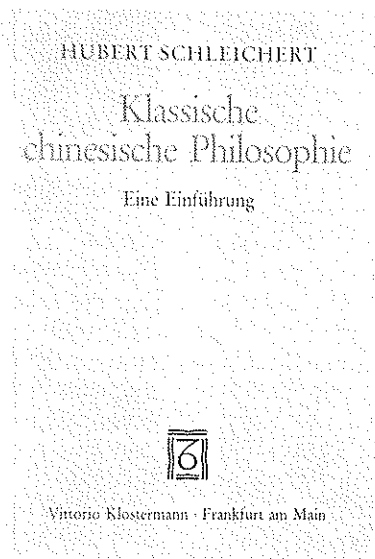
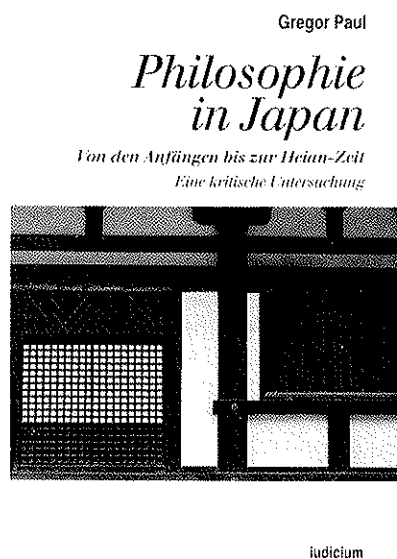
Diese Philosophie verzichtet aber nicht auf das Subjekt beziehungsweise auf den Subjektbegriff, sondern versteht es als Hüter der individuellen Verantwortung und des Differenzaustausches. Der Kern einer interkulturellen Philosophie ist also der

Bezug zwischen dem Subjekt und seiner Welt. Hier taucht die schon in den beiden ersten Bereichen gesehene Frage wieder auf, und zwar die Frage nach der natürlichen Welt. Meines Erachtens wird die Welt – von einer interkulturellen Perspektive her betrachtet – der Raum der Kreuzung zwischen Fragen und Antworten, worin die Relationen zur wirklichen Gegenseitigkeit werden. Die Welt, die zugleich soziale und natürliche Welt ist, wird zu einer Bühne, worauf sich die Stimmen von jedem von uns konkretisieren, indem sie zur lebendigen Mannigfaltigkeit werden. Wir dürfen der Welt nicht weiter ausweichen, wenn wir wollen, daß die Philosophie die Mannigfaltigkeit durchdenkt. Und erst wenn wir uns zur Welt im Ganzen wenden, können wir die ganze pluralistische Leistungskraft unseres Denkens und unserer Stimme verwenden.

ANMERKUNGEN:

- 1 Georg Forster: Reise um die Welt. 2 Bde, Berlin 1959, I. Teil, S. 13-14.
- 2 Michel Leiris: L'oeil de l'ethnologue. In: „Documents“, 2, Nr. 7, 1930.
- 3 Bernhard Waldenfels: Das Zwischenreich des Dialogs. Den Haag 1971.
- 4 Ders.: Ordnung im Zwielicht. Frankfurt/Main 1987.
- 5 Masao Maruyama: Towards Cultural Symbiosis. In: E. Jantsch / C. D. Waddington (ed.): Evolution and Consciousness: Human System in Transition. Reading (Mass.) 1976.
- 6 Gregory Bateson: Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred. 1987, S. 43.
- 7 Cicero: Tusculanae disputationes. II, 13.
- 8 Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Wien 1990.
- 9 Enzo Paci: Diario fenomenologico. Milano 1973, S. 120-121

BÜCHER ZUM THEMA



SERGIUS KODERA

HEIDNISCHE THEOLOGIE Konfrontationen mit dem Fremden in der Renaissance

Die Renaissance ist als Epoche der Wiedergeburt der Antike bekannt. Die frühe Neuzeit war aber nicht nur mit der Kultur der Griechen und Römer konfrontiert, sondern erstmals seit dem Mittelalter auch mit bis dahin völlig unbekannten Zivilisationen, die in Verbindung mit neuen technischen Errungenschaften (Buchdruck) die traditionellen Institutionen in einschneidender Weise zu verändern und zu realisieren drohten. Insbesondere die Entdeckung nicht-christlicher Fremdkulturen verlangte nach einer Interpretations- und Integrationsstrategie, die im Zeitraum zwischen 1450 und 1600 in der sogenannten Heidnischen Theologie gefunden wurde. Im vorliegenden Artikel wird die Geschichte dieser Theorie an mehreren Fallbeispielen dargestellt, und zwar anhand der christlichen Renaissance-Platoniker und ihrer Auseinandersetzungen mit dem Judentum (um 1500) sowie anhand der Interpretation des Konfuzianismus durch den ersten Jesuiten-Missionar in China (um 1600).

Prisca theologia oder *Heidnische Theologie* ist eine apologetische Theorie, die bereits im Frühchristentum in der Konfrontation mit antiker Philosophie und Religion ausgearbeitet worden war. Um die Vorrangstellung des Christentums vor allen anderen Religionen zu untermauern, zitierten manche Kirchenväter aus Schriften, die für sehr alt gehalten wurden, sogenannten *Hermetica*, *Orphica*, sybillinischen Orakel, *Carmina aurea*¹, die angeblich von legendenhaften Weisen der Urzeit, etwa Hermes Trismegistos, Orpheus oder Pythagoras verfaßt worden waren. Für das Frühchristentum war es von großer Bedeutung, daß die Schriften dieser Zeitgenossen von Moses oder Abraham Vorzeichen des Christentums enthielten. Die heidnischen Propheten sprachen von Monotheismus, der Schöpfung der Welt aus dem Nichts und der Trinität, oder man konnte zumindest ihre Schriften allegorisch dahingehend interpretieren. Eine scheinbar ehrwürdige Tradition (die allein schon durch ihr hohes Altertum Autorität besaß) bestätigte die neue Religion. Aus heutiger Sicht ist es freilich nicht verwunderlich, daß diese Texte christliche Doktrinen enthielten, denn sie wurden in Wahrheit erst während der hellenistisch-gnostischen Spätantike verfaßt. Kein Wunder also, daß sich in falsch datierten Texten Parallelen zum Christentum erkennen ließen, das ja in dieser Zeit entstand. Die Tradition der *prisca theologia* erlangte wieder in der Renaissance Bedeutung, zunächst im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der Schriften Platos, die von dem Florentiner Marsilio Ficino (1433–99) zusammen mit Neuplatonikern wie Plotin, Proklus, Jamblichus und den Schriften der heidnischen Theologen ins Lateinische übersetzt wurden.²

Ficinos Übersetzungen machten die platonische Tradition erstmals seit der Antike wieder einem breiten Publikum in Europa vollständig zugänglich. Mit der apologetischen Theorie von Plato als einem heidnischen Theologen, dessen Lehre im Einklang mit dem Christentum stand, diente *prisca theologia* nun zur Integration des „Platonismus“ ins Christentum. Ficinos Lebenswerk bestand darin, „seinen“ Plato (den er im wesentlichen als Neuplatoniker interpretierte) als christlichen Philosophen zu verstehen und so die Vereinbarkeit beider Traditionen aufzuzeigen. Plato hätte, so Ficino, sein philosophisches und religiöses Wissen in Ägypten bei den Nachkommen der heidnischen Theologen erworben. Der Ort der Weisheit befand sich in einer fernen Vergangenheit, die in einer Überlieferungstradition stand, die auf Moses oder sogar auf Adam zurückgehen sollte. Ficino läßt keinen Zweifel über seine Wertschätzung dieser altehrwürdigen Philosophie, wenn er über die Perser und Ägypter schreibt:

„... daß schon eine religiöse Philosophie bei den Persern unter Zoroaster und bei den Ägyptern unter Mercurius [Hermes Trismegistos] ins Leben gerufen wurde, die in beiden Teilen [also in Metaphysik und Physik] in Übereinstimmung war.“³

Das Studium platonischer Philosophie ließ Ficino auf eine „fromme Philosophie“ hoffen, die zur Entwicklung einer „gelehrten Religion“ beitragen und damit den Universalitätsanspruch des Christentums stützen sollte. Dabei ist aber festzuhalten, daß Ficino den Platonismus nicht als „Ersatz“ für die Offenbarungen des Neuen Testaments, sondern lediglich als dem alttestamentarischen Glauben gleichwertig beurteilte. Plato war *nicht* Christus, sondern ein griechisch sprechender Moses, dem es nur durch den Abstand der Zeit (also daß er vor Christi Geburt gelebt hatte) verwehrt gewesen war, ein Christ zu sein.⁴ Die Vereinheitlichung von Christentum und Platonismus lief Gefahr „das Christentum zu platonisieren anstatt Plato zu christianisieren“ und blieb daher nicht unwidersprochen.⁵

Im Bestreben, den Platonismus als „philosophische Religion“ zu interpretieren, kam dem Anschein nach ein toleranter Zug der Renaissance zum Ausdruck: die zwar bloß eine (durch das christliche Weltbild bestimmte) Wahrheit akzeptierte, aber gleichzeitig Interesse an der Beschäftigung mit „fremder“ oder „neuer“ – eben „platonischer“ – Philosophie zeigte.

Das Instrument der heidnischen Theologie diente aber nicht nur zur Integration (Neu-)Platonischer Philosophie ins Christentum. Denn wenn Plato und vor ihm in grauer Vorzeit zahllose andere heidnische Theologen wertvolle Einsichten in die

einzig wahre Religion gehabt hatten, dann wurde damit der alttestamentarischen Offenbarung – dem Judentum – die Vorrangstellung vor den anderen nicht-christlichen Religionen entzogen. Und tatsächlich ist es nicht auszuschließen, daß Ficinos Interesse für heidnische Theologie von ganz konkreten Auseinandersetzungen verursacht wurde, die der Florentiner mit Angehörigen dieser zunehmend verfolgten Minderheit führte. Auf diese Art konnte heidnische Theologie eine gefährliche Herausforderung für schwache, verwundbare jüdische Gemeinden bedeuten, die (zumal nach dem erzwungenen Exodus aus Spanien 1492) intellektuell uneinheitlich und für die Herausforderungen der Zeit nicht gerüstet waren.⁶ Diese Minderheit sah aber nicht nur die Vorrangstellung ihres wichtigsten Führers – Moses – bedroht, sondern gleichzeitig erwies sich das nicht uneigennützige Interesse mancher christlicher Renaissancephilosophen an jüdischer Mystik als nicht zu unterschätzende Herausforderung. Kabbalistische Werke wurden nämlich zunehmend von christlichen Philosophen studiert und zur Bestätigung *katholischer* Dogmen verwendet. Charakteristisch ist die von Pico della Mirandola (1463-1494) – einem Zeitgenossen und Freund Ficinos – entwickelte Form „christlicher (lies: antisemitischer) Kabbala“⁷. Dazu ein Zitat aus Picos *De hominis dignitate*, dem vielleicht bekanntesten Werk der Renaissancephilosophie:

„Ich komme nun zu denjenigen Gedanken, die ich aus den alten Geheimschriften der Hebräer herausgezogen habe und zur Bestärkung des katholischen Glaubens herbeigezogen habe ... Wie ungewöhnlich, wie göttlich [diese Gedanken] sind und wie notwendig für die Unsrigen zur Verteidigung der Religion gegen die unziemlichen Beschimpfungen der Hebräer.

Daß in ihnen, [den Büchern der Kabbalisten] nicht die mosaische, sondern die christliche Religion enthalten ist ... Überhaupt gibt es fast keine Sache über die wir einen Streitgegenstand mit den Hebräern hätten ... Sodas auch nicht ein Winkel übrig bleibt, in den sie sich zurückziehen könnten.“⁸

Picos Erkenntnisse wurden beispielsweise von Agrippa von Nettesheim (1486-1535) begierig übernommen, der die Ansicht vertrat, daß Jesus die kabbalistischen Beschwörungen unwirksam gemacht hatte, und daß seit Christi Geburt die Juden auch nicht mehr in der Lage waren, Wunder zu vollbringen.⁹ Die christlichen Kabbalisten flüchteten in eine Exotik jüdischer Begriffe, die es ihnen nun erst recht erlaubte, ihre eigenen vorgefaßten Meinungen (also ein allen anderen Religionen überlegen christentum) umso rücksichtsloser zu formulieren. Anders gesagt: die Beschäftigung mit dem „Fremden“ hatte lediglich den Zweck, das „Eigene“ zu bestätigen.

Es ist nicht uninteressant, wie jüdische Philosophen auf die Angriffe der christlichen Kollegen reagierten. Dazu eignet sich ein im 16. Jahrhundert außergewöhnlich populäres Werk, die *Dialoghi d'amore*, verfaßt von Leone Ebreo (etwa 1460-1520), ein exemplarisches Werk der Renaissancephiloso-

phie, in dem allerdings ein spezifisch jüdischer Standpunkt vertreten wird.¹⁰

Standen bei Ficino Hermes Trismegistos, Orpheus und Zoroaster als heidnische Theologen im Zentrum des Interesses, so finden wir bei Leone Ebreo Adam und Moses, der als einziger Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht und bei vollem Bewußtsein sah. Allein schon deshalb besaß hier das Pentateuch absolute Autorität gegenüber allen anderen Traditionen, die mosaische Wahrheiten ohnedies im besten Fall in konfuser, sinnverdrehter Art wiedergeben konnten. Beispielsweise vertritt Leone (nicht ohne Augenzwinkern) die Auffassung, daß Plato in seinem Symposion wohl einiges von dem, was er bei seinen jüdischen Lehrern erfahren konnte, nicht völlig verstanden hatte. Plato hätte etwa den Mythos vom Androgyn, dem zweigeschlechtlichen Urmenschen von Moses übernommen, nach der Art der griechischen Rhetorik ausgeweitet und geschmückt, und so ein „unordentliches Durcheinander“ des ursprünglich Hebräischen Stoffes verursacht (Caramella, 1929, S.291). So etwas könne aber schon einmal vorkommen, denn im Gegensatz zu Moses ist der Grieche Philosoph, seine Lehre also nicht in jeder Hinsicht ernstzunehmen.

Leone Ebreo macht also, kurz gesagt, „... aus Plato einen jüdischen Philosophen und Kabbalisten ...“ (Caramella, 1929, S. 251). Eine verwirrende Aussage, die sich erst vor dem Hintergrund der damaligen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen verstehen läßt. Offensichtlich um den hegemonialen Bestrebungen der zeitgenössischen christlichen Platoniker zu begegnen, ordnete Leone Ebreo Plato der eigenen Tradition unter, heidnische Theologie sollte seinen Glauben nur insoweit infiltrieren, als dies dem eigenen Verständnis von kultureller Überlegenheit Vorschub leistete.

„Ficino und Pico verwandelten Plato in eine Stütze des Christentums. [Leone Ebreo] ... mußte zeigen, daß Plato um nichts weniger Jude war. Und wenn die Florentiner heidnische Mythen in heimliche Bekenntnisse zu christlicher Wahrheit verwandeln konnten, wenn sie heidnische Mythen taufen, würde [Leone] sie beschneiden.“¹¹

Es war gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als italienische Jesuiten-Missionare, die Elite der Gegenreformation, in China mit den Verwaltern des zentralistisch regierten Reiches im Osten in Kontakt kamen. Da damals von europäischer Seite an eine militärische Unterwerfung Chinas nach südamerikanischem Vorbild nicht zu denken war (übrigens sehr zum Bedauern der zuständigen Stellen), begann zwischen den Missionaren aus Europa und den Beamten des Kaisers ein friedlicher Gedankenaustausch, ein in der Geschichte des europäischen Expansionismus rares Phänomen. Die Europäer hatten die konfuzianischen Idealen verpflichtet Beamtenschicht als potentielle Verbündete bei ihrem Plan, ganz China zum Christentum zu bekehren, ins Auge gefaßt, um mit deren Hilfe

eine „Konversion von oben“ durchzuführen¹². Die Jesuiten mußten sich daher eingehend mit der bislang nahezu unbekannten Zivilisation befassen; um nicht als Barbaren angesehen und behandelt zu werden, erlernten sie die chinesische Sprache und Schrift und beschäftigten sich mit der fremden Philosophie und Religion.

Um diese Politik einer behutsamen Annäherung an eine Fremdkultur vor der gegenreformatorischen Zensur in Europa zu rechtfertigen, bedienten sich die Missionare einmal mehr des Instruments der heidnischen Theologie. Die als „Akkomodationspolitik“ bezeichnete Unterwanderung des chinesischen Konfuzianismus mit christlichem Gedankengut wurde von Matteo Ricci (1552-1610), einem italienischen Missionar, begründet, dem es nach 1580 gelungen war, sich Zutritt zum chinesischen Kaiserreich zu verschaffen.¹³ In der von ihm in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts verfaßten *Geschichte der Einführung des Christentums in China* bezeichnete Ricci die Buddhisten als Idolverehrer und die Daoisten als Magier. Das Studium der klassischen konfuzianischen Literatur (der Pflichtlektüre und ideologischen Grundlage der potentiellen Verbündeten) hingegen ließ den Missionar zum Schluß kommen, daß es sich hier um eine dem Christentum weitgehend vereinbare Geisteshaltung handle, und zwar vor allem im Bezug auf den Konfuzianismus der chinesischen Antike. In den Klassikern der konfuzianischen Literatur komme, so Ricci, lediglich die Verehrung für Himmel und Erde und den Herrn über beide zum Ausdruck; da die Chinesen ihren Naturphilosophen kein Gehör geschenkt hätten, wäre das meiste in den konfuzianischen Klassikern im Einklang mit dem „Licht der Vernunft“ und dem Christentum.¹⁴ Da die Lehren des Konfuzius allerdings nicht durch die christliche Offenbarung gestützt worden waren, erklärte sich, warum die Konfuzianer später eine mit dem Christentum unvereinbare monistisch-materialistische Philosophie entwickelt hätten. Dies

„... in solchem Ausmaß, daß unter jenen, die in diesen (heutigen) Zeiten der Idolverehrung entgegen, nur wenige sind, die nicht dem Atheismus verfallen.“¹⁵

Die vordringlichste Aufgabe der Jesuitenmission bestand daher in einer Renaissance des konfuzianischen Wissens der Antike, das durch die widrigen Einflüsse der Zeit (Fremdreligionen, unfähige Kommentatoren) verloren gegangen sei. Die Wiederherstellung des klassischen Konfuzianismus in seiner ursprünglichen Schönheit wurde als Aufgabe dargestellt, die deutliche Parallelen zu humanistischen Idealen der Renaissance erkennen ließ. Ricci wollte die christliche Offenbarung den Konfuzianern bloß als Ergänzung einer ohnedies hervorragenden Philosophie präsentieren; da der Konfuzianismus keine Theologie entwickelt hätte, wäre eine „Aufpfropfung“ christlicher Theologie auf den Stamm des Konfuzianismus möglich, der durch die beste aller möglichen Religionen solcherart veredelt

worden wäre. Diese Politik wurde vor der europäischen Zensur gerechtfertigt, indem Ricci den Konfuzianismus als die einzig legitime Form der heidnischen Theologie überhaupt präsentierte:

„Im Altertum folgten [die Chinesen] dem Naturrecht in sehr viel größerem Ausmaß, als das in unseren Ländern [der Fall war], und vor 1500 Jahren waren diese Leute kaum Idolverehrer, und jene [Menschen], die sie als Idole verehrten, waren nicht so miserable Leute, wie jene, die unsere Ägypter, Griechen und Römer verehrt hatten, sondern Leute, von denen sie dachten, daß sie sehr tugendhaft wären, und denen sie sehr gute Werke zuschrieben.“

Wenn Ricci weiters sagt, daß das chinesische Heidentum „weniger Irrtümer in den Dingen der Religion“ als irgendein anderes heidnisches Volk gehabt hätte, welches in Europa bekannt gewesen wäre, so war für den abendländischen Leser klar, daß der Missionar namentlich für die Person des Konfuzius den Status eines heidnischen Theologen einforderte. Unweigerlich wurden Gemeinsamkeiten zwischen Marsilio Ficinos *Plato christianus* und Matteo Riccis (mindestens ebenso) christlichem Konfuzius offensichtlich.¹⁶ Wie bei Ficino deutete auch bei Ricci das Ausmaß, in dem Plato / Konfuzius nicht in der Lage gewesen waren, die volle Wahrheit des Christentums zu erfassen, bloß auf die Unvollständigkeit aller vorchristlichen Offenbarung hin. Nun war es aber gegen Ende des 16. Jahrhunderts – nicht zuletzt aufgrund der Anstrengungen der Humanistischen Forschung um präzisere Kenntnisse der Philosophie und Kultur der Antike – offensichtlich geworden, daß diese in vielen Aspekten mit dem Christentum völlig unvereinbar war. Gerade die Forderung der Reformationszeit nach einem klar umrissenen christlichen Lehrgebäude hatte etwa die Bemühungen Ficinos, Plato zu einem christlichen Philosophen zu machen, vereitelt. In dieser Situation war es für einen Jesuitenmissionar daher keineswegs unproblematisch, für einen bislang völlig unbekannten Philosophen vom anderen Ende der Welt den Status eines heidnischen Theologen einzufordern, der in Europa gerade allen bereits bekannten antiken Philosophen strittig gemacht wurde. Wie sehr sich Ricci dieser Problematik bewußt gewesen sein muß, zeigt, daß er noch weiter ging und sogar einen einzigartigen Status für „seine“ Chinesen forderte: um sich von den schon bekannten – und – wie wir gesehen haben, umstrittenen Aussagen der Renaissance-Neoplatoniker abzusetzen, wie zu vermuten ist. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß Ricci von der „konfuzianischen Urreligion“ schreibt:

Und niemals glaubten sie vom König des Himmels und von den anderen Geistern derart absonderliche Dinge, wie unsere Römer, die Griechen und die Ägypter und andere merkwürdige Völker.¹⁷

Der europäische Leser konnte in diesem Angriff auf die Antike Ricci als Gegner der heidnischen Theologie erkennen, mußte aber gleichzeitig den Aussagen des Missionars entnehmen, daß tatsächlich im

fernen China eine Religion/Philosophie existierte, die mit dem Christentum weitgehend vereinbar war. Das Schema war einfach: Matteo Ricci behielt die Theorien der heidnischen Theologie bei, griff aber – in Übereinstimmung mit gegenreformatorischer Orthodoxie – die europäische heidnische Antike und ihre Lehren an. Riccis Plädoyer für „seine Konfuzianer“ unterschied sich jedoch wenig von den längst bekannten Argumenten für die heidnische Theologie der Renaissance-Neuplatoniker in Europa. Der zeitgenössische europäische Leser hatte zudem keinerlei Möglichkeit, sich ein anderes Bild von der chinesischen Religion/Philosophie zu machen als durch die Berichte der Missionare aus China, die wiederum, solange sie die von ihnen behauptete Einzigartigkeit chinesischer Verhältnisse (in bezug auf Philosophie und Religion) nicht beweisen konnten, nur Material für eine ohnedies schon seit langem in Gang befindliche Diskussion um die „frommen Heiden“ im allgemeinen lieferte. China war „Wasser auf die europäische Kultur-Mühle“¹⁸. Aus europäischer Sicht waren die Konfuzianer eine „philosophische Sekte“ – heute würden wir sagen, eine Philosophenschule –, ähnlich den bereits aus der europäischen Antike bekannten „Philosophen-Sekten“. Konfuzius, der wie Plato im Besitz naturreligiöser Wahrheiten gewesen war und von seinen Schülern gottähnlich verehrt wurde, hatte ebenfalls eine Akademie hinterlassen; die Schüler der beiden Philosophen der Antike waren in vieler Hinsicht vom „wahren Pfad naturreligiöser Wahrheit“ abgewichen und hatten sich der Ethik oder der Staatsphilosophie zugewandt. In Europa sah man sich daher mit zwei schwer unterscheidbaren Akademien konfrontiert, der platonischen und der konfuzianischen, deren Anhänger angeblich ohne weiteres Christen sein könnten, da ihre Lehren mit dem Glauben im Einklang stünden („heidnische Theologie“). Die Beschreibung der Konfuzianer als Mitglieder einer Akademie, die Moralvorschriften nicht genau in der Form der Zehn Gebote machte, mußte unweigerlich an die Platoniker erinnern und allein schon daher in den Augen der gegenreformatorischen Theologen in Europa verdächtig erscheinen, für deren Hardliner das Gedankengut der „chinesischen Religionen“ insgesamt viel zu nahe mit jener Kultur der Renaissance zu sein schien, mit der sie endgültig und in radikaler Weise brechen wollten.¹⁹ Die neue christliche Orthodoxie forderte das Unmögliche: eine maßstabgetreue Verpflanzung des Glaubens nach China. An „den Chinesen“ sollte solange kein gutes Haar gelassen werden, bis sie den lateinischen Katechismus der katholischen Religion nachbeteten, den sie nicht verstanden. Die Jesuiten befanden sich daher in keiner für sie angenehmen Gesellschaft, wenn sie die Lehren heidnischer Theologie auf eine „Sekte“ im fernen China anwendeten. Damit aber war die Debatte über chinesische Philosophie zur Gänze in einen europäischen Kontext vereinnahmt, Aussagen über China hatten keinen Bezug mehr auf ein in Wirklichkeit völlig frem-

des Denken, sondern waren zu Spielbällen in einer Diskussion geworden, die überhaupt nurmehr im Zusammenhang mit Problemen der europäischen Geistesgeschichte zu verstehen ist.

Zusammenfassend läßt sich daher sagen, daß die einzige Alternative zur völligen Ablehnung der Fremdkultur ihre totale Vereinnahmung in ein bereits bestehendes Weltbild/Denkensystem bedeutete. Das Neue, das Fremde konnte in der Vorstellungswelt der Frühen Neuzeit nur als Exempel, als Illustration ohnehin längst bekannter Vorstellungen dienen.

LITERATUR:

- ALLEN, MICHEL J. B.: Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity. In: *Renaissance Quarterly* 37. 1984, S. 555-584.
- CARAMELLA, SANTINO: Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*. Bari 1929.
- THE CAMBRIDGE HISTORY OF RENAISSANCE PHILOSOPHY (Schmitt, Charles B. u. a., Hg.). Cambridge 1988.
- COPENHAVER, BRIAN P.: Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino. In: *Renaissance Quarterly* 37. 1984, S. 523-584.
- COPENHAVER, BRIAN P. / SCHMITT, CHARLES B.: *Renaissance Philosophy*. (= A History of Western Philosophy 3). Oxford University Press 1992.
- FICINO, MARSILIO: *Lettere di Marsilio Ficino*, tradotte in lingua toscana da Felice Filigucci. 2 Bände: Vinegia 1546 (I) und 1548 (II).
- DERS.: *Opera omnia*. Basel 1576, 2 Bände (identisch mit Reprint, Torino 1959).
- HANKINS, JAMES: *Plato in the Italian Renaissance*, 2 Bände. Leiden 1990.
- KEEFER, MICHAEL H.: Agrippas Dilemma. In: *Renaissance Quarterly* 41. 1988, S. 614-653.
- KODERA, SERGIUS: Die Renaissance und ihr Bild vom Konfuzianismus. In: *Conceptus* 25. 1991, S. 67-84.
- DERS.: Leone Ebreo (c.1460-1520). *Platonische Liebesphilosophie der Renaissance und Judentum*. Erscheint 1995.
- KRISTELLER, PAUL OSKAR: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Frankfurt/M. 1972.
- LESLEY, ARTHUR M.: The place of the Dialoghi in Contemporary Jewish Thought. In: *Ficino and Renaissance-Neoplatonism*. (Eisenbichler, K. u. a., Hg.). Toronto 1986, S. 69-86.
- LUNDABAEK, KNUD: The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus. In: *Journal of the History of Ideas* 44. 1983, S. 19-30.
- MUNGELLO, DAVID E.: *Courious land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology* (= *Studia Leibnitiana supplementa* 25). 1985.
- NAUERT, CHARLES: *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Illinois 1965.
- PERRY THEODORE A.: *Erotic Spirituality*. Alabama 1980.
- PFLAUM, HEINZ: *Die Idee der Liebe*. Leone Ebreo (= *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 7). Tübingen 1926.
- PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI: *Über die Würde des Menschen* (Rüsel, Übers.). Amsterdam 1940.
- RICCI, MATTEO: *Opere storiche del Matteo Ricci* (Tacchi-Venturi, Hg.). Macerata 1911.

- DERS.: *Storia dell' introduzione del Christianesimo in China* (= *Fonti Ricciane*, D'Elia, Hg.) 3 Bände. Rom 1942-49.
- RULE, PAUL A.: *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*. Sidney Philosophy. Cambridge 1986.
- SCRIVANO, RICCARDO: *Platonic and Cabbalistic Elements in the Hebrew Culture of Renaissance Italy*. Leone Ebreo. In: *Ficino and Renaissance Neoplatonism*. (Eisenbichler u.a. Hg.). Toronto 1986, S. 123-139.
- SECRET, FRANCOIS: *Les Cabbalistes Chretiennes a la Renaissance*. In: *Platon et Aristote a la Renaissance*. (= 16e Colloque de Tours). Paris 1976.
- SIMONCELLI, PAOLO: *Documenti interni alla Congregazione dell' Indice 1571-1590. Logica e ideologia dell' intervento censorio*. In: *Annuario dell' istituto storico italiano per l'eta moderna e contemporanea* 35/36. 1983/84, S. 187-215.
- WALKER, DANIEL P.: *The ancient theology*. London 1972.

ANMERKUNGEN:

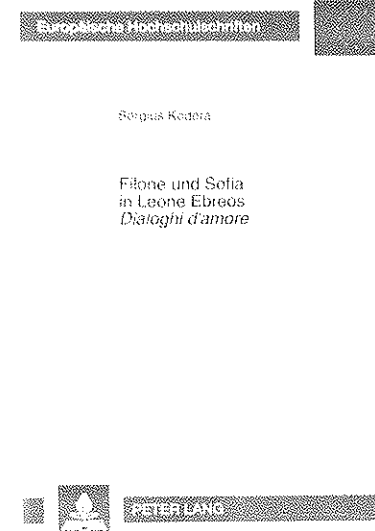
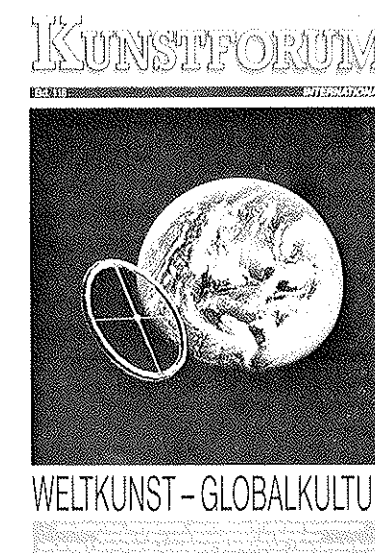
- 1 Zur heidnischen Theologie vgl. Walker, 1972, S. 2ff.
- 2 Zu Ficino vgl. Kristeller, 1972.
- 3 Ficino, 1576 (1959), S. 774 und Ficino, 1548, 95v, vgl. Copenaver, 1992, S. 147f, S. 156.
- 4 Vgl. Allen, 1984, S. 579-581, S. 584.
- 5 Vgl. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, 1988, S. 239, S. 358; Ficino, 1548, 72v.
- 6 Hankins, 1990, 2. Band, S. 464; Lesley, 1986, S. 82.
- 7 In der übrigen erstmals nicht nur kabbalistisches Gedankengut, sondern auch die eigenartige Zahlensymbolik dieser mystischen Stömung des Judentums von einem Christen in Betracht gezogen wird; vgl. Pico della Mirandola, *Conclusiones Cabbalisticæ*

- 72; zit. nach Secret 1976; Copenhaver / Schmitt, 1992, S. 171ff.
- 8 Pico, 1940, S. 89, S. 93.
- 9 Zu Agrippa vgl. Nauert, 1965, S. 273 und passim; Keefer, 1988, S. 639.
- 10 Zu Leone Ebreo vgl. Caramella, 1929; Pflaum, 1926 passim; Koder, 1995.
- 11 Lesley, 1986, S. 81.
- 12 Ricci, 1911, II, S. 384 (Brief Matteo Riccis an Francesco Pasio 15/2/1609).
- 13 Zu Ricci vgl. Mungello, 1985; Rule, 1986; Koder, 1991.
- 14 Ricci, 1942-49, Kap X N 170-199; Rule, 1986, S. 22; Ricci, 1911, S. 385.
- 15 Ricci, 1942-49, N 170, p.110.
- 16 Ricci, 1911, II, S. 385.
- 17 Ricci, 1942-49, N 170; Ficino, 1548, 72r.
- 18 Mungello, 1985, S. 164. Eine Diskussion, die sich durch die folgenden beiden Jahrhunderte unter dem Kennwort „Ritenstreit“ hinzog und nicht unwesentlich zur Aufhebung des Jesuitenordens im 18. Jh. beigetragen hat.
- 19 „Die Kirche der Gegenreformation wollte mit einer Vergangenheit brechen, die sie als in den Lehrmeinungen konfus und verwahrlost, amoralisch, elitäristisch, mit der Kirche der Renaissance und ihrer Kultur aus der sich der Unglaube entwickelt hätte, assoziierte, [sowie] mit der philologischen Fähigkeit, die Heiligen Texte zu lesen, aus der sich letztlich der Bruch der religiösen Einheit des Westens entwickelt hatte. Und mit dieser Kirche [der Renaissance] und mit dieser Kultur der Renaissance wollten die Männer der neuen tridentinischen Gegenreformation ausdrücklich brechen, in einem Ausmaß, das sogar die historisch-kulturelle Einheit in Scherben gehen lassen sollte.“ Simoncelli, 1983/84, S. 213.

BÜCHER ZUM THEMA

Karl-Heinz Kohl
Ethnologie -
die Wissenschaft vom
kulturell Fremden
Eine Einführung

C. H. Beck



RAFAEL DONNADIO / FRANZ SCHMIDJELL

KLÄNGE AUS DEM SÜDEN

Zur Rezeption außereuropäischer Kulturen in Österreich. Eine NGO-Perspektive

Ein Dialoggespräch

Schmidjell: Zur Abgrenzung des weitgesteckten Themas werde ich mich sehr stark auf die Praxis des sogenannten Kulturaustausches beschränken. Der Grund dafür liegt einerseits in meiner Tätigkeit bei interkulturellen Projekten und andererseits in der konkreten Lebenssituation, in der sich viele Kulturschaffende befinden. Dazu gehören natürlich auch die außereuropäischen Kulturschaffenden, die bei uns leben, aber – wie der indisch-britische Schriftsteller Rasheed Araeen schreibt – dieser nicht angehören. Sie leben in einer Gesellschaft, in der die Annahme der weißen Überlegenheit weit verbreitet ist. Für Rasheed Araeen gibt es zwei Möglichkeiten, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen:

„Entweder man ergeht sich in metaphysischen Spekulationen und wendet sich von eben jener Wirklichkeit ab, zu der man gehört. Oder aber man betrachtet diese materielle Wirklichkeit ganz genau und versucht in diesem Rahmen auf besagte Fragen eine Antwort zu finden. Das Problem metaphysischer (oder spiritueller) Projektion erhebt sich für mich erst gar nicht. Die Metaphysik gehört in die Sphäre des materiellen Überflusses.“ (Kunstforum Nr. 119, Weltkunst – Globalkunst)

Die zweite Einschränkung bedingt meine Perspektive, nämlich die Sichtweise eines österreichischen Mitarbeiters in einer entwicklungspolitischen Organisation, zum Unterschied von Kulturschaffenden selbst oder KunstmanagerInnen.

Donnadio: Aus meiner Sicht, als lateinamerikanischer Musiker, habe ich immer einen starken Eurozentrismus bei der Wahrnehmung außereuropäischer Kulturen kennengelernt. Einerseits denken konservative Leute nur an Mozart, Goethe usw. Alles Außereuropäische existiert für sie nicht. Solidaritätsgruppen und andere beschränken sich hingegen bei den außereuropäischen Kulturen auf politische Filme, Musik oder Literatur. Es gibt entweder keine Wahrnehmung oder Projektionen eigener Kulturmuster. Ein Beispiel dafür bietet die Trennung zwischen Hoch- und Volkskultur.

Schmidjell: Die zentrale Frage lautet für mich: in welchem Ausmaß kann uns das künstlerische Schaffen Einblick in die Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt gewähren? Ist dies überhaupt möglich, wenn wir kulturelle Ausdrucksformen aus einem bestimmten sozialen und politischen Kontext in eine andere Gesellschaft transferieren? Vielfach verkommen solche Veranstaltungen zu reinen exotischen Kulturrevuen, ohne daß den BesucherInnen der Kontext, in dem die Musik oder ein Bild ent-

standen ist, bewußt wird. Um die Botschaft der Kulturschaffenden auch wahrnehmen zu können, bedarf es einer Form der „Dekodierung“, die dem europäischen Publikum auch den sozio-kulturellen Rahmen vermittelt.

Donnadio: Der Eurozentrismus zeigt sich auch darin, daß man bei europäischer Kunst annimmt, sie komme aufgrund ihrer universellen Aussagekraft ohne Erklärungen aus, während bei der Kunst aus der sogenannten Dritten Welt diese Erklärungen notwendig sind. Beansprucht ein Künstler aus der Dritten Welt die Universalität der Kunst auch für sich, wird er als „bürgerlich“ klassifiziert, d. h. als einer, der sich von den Traditionen seines Volkes entfernt hat, der als nicht „authentisch“ gilt. Wenn der Künstler eine Universität im Ausland besucht oder gar dort unterrichtet, dann wird er endgültig abgelehnt. Der richtige Künstler aus dem Süden sollte am besten in Sandalen und Kostümen auftreten und Volksmusik spielen. Wenn wir davon weggehen wollen und durch Kulturaustausch eine tiefere Auseinandersetzung versuchen, müssen wir die grundsätzliche Überlegung berücksichtigen, ob Kunst aus der Dritten Welt eine Erklärung braucht, und wenn ja: wie kann man in der Praxis eine Dekodierung umsetzen? Das heißt, wenn ich eine Filmvorführung, ein Theaterstück oder eine Lesung organisiere, wofür mir eine begrenzte Zeit zur Verfügung steht, was und wie lang brauche ich, um die Zusammenhänge darzustellen?

Schmidjell: Für mich stellt sich die Frage, ob nach fünfhundert Jahren Kolonialismus und der Ungleichheit zwischen Nord und Süd überhaupt ein gleichberechtigter Austausch möglich ist? Wir können nur versuchen, uns diesem anzunähern, indem wir beispielsweise die Ziele und Erwartungen der KünstlerInnen respektieren oder sie bei der Planung eines Kulturprojektes einbeziehen.

Donnadio: Ich bin doch Optimist und glaube, daß ein gleichberechtigter Austausch möglich wäre. Dafür müßte man sich meiner Meinung nach einfach der sogenannten fremden Kulturen mit der gleichen Selbstverständlichkeit annehmen, mit der man mit der eigenen Kultur umgeht. Das heißt, man sollte sich zu einer Weltoffenheit bekennen, die tatsächlich über die Grenzen des deutschsprachigen Raumes hinausgehen sollte. Weder mitteleuropäische Überheblichkeit noch paternalistische Solidarität sind angesagt, sondern Neugier und Lust, Anderes zu entdecken.

ANKE GRANESS

DAS PROBLEM DER IDENTITÄT

IN DER MODERNEN AKADEMISCHEN PHILOSOPHIE AFRIKAS

Bevor ich auf das Problem der Identität hier näher eingehe, zunächst einige abrißhafte Bemerkungen zur Philosophie in Afrika allgemein. Philosophie existiert auf dem afrikanischen Kontinent schon seit Jahrhunderten, auch wenn den Afrikanern lange Zeit die Fähigkeit zu philosophieren von uns Europäern abgesprochen wurde. Noch heute begegnen wir ja einer „institutionalisierten Ignoranz“ der afrikanischen Philosophie gegenüber, die sich im Fehlen von Lehrveranstaltungen zur afrikanischen Philosophie an den Universitäten Europas ausdrückt oder in der völligen Ignoranz auf dem europäischen wissenschaftlichen Buchmarkt. Während die Literatur inzwischen zu einem ständigen Bestandteil unserer Buchläden und Bibliotheken geworden ist, sind es die Werke afrikanischer Sozialwissenschaftler noch lange nicht.

Afrikanische Philosophie nun ist uns aus dem Erbe des alten Äthiopien und Ägypten überliefert und manifestiert sich in der oralen Tradition der afrikanischen Völker.

Kurz möchte ich auf einige Besonderheiten hinweisen, die bei der Beschäftigung mit diesen Philosophien von Bedeutung sind:

1. Es gibt natürlich nicht *die afrikanische Philosophie*. Dieser Begriff ist nur ein Hilfsausdruck, entsprungen dem Bedürfnis der Sprachökonomie. Auf dem afrikanischen Kontinent finden sich Vertreter und Schulen der verschiedensten philosophischen Richtungen.

2. Wenn ich von afrikanischer Philosophie rede, handelt es sich um den subsaharischen Raum. Ausgeklammert aus meiner Betrachtung bleibt Nordafrika aufgrund seiner Zugehörigkeit zum arabischen Kulturbereich. Im wesentlichen ist meine Betrachtung geographisch sogar nur auf Westafrika beschränkt.

3. Bei der Betrachtung der Philosophien Afrikas wird viel von Kolonialismus und Unterentwicklung die Rede sein. Die moderne philosophische Entwicklung ist dort einfach nicht von den Auswirkungen einer über hundertjährigen Kolonialherrschaft zu trennen (besonders nach der Berliner Konferenz 1884 erfolgte ja die völlige Aufteilung und Kolonisation Afrikas durch die europäischen Großmächte). Die afrikanischen Philosophien sind nun dem Versuch gewidmet, dieses Phänomen und seine Auswirkungen auf das Heute geistig zu verarbeiten. Es ist die Suche nach der Stellung Afrikas im heutigen Weltzusammenhang.

4. Ein besonders großes Problem bei der Beschäftigung mit afrikanischer Philosophie ist die Quellenlage. Die im subsaharischen Afrika vorherrschende Tradition war eine mit oraler In-

formationsvermittlung. Inwiefern heute noch traditionelle afrikanische Philosophien zu rekonstruieren sind, ist die Frage, die sich bei der Erforschung der eigenen Wurzeln des Denkens ergibt.

Für uns Europäer zeigt gerade das afrikanische Modell, daß es Zeit wird, Philosophie und Literatur auch unabhängig von Schriftlichkeit zu definieren.

Abgesehen von der an sich problematischen Quellenlage ist es überhaupt schwierig, hier in Europa an Werke afrikanischer Philosophen heranzukommen, da deren Schaffen im Prinzip ignoriert wird.

5. Die derzeitige Situation sozialer und politischer Instabilität der meisten afrikanischen Staaten macht modernes akademisches Philosophieren sehr schwierig, denn Philosophieren braucht Muße, gesicherte Lebensbedingungen und ein gewisses Maß an Gedankenfreiheit; Bedingungen, die in vielen afrikanischen Staaten einfach nicht gegeben sind.

Ich habe mich in meiner Arbeit ausschließlich auf die moderne akademische Philosophie konzentriert, wie sie von gegenwärtigen afrikanischen Philosophen praktiziert wird.

Da die meisten afrikanischen Philosophen an europäischen oder amerikanischen Universitäten ausgebildet wurden, und man an den meisten afrikanischen Schulen und Universitäten noch immer am französischen oder englischen Bildungssystem orientierte Lehrpläne als Erbe des Kolonialismus findet, ist die afrikanische Philosophielandschaft vielfach ein Spiegelbild der europäischen. Man findet also Vertreter der analytischen, hermeneutischen, marxistischen, phänomenologischen etc. Schulen.

Diese Vertreter zeichnet allerdings aus, daß sie unter der spezifischen afrikanischen Situation philosophieren, die andere Anforderungen an sie heranträgt und aufgrund ihrer unterschiedlichen soziohistorischen Verhältnisse andere Probleme stellt als die europäischen.

Deutlich wird das zum Beispiel bei der Behandlung des Problems der Identität, welches in der afrikanischen Philosophie eine eher sozialpsychologische als erkenntnistheoretisch-logische Ausrichtung erfährt. Den afrikanischen Philosophen geht es eher um das Problem der Findung einer eigenen Identität nach den Jahren des Kolonialismus als um das abstrakt-theoretische Problem der Identität als einer logischen Größe, wie wir es vorrangig in der europäischen Philosophie behandelt finden.

In Anlehnung an den kenianischen Philosophen Henry Odera-Orika unterscheidet man im wesentli-

chen vier Grundströmungen moderner afrikanischer Philosophie:

1. Die Ethnophilosophie
2. Die Weisheitsphilosophie
3. National-ideologische Philosophien
4. Die akademische Philosophie¹

Diese vier Richtungen scheiden sich im wesentlichen an der Beantwortung der Frage, was afrikanische Philosophie sei. Diese Frage ist das Grundproblem, welches sich der jungen modernen Philosophie Afrikas als ein Problem der Emanzipation von der Dominanz Europas stellt.

1. ZUR ETHNOPHILOSOPHIE

Diese Philosophie nimmt ihren Ausgangspunkt in dem Bestreben, eine ganz spezifisch afrikanische Philosophie in der afrikanischen Tradition zu finden und somit den Beweis zu liefern, daß Afrikaner genauso zu philosophischem Denken fähig sind wie Europäer.

Eine Richtung der Ethnophilosophie ist die Négritude. Diese philosophisch-literarische Bewegung entstand in den zwanziger/dreißiger Jahren in Paris als eine literarische und wurde vom späteren Dichter und ersten senegalesischen Präsidenten, Leopold S. Senghor (geb. 1906), zu einer philosophischen transformiert. Der Grundgedanke der Négritude ist, daß die den Afrikanern von Europa zugewiesenen Eigenschaften wie Emotionalität, Kollektivität, bildhaftes Denken etc., die eine Minderwertigkeit der Afrikaner gegenüber dem rational-logischen Denken der Europäer begründen sollten, aufgegriffen und nun positiv belegt werden, um somit zu Größen zu werden, mit denen man sich identifizieren kann. Es wurde ein Dualismus, Europa = rational, Afrika = emotional, aufgebaut. Die afrikanische Emotionalität, die Naturverbundenheit und der Kollektivismus wurden der Krise der europäischen Wissenschaft entgegengesetzt.²

Dieser Versuch hat sicherlich große Bedeutung gehabt, was die Überwindung des Gefühls der Inferiorität afrikanischer Intellektueller in Konfrontation mit Europa anbelangt, da plötzlich das, was zuvor als minderwertig angesehen wurde, seinen spezifischen Wert erhielt und sogar einen Ausweg aus der europäischen Krise versprach. Die Négritude blieb aber mit ihrer einfachen Setzung dieses Dualismus bei Abstraktionen stehen.

Eine weitere Wurzel der Ethnophilosophie ist das Buch des belgischen Franziskanerpaters Placide Tempels (1906–1977) „La philosophie bantoue“³, welches 1945 erschien und oft als Beginn der modernen afrikanischen Philosophie angesehen wird. Der Beginn ist dieses Büchlein eines europäischen Missionars wohl kaum, doch hat es weitreichende Folgen nach sich gezogen. Pater Tempels billigt in seinem Buch den Afrikanern (den Bantu) durchaus philosophisches Denken zu und versucht, dieses aus der Grammatik der Sprache und aus Sprichwörtern zu rekonstruieren. Sein Ergebnis ist, daß das philosophische System der

Bantu auf ein höchstes Wesen hinausläuft, also Gott, den Afrikanern jedoch unbewußt ist und erst in Zusammentreffen mit dem europäischen Geist auf den Begriff gebracht werden kann.

Anschließend an Pater Tempels wurde wiederholt versucht, traditionelle afrikanische Philosophien aus Sprachen, Sprichwörtern oder Mythen eines Volkes zu rekonstruieren.

So unternahm zum Beispiel auch der Jesuit Alexis Kagamé (1912–1981) den Versuch, die Philosophie einer Sprachgruppe der Bantu aus ihrer Sprache heraus zu formulieren. Dabei kommt er auf die vier Grundbegriffe:

MUNTU = Mensch (Mehrzahl: Bantu)

KINTU = Ding

HANTU = Ort und Zeit

KUNTU = Modalität

Ausgehend von diesen vier Begriffen konstruiert er eine Kräftehierarchie mit Gott an der Spitze.⁴

Ein anderes Beispiel wäre John S. Mbiti (geb. 1931). Er rekonstruiert afrikanische Philosophie anhand der einheimischen Religionen und gelangt dabei u. a. zu einem von Europa grundverschiedenen Zeitverständnis.⁵

Am treffendsten scheint mir die Ethnophilosophie, die inzwischen in den verschiedensten Richtungen zu finden ist und nach einer ersten Welle der Kritik sich nun schon in der Phase der Gegenkritik an ihren Kritikern befindet, in der Definition von Hoffmann / Neugebauer beschrieben:

„Wir bezeichnen als Ethnophilosophie all jene idealistischen Strömungen, die sich mit der Rekonstruktion einer sogenannten traditionellen afrikanischen Philosophie aus Sprichwörtern, Grammatiken und/oder sozialen Institutionen beschäftigen und bei den Afrikanern (oder bei den Bantu, den Akan, den Yoruba oder den Wolof) eine kollektive unwandelbare Philosophie annehmen. Wesentlicher Bezugspunkt und Resultat sind die traditionellen afrikanischen Werte, beides empirisch kaum überprüfbar. Weiterhin ist für den ethnophilosophischen Ansatz signifikant, daß er die nunmehr gewonnene afrikanische Philosophie frei von sozialökonomischen Zusammenhängen und ohne ihre ideologischen Momente darstellt, wenn afrikanische Philosophie als genuine, ein für allemal gegebene Größe nicht überhaupt in idealistischer Verkehrrung als Grundlage für Ökonomie, Politik und Geschichte in Afrika gesetzt wird.“⁶

In dieser Definition wird die Grundschwäche der Ethnophilosophie benannt: die Konstruktion eines kollektiven Bewußtseins aus Mythen oder Grammatiken. Daß kollektive Denkstrukturen vorhanden sind, und sich Denken im Spannungsfeld zwischen kollektiven Normen und Vorstellungen und denen des Individuums konstituiert, ist unbestritten. So wie die Ethnophilosophie kollektives Bewußtsein versteht, ist es jedoch die alles dominierende Größe, die einem Individuum seine Authentizität als Afrikaner zuweist. So wird kritische Reflexion auf die eigenen Grundlagen, Charakteristikum der Philosophie schlechthin, unmöglich.

Eine etwas positivere Einstellung zur Ethnophi-

losophie findet man bei Heinz Kimmerle. Er geht davon aus, daß Mythen, Legenden oder Sprichwörter an sich nicht Philosophie sind. Erst ein entsprechender Autor, der Philosoph, kann sie zu einem philosophischen Text transformieren. Erst das Zusammentreffen von Philosoph und Mythen etc. konstituiert also die Ethnophilosophie. Insofern ist das Postulat kollektiven Denkens für Kimmerle kein wirkliches Problem, wird es doch von einem Individuum postuliert. Kimmerle möchte in seiner Argumentation im wesentlichen die Nutzung solcher Mythen, Sprichwörter etc. für philosophische Zwecke verteidigen. Dabei redet er natürlich nicht der ideologisch-politischen Nutzung solcher Konzepte das Wort. Aber die Formulierung zum Beispiel einer *Sprichwörter-Philosophie* könnte seiner Meinung nach ein origineller und eigenständiger Beitrag der afrikanischen Philosophen zum internationalen philosophischen Diskurs sein.⁷

Hauptkritik der Ethnophilosophen an ihren Kritikern ist, daß diese das europäische Denken assimiliert hätten und also keine authentischen Vertreter der afrikanischen Philosophie mehr seien.

Es muß erwähnt werden, daß diese strenge Argumentation kaum noch verwendet wird. In den letzten Jahren geht die Argumentation eher dahin, einen Mittelweg zwischen Rekonstruktion der traditionellen afrikanischen Philosophien im Sinne der Ethnophilosophie und der Reflexion auf die heutigen Probleme Afrikas mit anderen Denkmethode, eben auch europäischen, zu finden.

2. ZUR WEISHEITSPHILOSOPHIE

Diese Philosophie ist eine Entdeckung eines Kritikers der Ethnophilosophie, Henry Odera-Oruka. Er wandte sich besonders gegen das Postulat des kollektiven Denkens, welchem er den Status von Volksphilosophie oder Alltagsdenken zubilligt, aber nicht den des wahren philosophischen Denkens. Dieses sei eine kritische Reflexion individueller Denker.

Daß sich individuelle Denker ähnlich Sokrates, der ja auch keine schriftlichen Werke hinterlassen hat, ebenso in Afrika finden lassen, versuchte er in einer Studie, die er in Kenia durchführte, nachzuweisen.

Er definiert Weisheitsphilosophie wie folgt:

„Sage-philosophy, wie ich sie verstehe, besteht in dem Ausdruck der Gedanken von weisen Männern und Frauen in irgendeiner Gesellschaft. Gedanken können schriftlich oder als ungeschriebene Aussprüche und Argumente ausgedrückt werden, die mit bestimmten weisen Individuen assoziiert werden.“

Sage-philosophy ist eine Art, die Welt zu denken und zu erklären, welche zwischen Volksweisheit (allbekannte Maximen, Aphorismen, Wahrheiten des Hausverstands) und didaktischer Weisheit hin- und herschwankt, sie ist ausgeführte Weisheit und rationalisiertes Denken einzelner, bestimmter Individuen innerhalb einer Gesellschaft.⁸

Er selbst hat weise Leute verschiedener Volksgruppen nach ihren Konzepten für die Welt, den Men-

schen, Gott befragt. Die Ergebnisse sind in seinem Buch „Sage-Philosophy“ veröffentlicht.⁹

3. DIE NATIONAL-IDEOLOGISCHEN PHILOSOPHIEN

Diese Art der Philosophien würde bei uns wohl eher unter den Begriff der Ideologie fallen. Es handelt sich um Befreiungstheorien beziehungsweise um die politischen Konzepte einiger junger Nationalstaaten, die in den Status einer Philosophie gehoben wurden. Dazu zählen:

- Kwame Nkrumah, erster Präsident des unabhängigen Ghana und sein Konzept des Consciencism, ein unübersetzbares Wort, dessen Inhalt auf die Beschreibung einer Denkströmung zur Veränderung des Bewußtseins der Afrikaner zielt. Nkrumah ist auch der Vater des Panafrikanismus, einer besonders in den 60er Jahren starken Bewegung zur Vereinigung ganz Schwarzafrikas.¹⁰

- Kenneth Kaunda und sein sambischer Humanismus,

- das Ujamaa-Konzept in Tanzania von Julius Nyerere, das auf den Wiederaufbau funktionierender Dorfgemeinschaften als Grundeinheiten eines afrikanischen Sozialismus zielte,¹¹

- die Authentizitätsphilosophie des zairischen Präsidenten Mobutu.

Nicht unerwähnt bleiben darf Frantz Fanon, der mit seiner sozial-psychologischen Analyse der Kolonialsituation eine wichtige theoretische Voraussetzung für die Dekolonisation gegeben hat. Sein bekanntestes Werk ist sicherlich „Die Verdammten dieser Erde“¹² welches auch als *Manifest der Dritten Welt* bezeichnet wird.

4. ZUR AKADEMISCHEN PHILOSOPHIE

Darunter wird jene Philosophie verstanden, die von ausgebildeten Philosophen an den akademischen Einrichtungen Afrikas produziert wird. Bekannteste Vertreter sind Paulin J. Hountondji (Benin), Marcien Towa (Kamerun)¹³ oder Kwasi Wiredu (Ghana), die sich besonders um eine Kritik der Ethnophilosophie bemüht haben. Sie versuchen, die Rolle der afrikanischen Philosophie in der heutigen Welt zu bestimmen und die Möglichkeiten abzustecken, im Rahmen derer afrikanische Philosophie zur Lösung der vor den afrikanischen Staaten stehenden Probleme beitragen kann. Im Mittelpunkt stehen Fragen nach dem Verhältnis von Tradition und Moderne, nach der Identität, nach neuen Bildungssystemen oder Demokratiekonzepten oder auch nach der Rolle der Frau in der Gesellschaft.¹⁴

DAS PROBLEM DER IDENTITÄT IM AFRIKANISCHEN KONTEXT

Die von mir untersuchten Identitätskonzepte afrikanischer Philosophen beschäftigen sich nun, nicht zuletzt aufgrund der spezifischen Situation, unter der sie philosophieren, vorrangig mit dem Problem

der Identität der Person beziehungsweise einer Gesellschaft / eines Kollektivs (des Afrikaners, der afrikanischen Gesellschaft im Spannungsfeld von Tradition und Moderne). Es geht weniger um logische oder erkenntnistheoretische Fragen als um die Suche nach einer afrikanischen Identität beziehungsweise um die Emanzipation von fremdbestimmten Identitätszuweisungen.

Die Kolonisation brachte für die afrikanischen Gesellschaften einen abrupten Zusammenbruch ihres sozialen Referenzsystems mit sich. Eine Kolonisation bedeutet neben der Zerstörung der ökonomischen und politischen Strukturen des kolonisierten Gebietes und deren Ersetzung durch Strukturen kolonialer Verwaltung immer auch eine Zerstörung der dort einheimischen Kultur, denn zum einen werden einer Kultur mit der Zerstörung ihrer sozialen Wurzeln die Grundlagen ihrer Existenz genommen, und zum anderen versucht der Kolonisator, dem Unterworfenen seine kulturellen Errungenschaften als die einzig wahren aufzuzwingen, um die Kolonisation zu rechtfertigen. Die Abwertung des Kolonisierten und das Postulat, daß einzig der Kolonisator im Besitz der *Norm der Geschichte* sei, ist eine notwendige Komponente zur Vervollkommenheit der Kolonisation. Schließlich sind es die Sieger, die die Geschichte schreiben und sich zugleich im Rechtfertigungszwang befinden.

Besonders prägnant schildert Frantz Fanon in seinem Werk „Schwarze Haut - Weiße Masken“¹⁵ die Auswirkungen eines Kolonialsystems, insbesondere der Kulturzerstörung, auf die Persönlichkeitsstruktur. Seine Herangehensweise an das Problem der Entfremdung in kolonialen Gesellschaften erscheint mir fundamental wichtig für die Erfassung des Problems: Generell kennzeichnet er koloniale Situationen als entfremdet.

Über eine psychologische Analyse der kolonialen Situation beziehungsweise der Auswirkungen kolonialer Gesellschaften auf das Individuum gelangt Fanon zu den sozialen und ökonomischen Ursachen der Entfremdung. Er charakterisiert koloniale Gesellschaften als nicht nur von ökonomischer Ausbeutung geprägte Systeme, sondern als Systeme, die die völlige Zerstörung der Kultur der Unterworfenen zum Ziel haben. Fanon zeigt auf, wie die einheimischen Kulturen im Laufe der Kolonisation mumifiziert wurden beziehungsweise völlig verblaßten, da ihnen ihre existentiellen Grundlagen entzogen wurden: das Funktionieren ihrer politischen Institutionen, die Aufhebung ihrer Bildungssysteme, die Verdrängung einheimischer Religionen und Weltbilder, die Zerstörung ursprünglicher Kommunikationszusammenhänge und nicht zuletzt das Verdrängen der eigenen Sprache.¹⁶

Eine der wichtigsten Ursachen der Entfremdung des Individuums von sich selbst ist seiner Meinung nach gerade das Aufzwingen der Sprache des Kolonisators als allgemeines Kommunikationsmittel. Mit einer fremden Sprache übernimmt man gleich-

zeitig Elemente einer fremden Kultur. Wenn diese Kultur die eigene jedoch als minderwertig betrachtet, führt das, laut Fanon, zu einer tiefen Persönlichkeitsspaltung. Denn zum einen ist man durch seine Geburt und Hautfarbe auf seine als minderwertig angesehene Kultur verwiesen, zum anderen denkt und spricht man die Sprache des Kolonisators, zu dessen Kultur man gerne gehören würde, es aber nicht kann.

Zu diesem Phänomen der Persönlichkeitsspaltung trägt noch die Ausbildung in den nach den Mustern der Metropolen organisierten Bildungssystemen bei. Hier wird der Einheimische mit Geschichte und Errungenschaften der Kultur seines Unterdrückers bekannt gemacht und hört von seiner eigenen nur als einer minderwertigen. Dem Unterworfenen bleibt die Anerkennung verwehrt.

Weltbilder, Religionen und Wertvorstellungen wurden und werden also zerstört, ohne adäquat ersetzt zu werden. Hinzu kommt die schon angesprochene Zuweisung von Inferioritäten, die der Kolonisierte als Selbstbild übernimmt.

Das Grundproblem, das sich hinsichtlich der Identität im afrikanischen Kontext stellt, ist, daß die Jahre des Kolonialismus Zerstörung und Fremdbestimmung mit sich brachten, die durch eine selbstbestimmte Identitätsfindung nun zu überwinden sind, um im heutigen Weltkontext selbstbewußt handeln zu können. Dazu müssen die bisherigen Fremdbestimmungen erst einmal aufgedeckt und auf ihre Wurzeln zurückgeführt werden. Hierzu ist die Aufarbeitung der eigenen Geschichte und Tradition, der Ursachen der Kolonisation genauso notwendig wie eine Suche nach der Stellung in der heutigen Welt.

Der Begriff der Identität taucht in der afrikanischen Philosophie zuerst in den siebziger Jahren auf, wie man am Studium der Jahrgänge der *Présence Africaine* nachvollziehen kann. Zuvor hat man das zu beschreibende Phänomen afrikanischer Zusammengehörigkeit / kultureller Einheit mit den Begriffen *Authentizität*, *Afrikanität* und andere zu fassen versucht.

War der Begriff der Identität in den siebziger Jahren noch vorrangig ein Befreiungsbegriff, gebraucht im Versuch der Emanzipation von europäischen Identitätszuweisungen¹⁷, so ist seit den achtziger Jahren eine zunehmende Ideologisierung des Begriffes zu beobachten.

Der Identitätsbegriff wird in der afrikanischen Philosophie in der ganzen Spannweite seiner Bedeutung, nämlich kulturell, politisch, national, kollektiv, persönlich und vor allem in bezug auf die Frage reflektiert, was die Identität der afrikanischen Philosophie sei.

In der heutigen Diskussion um afrikanische Identität werden drei Typen von Identität unterschieden, nach denen gesucht wird:

- eine nationale Identität
- eine kulturelle Identität
- die Suche nach einer Authentizität.

Die von mir näher auf ihre Identitätskonzepte hin untersuchten Philosophen sind: Sophie B. Oluwole, Kwasi Wiredu und Kwame Anthony Appiah.

Ihre Konzepte unterscheiden sich nun wie folgt:

Sophie B. Oluwole möchte ich als Beispiel derjenigen Philosophen, die sich mit dem Problem der Identität der afrikanischen Philosophie beschäftigen, vorstellen. Ihre Bemühungen richten sich darauf, zu analysieren, was das Afrikanische an der afrikanischen Philosophie sei.

Kwasi Wiredu ist Vertreter eines personal-kulturellen Identitätskonzeptes. Er analysiert vor allem das Phänomen *kolonialer Mentalitäten* und sucht nach Wegen zu ihrer Überwindung.

Kwame A. Appiah widmet sich der Untersuchung des politischen Aspekts der Identität und geht auf Konzepte wie den Panafrikanismus ein.

SOPHIE B. OLUWOLE

Sehr froh bin ich, mich hier kurz dem Schaffen einer afrikanischen Philosophin widmen zu können.

Sophie B. Oluwole gehört zu den wenigen Frauen im Philosophiebetrieb Afrikas. Dort wie hier in Europa sind Frauen in der Philosophie bei weitem in der Minderheit. Nichtsdestotrotz ist Oluwole die Vorsitzende der Nigerianischen Philosophischen Vereinigung.

Nach anfänglichen Sprachstudien in Moskau und Köln widmete sich Oluwole letztlich doch der Philosophie. Sie studierte an der Universität Ibadan und erwarb dort 1983 das erste Doktorat in Philosophie, das im subsaharischen Afrika vergeben wurde. Derzeit ist sie Senior-Lecturer am Department of Philosophy der Universität Lagos und unterrichtet afrikanische Philosophie. Sophie Oluwole ist Mutter von sieben Kindern.

Ihr ganzes philosophisches Bestreben ist derzeit auf die Erarbeitung eines Sets von Kriterien gerichtet, die die afrikanische literarische Tradition generell kennzeichnen, um letztlich einen adäquaten Begriff von afrikanischer Philosophie zu finden. Insofern gehört sie derjenigen, noch immer sehr dominanten Strömung in der afrikanischen Philosophie an, die nach wie vor um die Definition des Begriffs *Afrikanische Philosophie* bemüht ist. Die Diskussionen um eine afrikanische Philosophie oder Philosophien in Afrika prägen seit Beginn der modernen afrikanischen Philosophie, den ich nach dem Zweiten Weltkrieg ansetze, das gesamte Schaffen der afrikanischen Philosophen.

Oluwole bleibt nun aber nicht bei abstrakten Definitionsversuchen stehen, sondern geht an die Erarbeitung der notwendigen Kriterien; bei ihrer konkreten Arbeit heißt das, traditionelle afrikanische Texte auf ihren philosophischen Gehalt und ihre allgemeinen Charakteristika hin zu analysieren. Momentan steht dabei die Analyse des Ifa-Corpus (dieser Corpus ist der zentrale Teil der Überlieferung der Yoruba-Religion / Moral) im Mittelpunkt ihres Interesses.

Für mich ist ihr Konzept im Zusammenhang mit

dem Problem der Identität nun insofern von Bedeutung, als es die Suche nach der Identität der afrikanischen Philosophie repräsentiert, und sie sich bei der Erarbeitung ihres eigenen Konzeptes mit allen wesentlichen vorangegangenen Versuchen der Definition von afrikanischer Philosophie auseinandersetzt.

Sie geht zunächst von der Existenz bestimmter Kriterien aus, die das literarische Schaffen aller Werke kennzeichnen (ob nun Literatur, Wissenschaft, Philosophie o. a.), die einer Kultur angehören.

Diese literarische Kultur / Tradition (literary culture / tradition – die Begriffe werden von ihr nicht unterschieden, sondern synonym gebraucht) definiert Oluwole nun als die allgemeinen Charakteristika, die jede einzelne rationale Bemühung, welche authentisch zu ihr gehört, erst ermöglicht. Die literarische Kultur besteht in dem, was eine bestimmte Gruppe von Menschen durch ihr Denken erreichen will. Literarische Tradition (literary tradition) ist ihrem Verständnis nach keinesfalls auf Schriftlichkeit beschränkt. Im Gegenteil, zur literarischen Tradition gehören auch jegliches orales Erbe.

Philosophie wird nun als ein Bestandteil einer literarischen Tradition betrachtet, der zu dieser beiträgt, aber diese nicht bestimmt. Vielmehr ordnet sich das philosophische Schaffen den übergeordneten allgemeinen Kriterien einer literarischen Tradition unter und kann somit einer bestimmten Tradition zugeordnet werden. Einen kulturneutralen Begriff von Philosophie lehnt sie somit ab.

Als eine spezifische Form der literarischen Tradition zeichne sich Philosophie durch ihr kritisches und argumentatives Herangehen an die Probleme aus im Gegensatz zu anderen Formen des Denkens oder der literarischen Produktion.¹⁸

Relevante Merkmale für die Klassifizierung von Denktraditionen können nun sein:

- das Ziel / Anliegen des Denkens (Was wollen die Denker erreichen?),
- das Objekt des Denkens,
- die relevanten verwendeten Kategorien,
- die Art der Urteilsfindung,
- die Methoden der Beweisführung.

Anhand dieser Merkmale seien die verschiedenen Denktraditionen zu untersuchen und zu bestimmen.

Die Suche nach einer intellektuellen Tradition, die von allen Denkern einer Kultur geteilt wird, ist für sie dabei kein Paradox. Zum einen bedeute Kultur ja Einheit, betont Oluwole, und zum anderen suche sie nur nach den dominierenden Denktraditionen einer Kultur, die alle anderen bestimmen und sich unterwerfen. Daß eine Denktradition in sich sehr differenziert ist, wird also nicht negiert.

Eine Unterscheidung zu anderen Denktraditionen sei aber ein negativer Vorgang, der seinen Sinn erst erhalte, wenn es ein vom zu Unterscheidenden Unterschiedenes gebe. Deshalb werden ihre Untersuchungen erst durch die Identifizierung einer von der afrikanischen Denktradition verschiedenen Tra-

dition sinnvoll. Sie setzt der afrikanischen die westliche literarische Tradition entgegen. Auf weitere Traditionen geht sie in ihren Texten nicht ein.

Zunächst widmet sie sich der Untersuchung der Grundcharakteristika der westlichen Denktradition. Diese seien die folgenden:

- a) die Subjekt-Objekt-Unterscheidung,
- b) die deduktive und die induktive Denkmethode,
- c) das *Systembildungssyndrom*,
- d) das *offene Ende*.

Dabei wird nochmals betont, daß die westliche Denktradition natürlich nicht monolithisch sei. Die hier angeführten Grundcharakteristika bestimmten allerdings die dominierende westliche literarische Tradition, die alle anderen ausgegrenzt habe wie zum Beispiel den Existenzialismus.

Das zentrale Anliegen aller europäischen Bemühungen sei seit Anaximander die Suche nach dem Grund aller Dinge (apeiron). Dieser eine Denker sei gemeinsam mit dem *Erfinder* der deduktiven Methode, Parmenides, bestimmend gewesen für die gesamte nachfolgende Denktradition.¹⁹

Und die Auswirkungen von Anaximander und Parmenides beschränkten sich nicht nur auf die Philosophie, sondern prägten die gesamte europäische Wissenschaft.

Im Gegensatz zu dieser wissenschaftlich-objektivierenden Zielsetzung kennzeichne die afrikanische Denktradition die Beschäftigung mit den existentiellen Problemen des Menschen in einer bestimmten Situation. Diese Zielsetzung wird von Oluwale als humanistische bezeichnet. Dem von der europäischen Denktradition verschiedenen Anliegen entspräche die bevorzugte Nutzung der synthetischen und interpretierenden Methode. Diese Methode schließe Logik und Analyse nicht aus, sondern dominiere diese nur.

Eine vollständige Charakterisierung der afrikanischen Denktradition könne jedoch erst erfolgen, wenn das Studium und die Aufarbeitung der traditionellen afrikanischen Denkkultur (besonders auch des oralen Erbes als heute noch anzutreffende Manifestation dieser Kultur) zu Ende gebracht wurde. Ihr Ziel ist dabei, die existierende afrikanische Denktradition zu entschleiern, um sie als legitime Basis für das heutige Philosophieren zu nutzen.

Die afrikanische Philosophie sei nun als ein inhärenter Bestandteil der gesamten afrikanischen literarischen Tradition dadurch gekennzeichnet, daß die aufgeworfenen und diskutierten Fragen sich alle in enger Beziehung zur konkreten Situation Afrikas befänden.

Oluwale ist entschieden dagegen, daß einzelne metaphysische oder erkenntnistheoretische Positionen zur Kennzeichnung des gesamten afrikanischen Denkens verwendet werden. Hier wendet sie sich besonders gegen Konzepte, die Religiosität oder Emotionalität als grundlegend für das afrikanische Denken setzen. Genauso werden Konzepte,

die von angeborenen Denkweisen ausgehen, von ihr abgelehnt.

Der beste Weg der Annäherung an die afrikanische Tradition erfolge aber über empirische Studien. Oluwale betreibt diese, wie schon erwähnt, auf dem Gebiet der Analyse des Ifa-Corpus. Hier kommt sie zu folgenden Ergebnissen:

Da sie zum einen das Spezifische afrikanischer Philosophie in ihrem humanistischen Anspruch sieht, und zum anderen Philosophie sich – ihrer Definition nach – auszeichnet durch kritisches und argumentatives Herangehen, versucht sie in ihrem Manuskript „Uncivilizing the Civilized“ beides an den Versen 7 und 8 des Ifa-Corpus nachzuweisen.

Zunächst kritisiert sie die allgemeine Auffassung, wonach der Ifa-Corpus ein System von Prophetieungen sei. Sie schließt sich eher der Meinung an, daß Ifa ein Philosoph gewesen sei, beziehungsweise der Ifa-Corpus sogar von verschiedenen Philosophen erarbeitet worden sei, was sich aufgrund der Widersprüchlichkeit einzelner Verse untereinander durchaus begründen ließe. Außerdem trägt jeder der 256 Odus einen menschlichen Namen, so daß auch dieses Faktum ein Anzeichen dafür sein könne, daß sie von 256 verschiedenen Philosophen verfaßt worden sind.

Nach der Zergliederung der Verse 7 und 8 stellt Oluwale fest, daß diese sich wie folgt aufbauen:

1. Das Aufstellen einer These,
2. Der Ausdruck „*dia fun*“, welcher besagt, für wen der Vers bestimmt ist,
3. Details zur Illustration der Begebenheit,
4. Analyse und Diskussion,
5. Ein Lösungsvorschlag,
6. Eine Demonstration der Angemessenheit der Lösung,
7. Der Beweis der These.

Oluwale schlußfolgert nun, daß es sich bei einem solchen Argumentationsaufbau nicht um Weissagung handeln kann, sondern daß die Kriterien von argumentativem und kritischem Herangehen erfüllt seien, die ein literarisches Stück als philosophisch qualifizieren. Da der Ifa-Corpus aber ein ohne jeden Zweifel originär afrikanisches literarisches Produkt sei, und sein Anliegen in jedem Vers das menschliche Wohlergehen ist (es werden Handlungsanweisungen für die Lösung alltäglicher Probleme gegeben), sei der Ifa-Corpus ein Stück traditioneller Philosophie.

Zum Abschluß sei ihr Anliegen nochmals zusammenfassend zitiert:

„African pursuit of humanism as a concern for human behavior and existence is its greatest cultural heritage to the whole world. If it is underplayed and ignored because it does not follow the fashion of science, then we misunderstand it and so miss the important 'better half' of what makes human existence meaningful. Global problems today call for solutions that draw on the resources of different brands of thought including humanism. And if we want progress in all regions of human endeavour, we must learn that civi-

lization consists in terms of native contributions and outside borrowings ... This synthesis of different cultural literary attitudes I personally regard as one of the greatest contributions our generation can make towards human understanding and development...“²⁰

KWASI WIREDU

Wiredu ist sicherlich einer der derzeit wichtigsten und meistdiskutierten Philosophen im afrikanischen Diskurs. Kwasi Wiredu wurde 1931 in Kumasi (Ghana) als Jonson Emanuel Wiredu geboren. 1967 änderte er diesen europäischen Namen in Kwasi (was in seiner Muttersprache Twi Sonntag heißt) als Ausdruck seiner zunehmenden Hinwendung zu traditionellen afrikanischen Werten nach einer europäisch geprägten Erziehung. Von 1953–58 besuchte er die Universität Accra-Legon, wo er Philosophie studierte. 1958–60 absolvierte er ein Zusatzstudium in Oxford, blieb anschließend ein Jahr als Lehrer und kehrte dann nach Ghana zurück. Dort arbeitete er bis 1983 als Lektor beziehungsweise Professor für Philosophie an der Universität Accra. 1983/84 hatte er eine Professur an der Universität Ibadan (Nigeria). Seit 1984 lebt Kwasi Wiredu in den USA, wo er seit 1987 als Professor an der University of South Florida arbeitet. Wiredu ist Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Philosophie und Mitherausgeber der Zeitschriften „Second Order“, „Quest“ und des „African Philosophical Inquiry“.

In seinem Aufsatz „The problem of Africa's self-identification in the contemporary world“²¹ bestimmt Wiredu Identität zunächst als ein normatives Problem. In der Frage nach Identität gehe es nicht darum, zu sagen, wie etwas ist, sondern eher zu bestimmen, wie etwas sein sollte. So sei auch die Frage nach einer Identität Afrikas nicht die Frage danach, was sie ist, sondern ob sie das ist, was sie sein sollte. Zu einer solchen Fragestellung fühle man sich aber erst gezwungen, wenn Umstände die normale Entwicklung unterbrechen. Dieses auslösende Moment war in Afrika die Kolonisierung, sagt Wiredu. Der Eroberer-Rassismus der Europäer als ein aktives Programm der Veränderung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse nach europäischem Muster unterbrach die Eigendynamik der Entwicklung afrikanischer Verhältnisse und entfremdete die Afrikaner von ihren damaligen Lebensverhältnissen.

Die Krise der Selbstidentität zwinge nun zu der Frage, warum wir jemand anderer sein sollten als wir sind. Die Antwort des antikolonialen Nationalismus darauf lautet: Weil wir das wurden, was wir jetzt sind, nicht aufgrund unseres eigenen freien Willens, sondern durch kolonialen Zwang.

Desweiteren stelle sich nun aber die Frage, ob nicht das, was wir jetzt sind, besser ist als das, was wir waren, beziehungsweise ob das was wir waren, überhaupt noch auf unsere Situation paßt. Das heißt die Frage nach der afrikanischen Identität stellt sich im Spannungsfeld zwischen Tradition

(zurück zu den Wurzeln) und Modernisierung (Wechsel der alten Wege hin zu denen, die andere Völker weisen). Dieser letzteren Lösung steht Wiredu aufgeschlossen gegenüber und führt Japan als ein Beispiel gelungener Synthese von traditioneller Kultur und Modernisierung an. Eine Modernisierung müsse also nicht zwangsläufig einhergehen mit einem diskriminierenden Überbordwerfen der traditionellen Kultur.

So lautet Wiredu's Antwort auf das Problem afrikanischer Identität: Diese ist nicht in der Rückkehr zur Tradition zu finden, sondern in einer kritischen und rekonstruierenden Selbstbewertung der kulturellen Elemente. Eine solche Neubewertung der eigenen Kultur im heutigen Weltverständnis werde allerdings durch eine noch immer anzutreffende *koloniale Mentalität* erschwert, die automatisch alles, was aus den ehemaligen Metropolen kommt, überbewertet und als letzte Wahrheit hinnimmt. Wiredu sieht in der Überwindung dieser Mentalität die Hauptaufgabe der Geisteswissenschaftler Afrikas, denn wie kann Afrika zu einer neuen Identität finden, wenn das Denken vieler Afrikaner zutiefst kolonisiert ist?

Die Identitätsproblematik sei eine wesentlich philosophische. Deshalb müsse die Debatte, was afrikanische Philosophie sei, mit einem Programm der intellektuellen Konstruktion und Rekonstruktion im Dienste Afrikas und der Welt beantwortet werden.

Die drei Hauptwege der Beeinflussung des Denkens liefen dabei über die Sprache, die Evangelisierung und politische Bevormundung. Diese seien besonders zu reflektieren.

Wirklich nötig für eine authentische Identität sei es, daß Glaube, Entscheidung und Wahl in der eigenen Reflexion bewußt begründet sind. Afrikanische Identität werde nicht dadurch kompromittiert, daß ein schon bekanntes gesellschaftliches Ideal / System zum eigenen Weg erwählt wird, vorausgesetzt, die Wahl basiert auf eigenem Denken und eigener Entscheidung. In dem Grad jedoch, in dem fremde Grundkonzepte unkritisch genutzt werden, wird die afrikanische Identität in Frage gestellt.

Nun noch einige Bemerkungen zu Wiredu's Auffassung speziell von afrikanischer Philosophie und deren Aufgaben: Die Funktion der Philosophie besteht für Wiredu darin, die intellektuellen Fundierungen des Lebens zu überprüfen, um die für das menschliche Wohlergehen besten Denkart zu bestimmen und nutzen zu können. Diese Funktion hatten auch die traditionellen afrikanischen Philosophen in den traditionellen Gesellschaften. Aber die traditionellen afrikanischen Gesellschaften existieren nicht mehr. Heute müssen in der modernen Gesellschaft adäquate wissenschaftliche Methoden und Denkrichtungen angewandt werden. Dabei handelt es sich vor allem um analytische und experimentelle Methoden. Die Philosophie hat bei der Etablierung solcher Methoden und Weltanschauungen eine wichtige Rolle zu spielen. Wie oben schon

erwähnt, gilt Wiredu Kritik besonders einer Gleichsetzung afrikanischer Philosophie mit afrikanischen Volksphilosophien und deren spekulativem Denken, das auf Sprichwörtern, Bräuchen u. ä. beruht. Das heißt aber nicht, daß Wiredu die Volksphilosophien für völlig belanglos hält. Im Gegenteil: eine kritische Analyse traditioneller afrikanischer Philosophien würde die Etablierung moderner afrikanischer Philosophie befördern, die sich noch im Stadium der Dekolonisation befinde. Diese wird gerade dadurch erschwert, daß die traditionellen afrikanischen Philosophien noch nicht kritisch überprüft, sondern als *die* afrikanische Philosophie gesetzt wurden. Eine kritische Erbeaneignung verknüpft mit unseren heutigen Problemen wäre daher eine der Hauptaufgaben afrikanischen Philosophierens. Dabei sei es vorrangig nötig, das Philosophieren in den eigenen Sprachen zu lernen.

Es geht Wiredu also um eine Selbstbestimmung im neuen Weltkontext unter Berücksichtigung der kolonialen Erfahrungen und des traditionellen Erbes, ohne aber unmittelbar zu alten Traditionen zurückzukehren.²²

KWAME ANTHONY APPIAH

Appiah ist im euro-amerikanischen Raum zunächst mit seinem Buch „Assertion and Conditionals“²³ bekannt geworden, welches ihn als einen ausgezeichneten Logiker und Vertreter der analytischen Philosophie ausweist.

Kwame A. Appiah ist der Sohn des bekannten ghanesischen Politikers und Panafrikanisten Joe Appiah und einer englischen Mutter. So ist er selbst aufgewachsen in einer Atmosphäre der Interkulturalität und des Pluralismus, eine Haltung, die er besonders in seinem neuen Buch „In my father's house“²⁴ vermitteln will. Appiah hat in England studiert und lehrt heute an der Harvard-University in den USA.

Zu Appiahs Auffassung von Identität: Er betont vor allem den konstruktiven Charakter kollektiver Identitäten.

Identitäten sind für Appiah komplexe Phänomene, die aus der Geschichte wechselnder Antworten auf ökonomische, politische und kulturelle Kräfte, meist in der Auseinandersetzung mit anderen Identitäten erwachsen sind. Sie entstehen weitestgehend unbewußt aus Mythen oder auch Lügen und sind im wesentlichen Konstruktionen, in denen die Vernunft wenig Platz hat. Appiah geht davon aus, daß Identitäten überhaupt nur aufgrund solcher irrationalen Konstruktionen möglich sind: „... you cannot build alliances without mystifications and mythologies.“²⁵

An anderer Stelle bezeichnet Appiah Identität als „a coalescence of mutually responsive (if sometimes conflicting) modes of conduct, habits of thought, and patterns of evaluation; in short, a coherent kind of human social psychology.“²⁶

Deshalb lehnt er es ab, von einer afrikanischen Identität schon im 19. Jahrhundert zu sprechen, da

sich bis dahin der kulturelle Einfluß Europas auf einige Enklaven beschränkte. Die totale Kolonisation des afrikanischen Kontinents erfolgte erst nach dem Ersten Weltkrieg und zog auch die Zerstörung der kulturellen Vielfalt Afrikas nach sich.

Daß eine afrikanische Identität jetzt im Entstehen sei, darüber besteht für Appiah kein Zweifel. Sie sei ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung der letzten hundert Jahre. Wenn man einen Kontinent und seine ökologischen Probleme teile, die Erfahrungen ökonomischer Abhängigkeit, das Problem des Rassismus etc., sei es nicht überraschend, daß eine kontinentale Identität institutionelle und kulturelle Wirklichkeit werde.

Denn die Frage der Authentizität (von Appiah wohl synonym gebraucht für Identität) sei eine, die nur vor dem sozialen Hintergrund verständlich werde.

„It is the fact that we are social beings, after all, that raises the problem of authenticity. The problem of who I really am is raised by the facts of what I appear to be, and though it is essential to the mythology of authenticity that this fact should be obscured by its prophets, what I appear to be is fundamentally how I appear to others and only derivatively how I appear to myself.“²⁷

Appiah unterscheidet weiters zwischen nützlichen und gefährlichen Mythen zur Konstruktion von Identitäten.

Wenn es darum gehe, eine afrikanische Identität neu zu gestalten, sei es wichtiger irrationale und gefährliche Konzepte der Begründung von Identitäten zu erkennen und auszuschließen als die bisherigen Mißinterpretationen und Lügen über Afrika aufzudecken, denn Identitäten seien ja letztlich immer auf irrationalen Konzepten aufgebaut. Solche gefährlichen Identitätskonzepte beruhen seiner Meinung nach auf einem biologischen Rassismus oder metaphysischen Überinterpretationen (Afrika als heile Welt).

Eine nützliche Identitätskonstruktion hingegen wäre die eines Panafrikanismus der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit – nicht aber das Projekt eines rassistischen Negro-Nationalismus. Die Konstruktion einer Gemeinschaft einer Panafrikanischen Identität, die die kontinentalen Afrikaner mit Afroamerikanern, afro-karibischen Einwohnern und Afro-Lateinamerikanern vereint, könnte zu einer positiven Kraft der Veränderung der Gesellschaft werden, meint Appiah.

Bei seinem Bestreben, eine panafrikanische Identität herzustellen, will Appiah keinesfalls kulturelle Differenzen reduzieren oder gar auslöschen, sondern diese panafrikanische Identität soll in der Vielfalt afrikanischer Gesellschaften bestehen.

So ist eine Identität also eine sich ständig entwickelnde, die immer wieder neu gestaltet werden muß, und ein Individuum kann auch nicht nur auf eine Identität festgelegt werden.

Was den Beitrag der Intellektuellen hinsichtlich der Formierung einer neuen afrikanischen Identität anbelangt, schreibt Appiah:

„What we in the academy can contribute – even only slowly and marginally – is a disruption of the discourse of racial and tribal differences.“²⁸

da dieser zu einer Fragmentierung der Gesellschaft führe, was systemstabilisierend sei.

Die Welt könne nicht einfach durch kritische Vernunft verändert werden, aber sie werde es auch nicht ohne diese.

Was ich in diesem kurzen Beitrag leisten konnte, ist lediglich eine Einführung zu geben in die Identitätsproblematik, wie sie in der afrikanischen Philosophie behandelt wird.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR:

- JESTEL, RÜDIGER (Hg.): Das Afrika der Afrikaner. Gesellschaft und Kultur Afrikas. Frankfurt/M. 1982.
KIMMERLE, HEINZ: Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt/M. / New York. 1991.
MORITZ, RALF / RÜSTAU, HILTRUD / HOFFMANN, GERD-RÜDIGER (Hg.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin 1988.
NAGL-DOCEKAL, HERTA / WIMMER, FRANZ M. (Hg.): Postkoloniale Philosophieren: Afrika. Wien. 1992.
NEUGEBAUER, CHRISTIAN: Einführung in die afrikanische Philosophie. München / Kinshasa / Libreville. 1989.
DERS. (Hg.): Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika. Wien 1989. Frankfurt/M. 1991.
WIMMER, FRANZ M. (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien. 1988.
DERS.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Band 1. Wien. 1990.
ZAST. Zeitschrift für Afrikastudien. Wien ab 1987.

ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. Henry Odera-Orika in: Franz M. Wimmer (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988, S. 35-36.
- 2 Leopold S. Senghor: Négritude und Humanismus. Köln / Düsseldorf 1967.
- 3 Placide Tempels: La philosophie bantue. Paris 1948; deutsche Ausgabe: Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956.
- 4 Alexis Kagame: La philosophie bantue-rwandaise de l'être. Bruxelles 1956; oder: La philosophie bantue comparée. Paris (UNESCO) 1976; deutsche Ausgabe: Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas. Brazzaville/Heidelberg 1985. Siehe auch: Janheinz Jahn: Muntu. Düsseldorf / Köln 1958; Paulin J. Hountondji: Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität. Berlin 1993.
- 5 John S. Mbiti: African Religions and Philosophy. London / Ibadan / Nairobi 1969.
- 6 Gerd-Rüdiger Hoffmann / Wolfgang Neugebauer: Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist. in: Hountondji: Afrikanische Philosophie. S. 223.
- 7 Vgl. sein Beitrag auf der UNESCO-Konferenz in Wien „Postcolonial Philosophy: Africa“ vom 24.-26. Oktober 1993. Die Beiträge dieser Konferenz erscheinen 1995 in einem Sammelband.

- 8 H. Odera-Orika: Grundlegende Fragen der afrikanischen „Sage-Philosophy“ in: Franz M. Wimmer (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988, S. 36.
- 9 H. Odera-Orika: Sage-Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy. Leiden 1990; oder auch: Trends in Contemporary African Philosophy. Nairobi 1990.
- 10 Kwame Nkrumah: Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular Reference to the African Revolution. London 1964.
- 11 Julius K. Nyerere: Freedom and Unity. Oxford University Press, Dar es Salaam 1966; und: Freedom and Development. Oxford University Press, Nairobi / London 1973.
- 12 Frantz Fanon: Les damnés de la terre. Paris 1961; deutsch: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt/M. 1966.
- 13 Marcien Towa: Essay sur la problematique philosophique dans l'Afrique actuelle. Yaoundé 1981.
- 14 Einen interessanten Überblick über die Entwicklung der modernen afrikanischen Philosophie und ihrer Problemfelder gibt auch Abiola Irele in seinem Vorwort zu Hountondji: African Philosophy – Myth and Reality. London 1983.
- 15 Frantz Fanon: Schwarze Haut – Weiße Masken. Reinbek b. Hamburg 1980; und im französischen Original: Peau noire – masques blancs. Paris 1952.
- 16 Frantz Fanon: Rassismus und Kultur. Rede auf dem I. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Paris 1956; in: Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften. Leipzig 1986. S. 134-148; und: Über die nationale Kultur. Rede auf dem II. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959; in: Ebenda, S. 281-290; siehe besonders auch: Peau noire - masques blancs. Paris 1952. Kapitel: Le noir et le langage, S. 15-35.
- 17 Vgl. Sondernummer der Présence Africaine: Identité. Nr. 98-102. 1976/77; oder: La femme noire dans la vie moderne. Nr. 140-141, 1986/87.
- 18 Ich stütze mich bei dieser und den meisten folgenden Aussagen auf das Manuskript zum Buch „Uncivilizing the Civilized“, welches mir Sophie Oluwale freundlich Weise zur Verfügung gestellt hat. Das Buch wird 1994 in Lagos erscheinen.
- 19 Sophie B. Oluwale: The Africanness of a Philosophy. In: Herta Nagl-Docekal/Franz M. Wimmer (Hg.): Postkoloniale Philosophieren: Afrika. Wien 1992, S. 108.
- 20 Ebenda, S. 122.
- 21 In: Alwin Diemer / Paulin J. Hountondji: Africa and its problem of identity. Frankfurt/M. – New York 1985, S. 213-222.
- 22 Weitere Texte von Kwasi Wiredu: Philosophy and an African Culture. Cambridge 1980; UNESCO – Teaching and Research in Philosophy: Africa. Paris 1984; Are there cultural universals?. In: Quest. Vol. IV No. 2, Dez. 1990, S. 4-19.
- 23 Kwame Anthony Appiah: Assertion and Conditionals. London 1985.
- 24 Ders.: In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture. Oxford University Press, New York 1992.
- 25 Ebenda, S. 175.
- 26 Ebenda, S. 174.
- 27 Ebenda, S. 76.
- 28 Ebenda, S. 179.

ALAIN KADIEBWE KANYINDA

„VON IHM, MIT IHM UND DURCH ES.“ Ist das Abendland unverzichtbar für Afrika?

Ich versuche auf diese Frage nicht mit einfachem Ja oder Nein zu antworten. Es soll hier gezeigt werden, daß zwischen der sogenannten „Ethnophilosophie“¹ und dem noch lebendigen „philosophischen Eurozentrismus“ weiterhin philosophische Wege zum „Polyrationalismus“² gehen. Ich halte die Vorstellung, daß das Abendland unverzichtbar für Afrika sei, für deterministisch, und deshalb für unkritisch.

Der Anspruch der europäischen Kulturen seit dem siebzehnten Jahrhundert, universalistische beziehungsweise allgemeine Gültigkeit zu erlangen, stößt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges auf einen Widerspruch, nämlich auf den selbstbestimmten Willen der bisher „verdinglichten“ Völker. Nicht nur in Afrika, sondern auch und besonders in Asien und Lateinamerika, wird der Befreiungskampf fortgesetzt. Dieser wirft spezifische philosophische Probleme auf, die bis heute noch debattiert werden. Die Frage der Überwindung des von den kolonialen Mächten erzeugten „Chaos“ in der afrikanischen Gesellschaft, die heute mit dem Begriff „afrikanische Krise“ bezeichnet wird, ist nicht weniger philosophisch als es etwa das europäische aufklärerische Programm war.

Es gibt aber noch ein Problem. Mit welchen Mitteln wird dieser Befreiungskampf geführt? Neben dem Befreiungswillen wird in den genannten Kontinenten gleichzeitig nach „Modernisierung“ gestrebt. Eine gewisse Elite spekuliert mit Ideen und Begriffen, die aus der Geschichte der europäischen Kulturen kommen. Gleichzeitig träumen die afrikanischen Massen immer mehr von „Modernität“. Eliten und Massen handeln, als ob der Weg in die Zukunft nur von, mit und durch Europa gesichert würde. Diese Tatsache freut die Europäer natürlich! Wie könnte es auch anders sein?

Es gibt z. B. kein Land im afrikanischen Kontinent, das bis dato noch kein Modernisierungsprogramm verkündet hat. C'est la mode! Aber nicht viele interessieren sich für die Kluft zwischen dem Wort und dem sozio-politischen Rahmen, in dem diese Modernisierung verwirklicht werden soll. Während der Begriff „modern“ im allgemeinen mit der Durchsetzung und der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise und mit der Entstehung einer großen Industrie verbunden ist, bleibt in Afrika die Frage des Niedergangs der traditionellen Gesellschaft und deren Übergang zum technischen Fortschritt unbeantwortet.

Im Hintergrund dieses Aufsatzes steht nicht nur die Erkenntnis, daß der technische und materielle Erfolg der Völker Europas den geschichtlichen Lernprozeß zwischen Kulturen und Völkern gestört, sondern auch die Überzeugung, daß er zur Verar-

mung der Vernunft der Menschen geführt hat. Ich behaupte, daß der richtige Lernprozeß zwischen Kulturen und Völkern die Erkenntnis voraussetzt, daß Vernunft auch „in der Mehrzahl“ geschrieben werden kann. Ich schließe mich an dieser Stelle der These von F. Wimmer an und plädiere für einen „Polylog“³ zwischen Völkern. Ich verstehe diesen Begriff „Polylog“ nicht im Sinne der Auseinandersetzung aller mit allen, was nur formell-logisch möglich, praktisch aber ein Chaos wäre, sondern als den Verzicht aller im Namen von allen, Universalismus zu beanspruchen.

1.

Die europäische Vergötterung ist nicht bloß Eurozentrismus. Sie ist die Philosophie, die ihm zugrundeliegt. Diese erreichte ihren Höhepunkt in der modernen Zeit. Die Geschichte des Eurozentrismus beginnt nicht mit den Spaniern und Portugiesen in Westeuropa oder mit den Russen in Osteuropa im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert. Sie beginnt mit der Entstehung der sogenannten Hochkulturen. Schon bei den Griechen und Römern in der europäischen Antike machte man den Unterschied zwischen den „Barbaren“ und „Zivilisierten“. Der zivilisierte Mensch war und lebte im Zentrum der Welt, während der Barbar sich nicht aus der Gefangenschaft seiner absoluten Unterlegenheit befreien konnte. Er lebte in der Peripherie. Wer die Geschichte des Zusammenkommens der europäischen Völker mit den anderen aus Asien, Afrika und Lateinamerika kennt, weiß auch, daß die Worte „Barbar“ und „Zivilisierte“ im Verlauf der Zeit nicht an Aktualität verloren haben. Von der theologischen Intoleranz im europäischen Mittelalter, die mit der katholischen Kirche zwischen Heiden und Christen einen Unterschied machte, über ihren philosophischen Ersatz, der mit der Aufklärung eine Trennlinie zwischen der Vernunft und der Nicht-Vernunft zog, bis in die gegenwärtige Ökonomisierung der Welt, die zwischen Entwicklung und Unterentwicklung unterscheidet, ist der Blick auf den anderen der gleiche geblieben. Die europäischen Völker pflegen sich als die Überlegenen darzustellen und die nicht-europäischen Völker als das genaue Gegenteil zu bezeichnen.

1.1.

Die kartesianische, mechanistische Weltanschauung bringt neue Elemente in der europäischen Wahrnehmung des gesamten Kosmos mit sich. Mit dem Programm „Eroberung und Beherrschung des Objekts“⁴ (Natur oder Mensch) ging Europa in alle

Richtungen, um das, was Thomas Morus „Utopia“ (1516) genannt hatte, zu verwirklichen.

1.2.

Der Eurozentrismus, den wir heute kennen, stammt aus einem starken Willen zur Macht und wurde im Laufe der Zeit in die Macht des Willens umgewandelt. Nicht nur die Natur als Objekt, sondern auch der „Andere“ als „Fremder“ sollten entdeckt und beherrscht werden. E. Dussel schreibt zu diesem Thema:

„Im sechzehnten Jahrhundert entdeckt Spanien den Pazifik auf dem westlichen, Rußland auf dem östlichen Weg... Vom 'ich erobere', das in der Welt der Azteken und Inkas in ganz Amerika gilt, vom 'ich versklave', das in der Welt der Schwarzen aus Afrika gilt, die für das Gold und Silber verkauft werden, das mit dem Tod der Indios aus den Tiefen der Minen gewonnen wird, vom 'ich vernichte', das in den Kriegen mit Indien und China bis zum schändlichen Opiumkrieg gilt, von diesem 'Ich' geht das kartesianische Denken im 'ich denke' (ego cogito) aus. Dieses Ich, göttlich seit Spinoza, will eine einzige Substanz sein. Mit Hegel erlangte das 'ich denke' von Kant die vollendete Göttlichkeit im absoluten Wissen. Absolutes Wissen heißt, daß das Wissen der Akt der Totalität als solcher selbst 'Gott auf der Erde' ist.“⁵

Jeder weiß, daß dieses „ich erobere“ (das Dussel hier kritisiert) die Entwicklung der nicht-europäischen Völker zerstört beziehungsweise getötet hat. Weil das „ich erobere“ keine andere Bedeutung hat als den Tod des Anderen. Wenn die Natur und der Andere als Fremder zu unterwerfen beziehungsweise zu unterdrücken sind, was bleibt dann am Leben? Aus diesem „Ich“ also ist der moderne Totalitarismus als Diktatur des Absoluten entstanden, und um das verstehen zu können, glaube ich, daß es notwendig ist, sich an das Programm der europäischen Philosophie des Absoluten und vor allem an den deutschen Idealismus zu erinnern.

1.3.

Obwohl die Idee des „absoluten Geistes“ im eigentlichen Sinn keine hegelianische Erfindung ist, ist dieser Begriff sehr stark von Hegel geprägt worden. Mit ihm erreichte die Philosophie des Absoluten ihren Höhepunkt.

1.4.

Fichte, der Begründer des deutschen Idealismus machte schon den Unterschied zwischen dem „Ich“ – als Bewußtsein beziehungsweise als absolutes Element im Menschen und als Grund der Welt –, und dem „Nicht-Ich“, als die Welt wie sie in sich ist.

1.5.

Mit Hegel aber erreichte diese Problematik eine andere Dimension. Ein gängiges Taschenbuch faßt den Hegelianismus so zusammen:

„Hegel setzt genau wie Fichte voraus, daß das menschliche Bewußtsein in sich absolut ist beziehungsweise in sich das Absolute enthält. Anders gesagt, dasjenige, was man in theologischer Sprache als Gott bezeichnet, ist mit unserem Bewußtsein in irgendeiner Weise identisch, ist in ihm enthalten. Der Ausdruck im Titel des Werkes 'Phänomenologie' heißt 'Wissenschaft der Erscheinungen.'“⁶

Diese wäre die Erscheinung des Absoluten, Gottes Erscheinung. Der Ausdruck Geist bezieht sich hier auf das Absolute im menschlichen Bewußtsein. Das was F. Nietzsche später als Wille zur Macht bezeichnen wird⁷, wurde hier schon absolut gesetzt. Nun kann man sich fragen: Wie wäre die Welt, wenn der Mensch, mit all seinen Schwächen (zu) Gott wird?

Mit der Dialektik als einzigem Weg zur Erscheinung des absoluten Geistes zieht Hegel endlich den Schluß, daß die Weltgeschichte eine Schöpfung des absoluten Geistes ist, d. h. die Synthese zwischen dem objektiven Geist (die Welt, wie sie in sich ist) und dem subjektiven Geist (das Subjekt, wie es zur Welt steht). Aber er behauptet, daß diese Synthese als Erscheinung des Absoluten auf Erden nicht überall, in jeder Gesellschaft und in jeder Kultur möglich ist.⁸

Die Erscheinung des Absoluten Geistes, die eigentlich den Triumph der „absoluten Freiheit“ bedeutet, ist nur möglich, wenn der Mensch als „denkender Mensch“ oder besser gesagt, wenn der Geist sich selber als Geist erkennt und sich einbildet das herrschaftliche Selbstbewußtsein zu sein. Es ist eindeutig, daß die unterdrückten Kulturen wie die der „Sklaven“ (aus Afrika natürlich) oder die der eroberten Völker sowie die der Indios in Lateinamerika und so weiter aus dem hellen Reich des absoluten Geistes ausgeschlossen werden. Diese Völker seien in den Augen Hegels völlig dem Naturgeist verhaftet. Nun könnten Menschen aus der vom absoluten Geist erhellten Welt ihre Aufgabe darin erkennen, um die Welt zu ziehen und den „Verdammten dieser Erde“⁹ das Licht zu bringen.

1.6.

Es ist daher nicht erstaunlich, wenn Heidegger die Philosophie nicht als Leistung der europäischen Kultur, sondern eher als ihre Bürde und ihr Verhängnis gesehen hat. Und VertreterInnen dieser These stellen, wie F. M. Wimmer bemerkt, bis heute die Mehrheit unter den europäischen Philosophen. Nicht nur die „philosophische Vernunft der Menschheit hat eine Hautfarbe (weiß), ein Geschlecht (männlich) und eine weltanschauliche Formung (christlich)“¹⁰, sondern auch das Menschsein der Vernunft ist europäisch. So gibt es keinen anderen Weg zur Vernunft beziehungsweise zum Menschsein, der nicht von, mit und durch Europa gebahnt wird. Das ist das Credo der europäischen Vergötterung.

2.

Der Triumph der europäischen Technologie scheint diese These bis jetzt zu bestätigen. Ihr magisches Gesicht verführt heute immer mehr die afrikanischen Massen. Das Transistorradio, das Fernsehen und das Auto am Land, machen den Besitzer nicht nur stolz, sondern er erhält damit auch eine gewisse Anerkennung von seinen Nachbarn. Diese Besitztümer sind ein Symbol der Befreiung.

Die afrikanischen Regierungen sprechen mit Begeisterung von der Industrie und versprechen, mit der Demokratie für die Technisierung des afrikanischen Kontinents zu kämpfen. Die sogenannten afrikanischen Eliten, die neuen Reichen, fahren Mercedes, essen Steak und pommes frites, trinken Champagner und unterhalten sich auf Französisch, Englisch und Deutsch. Man bildet sich ein, in einer modernen Welt zu leben. Man fühlt sich manchmal glücklich dabei.

2.1.

Was aber ist „modern“ für einen normalen Mensch auf der Straße in Afrika? Es ist eine Sammlung von Gegenständen: Auto, Strom, Fernsehapparat, Fotoapparat, Krawatte, Champagner etc. Darin aber liegt noch nicht das Problem. Dieses beginnt erst, wenn einem bewußt wird, so wie es gerade für die afrikanische jüngere Generation heute der Fall ist, daß die Auswirkungen der europäischen Unterwerfung überwunden werden können. Die europäische Industrialisierung, die eigentlich das Moderne darstellt, ist sicherlich nicht der einzige „way of live“ in der Völkergemeinschaft. Die Frage ist aber: wie könnte man in Afrika und auch anderswo an ihr vorbeigehen?

Wenn man einen Kampf gewinnen will, überlegt man erst die möglichen Strategien, um den Sieg zu erringen. Die Frage nach den Strategien im sozialen Verhalten der Menschen gleicht der Frage nach den Methoden in den Wissenschaften. Aber wie kann man eine Strategie entwickeln, wenn das angezielte Objekt überhaupt noch nicht klar erkannt wird?

2.2.

Der Befreiungskampf in Afrika beginnt theoretisch mit dem, was man unter dem Begriff „Ethnophilosophie“ verstanden hat, nämlich dem Versuch der Afrikaner, die „moderne Welt“ mit den Mitteln ihrer Tradition und Kultur zu interpretieren, – obwohl diese Kultur beziehungsweise diese Tradition als implizit, anonym, animistisch, irrational usw. charakterisiert und von den Europäern als „Nicht-Vernunft“ abgelehnt wurde.

Die Diskussion über die „Ethnophilosophie“ in Afrika ist heute beendet. Auch wenn viele afrikanische kritische Philosophen¹¹ nicht glücklich mit dem Wort „Ethnophilosophie“ gewesen sind, glaube ich, daß das Problem nicht nur ein Problem des Begriffes war, sondern daß die „Ethnophilosophie“ selbst

ein Problem darstellte. Sie machte genau den gleichen Fehler wie der Eurozentrismus. Sie versuchte die „urafrikanische“ Kultur in einem vom Kolonialismus schon gestörten sozialen Rahmen zu verherrlichen. Sie war zwar bescheidener, aber so wie beim universalistischen Eurozentrismus war ihr separatistischer Anspruch auch nicht kritisch genug. Daher bin ich der Meinung, daß Ethnophilosophie wie auch Eurozentrismus nicht für das, was sie waren beziehungsweise das, was sie getan haben zu kritisieren sind, sondern ihre Fehler liegen in dem, was sie nicht waren beziehungsweise was sie nicht getan haben. Ethnophilosophie konnte nicht der Ausweg aus dem Eurozentrismus sein. Sie war im Gegenteil sein Ersatz, nämlich der Weg zum Afrozentrismus.

2.3.

Wer sich heute für die allgemeine „interkulturelle“ Diskussion interessiert, weiß auch, daß der Weg zum Dialog zwischen den nicht-europäischen (z. B. den afrikanischen) und den europäischen Völkern keine langfristige Lösung des Problems der Intoleranz und der Unterwerfung darstellen kann. Zwar machte die Kommunikationstheorie von Habermas den ersten großen Schritt in diese Richtung, und ich bin überzeugt, daß sie eine bedeutungsvolle Theorie im Suchen der Lösungen nach diesen Fragen bleiben wird, aber heute scheint es noch sinnvoller geworden zu sein, sich mit dem Gedanken auseinanderzusetzen, ob nicht gerade im Dialog der Weg zum „Zentrismus“ frei gemacht wird. Das Problem stellt sich nicht immer am Beginn, wenn zwei Partner ins Gespräch kommen – wobei man voraussetzen kann, daß jeder von ihnen Anspruch auf Wahrheit oder was immer hat, sondern am Schluß des Dialogs, wenn das sogenannte zwingende Argument sich durchsetzt. Die Frage ist: Was folgt dann?

Wenn es eine Frage gibt, der heute in jeden Bereich nachgegangen werden muß, dann wäre diese, meiner Meinung nach, nicht nur die Frage der Verhältnisse zwischen den europäischen und den nicht-europäischen Völkern, dessen mögliche Lösung bis heute nur durch einen Dialog dargestellt wurde, – als ob es da um zwei total homogene Gruppen ginge –, sondern eine philosophisch multidimensionale und multikulturelle Frage, die uns zu einer anderen Art des Dialogs zwingt, nämlich: Wie wäre es möglich, Vernunft „in der Mehrzahl“ zu schreiben? In diesem Sinn begrüße ich das kritische „Plädoyer für den Polylog“ von F. M. Wimmer, dessen philosophische Maxime lautet:

„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“¹²

2.4.

Der Zusammenbruch der Sowjetunion, die Öffnung der Berliner Mauer, der Beginn des demokratischen Prozesses in Afrika usw. sind deutlich genug, um zu

beweisen, daß die Geschichte der Menschheit nicht unumkehrbar ist. Die Welt hat sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges so sehr verändert und wird sich noch weiter verändern. Aber um uns alle vor dem Übel zu schützen, unter die Räder dieser Veränderungen zu kommen, müssen wir versuchen, das Zusammenleben der Menschen in der Völkergemeinschaft neu zu interpretieren.

F. Fanon hatte für die Afrikaner geschrieben:

„... für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen.“¹³

Der Mythos des „Afrika der Traditionen“ wurde von den Missionaren und Kolonialherren erfunden und entwickelt. Er hat nicht nur die Idee vermittelt, daß diese Traditionen minderwertig sind, sondern auch, daß sie den afrikanischen Menschen hindern, die Sprache der Zivilisation nachzuvollziehen. So konnten Missionare und Kolonialherren ihre Aufgabe darin erkennen, die afrikanische Bevölkerung aus der Dunkelheit ihrer Traditionen zu „befreien“, und dies mit allen Mitteln zu betreiben. Ein belgischer Missionar schreibt diese Zeilen an König Leopold II:

„Ja, wir haben Schwarze aus den Fesseln ihrer alten Isolierung gerissen und wir werden sie weiterführen bis in die vollständige Zivilisation.“¹⁴

Die Mißachtung der afrikanischen gesellschaftlichen Strukturierung und die Auffassung, daß sie im Widerspruch zur europäischen zivilisierten Weltanschauung stehen würde, sind dafür verantwortlich, daß der Austausch des Wissens und der Kenntnisse über Lebensstile und Traditionen gescheitert ist. Zwar wurden die moderne Musik und Kunst in Europa von Werten der afrikanischen Welt geprägt z. B. mit dem heute geliebten „Jazz Rythmus“ in seiner originalen Erscheinung oder mit dem Einfluß der afrikanischen Kunst auf den Kubismus (Picasso) usw., aber im allgemeinen scheint der Lernprozeß zwischen Europa und Afrika einen einseitigen Weg genommen zu haben.

Ob es die Europäer einmal interessiert hat zu wissen, was sie von Afrika lernen könnten, darüber möchte ich mir kein Urteil erlauben. Aber Afrikaner interessiert es heute noch zu wissen, unter welchen Umständen sie von Europa lernen mußten. Die Antwort ist leicht zu finden: unter gestörten Lernbedingungen. Das Abendland und seine technologische Vernunft wurden vergöttlicht. Eine Trennungslinie wurde zwischen Vernunft und Unvernunft gezogen, obwohl die Diversität und Pluralität der Vernunft die vernünftigste Erkenntnis einer konsequenten Wissenschaft sein sollte.

2.5.

Daher wird die afrikanische Philosophie heute noch mehr herausgefordert. Ihre aufklärerische Aufgabe besteht darin, ein Denken zu entwickeln, um die afrikanische Gesellschaft in ihrem Kampf gegen den Eurozentrismus vor der Gefahr des Separatismus zu schützen. Es geht für uns weder darum,

aus der afrikanischen Gesellschaft eine hochtechnisierte Konsumgesellschaft zu machen, noch darum, den Weg in die Vergangenheit des Afrika der Traditionen zu gehen. Der Weg der Mitte, der Weg zu einer menschlichen Gesellschaft, in der die Macht der Technik vom Respekt vor dem Leben kontrolliert wird, scheint der Ausgangspunkt aus diesen Extremen zu sein. Um diesen Weg heute bahnen zu können, geht es nicht darum, ob wir auf Europa verzichten können, sondern ob wir heute nicht nur Europa, sondern auch Asien und Lateinamerika etwas anbieten können. Die Antwort auf diese Frage kann, wie ich am Anfang dieses Aufsatzes gesagt habe, kein einfaches Ja oder Nein sein. Es geht hier um eine existentielle Frage, die, um beantwortet zu werden, Argumente aus dem praktischen Lebensbereich braucht.

Aber dieser Ansatz braucht auch Toleranz und Offenheit als Rahmenbedingung für dieses praktische Zusammen-Lernen.

2.6.

Ich vertrete die Meinung, daß jede Gesellschaft die Fähigkeit, über den eigenen Schatten zu springen, in sich besitzt. Ich sage nicht, daß der Sprung über den eigenen Schatten unbedingt den Sprung ins Neue bedeutet. Man kann auch ins Nichts springen. Es müssen gewisse Bedingungen erfüllt werden, um die sanfte Geburt des Neuen zu ermöglichen. Man darf das Neue nicht an die Stelle des Alten setzen oder sich im Alten verschließen.

Ich möchte hier in bezug auf die afrikanische Situation die Rede der Grande Royale in *l'Aventure ambiguë* von C. A. Kane zu diesem Thema anführen. Vor dem Dilemma der Entscheidung zwischen der europäischen Schule und der traditionellen Lehre des Koran ergriff die Grande Royale im Namen ihres Bruders, dem Prinzen des Volkes Diallobé, das Wort und sagte:

„Aber, ihr Leute von Diallobé, erinnert euch an unsere Felder, wenn die Regenzeit beginnt. Wir lieben unsere Felder sehr, aber was tun wir dann? Wir legen das Eisen und das Feuer an sie, wir töten sie. Erinnert euch auch daran: was tun wir mit unseren Getreidevorräten, wenn es geregnet hat? Wir würden sie wohl gerne essen, aber wir säen sie in die Erde aus. Der Sturmwind, der den großen Winter unseres Volkes ankündigt, ist mit den Fremden gekommen, ihr Leute von Diallobé. Mein Ratschlag an mich selbst, Grande Royale, ist es, daß unser bestes Getreide, unsere wertvollsten Felder unsere Kinder sind.“¹⁵

Jeder im ganzen Dorf wußte, daß die fremde Schule die Zukunft des Volks Diallobé verraten würde. Die meisten von den Diallobés hatten Angst, daß mit der Zeit durch diese fremde Kultur ihre eigene Kultur unter die Räder kommen würde. Das ist eigentlich die Angst aller Völker, sich selbst und ihre eigene Identität zu verlieren. Der Grande Royale war auch die Gefahr bewußt: Die europäische fremde Schule war sicher das Symbol eines fremden Systems. Aber eines wußte sie besser als die

anderen: um nicht unter die Räder zu kommen, durfte man sich nicht ins Eigene oder vor dem Fremden verschließen oder sich einfach im Fremden verlieren. Das Eigene und das Fremde müssen sich gegenseitig befruchten.

2.7.

Die Geschichte des Volkes Diallobé beschreibt das Drama des afrikanischen Kontinentes. Die Geschichte des Zusammenkommens von Afrika und Europa kann heute nicht mehr rückgängig gemacht werden. Mit Gewalt, Mißverständnis und Mangel an Respekt der Europäer für das Anderssein der Völker Afrikas wurde die innerliche Entwicklungsdynamik gestoppt. Mit einem psycho-philosophischen Blick in die koloniale und die postkoloniale afrikanische Gesellschaft zeigt F. Fanon, daß die Kolonialisierung auf Afrika wie eine Gehirnwäsche gewirkt hat.

2.8.

Auch heute hat sich diese Situation nicht geändert. Diese Gehirnwäsche wird mit der sogenannten „Entwicklungshilfe“ oder „Entwicklungszusammenarbeit“, wenn man so will, fortgesetzt. Für die meisten Afrikaner und für gewisse Europäer, die bei verschiedenen Projekten in diesem Zusammenhang beteiligt sind und die die „Entwicklungszusammenarbeit“ als eine große Hilfe betrachten, zeigt Wolfgang Dietrich, daß „bei dieser Vorstellung bereits eine Definition von Wohlstandskriterien im Sinne der modernen westlichen Industriegesellschaften vorgegeben ist. Diesem Denkkonzept liegt ein hohes Maß an Gewalt zugrunde, weil es „den anderen“ die Möglichkeit nimmt, ihre Vorstellungen selbst zu gestalten.“¹⁶

2.9.

Da es heute darum geht, die Welt neu zu interpretieren, ist es wichtig geworden, sich zu überlegen, die extremistische Philosophie des „Universalismus“ beziehungsweise des „Partikularismus“ zugunsten einer neuen Denkweise, nämlich des „praktischen Polyrationismus“, zu verlassen. Ob das Abendland für Afrika unverzichtbar ist oder nicht, diese Frage bleibt offen.

ANMERKUNGEN:

- 1 Unter diesem Begriff wird der Versuch verstanden, eine afrikanische Vernunft beziehungsweise Philosophie aus Sprichwörtern, sozialen Institutionen, religiösen Riten usw. zu rekonstruieren. Dies gilt im allgemeinen als theoretische Reaktion der Afrikaner auf die kolonialistische Mißachtung ihrer Tradition und Kultur.
- 2 Polyrationismus setzt meiner Meinung nach die Erkenntnis voraus, daß die Vernunft im philosophischen Bereich „in der Mehrzahl“ geschrieben werden kann.
- 3 Siehe Franz M. Wimmer: Plädoyer für den Polylog. In: Impuls, Das Grüne Monatsmagazin, 6. Jahrgang, Oktober 1994, S. 18-19.

4 Das „Ziel des Kartesianismus ist eine möglichst umfassende „Mathematisierung“ aller Bereiche des Lebens und Erkennens und damit eine rationale Beherrschung des Wirklichen.“ Siehe Schüler-Duden, Die Philosophie. Meyers Lexikonverlag, Wien, 1985

5 Enrique Dusset: Die Philosophie der Befreiung. Argument-Verlag, Hamburg 1989, S. 21.

6 Siehe DTV Wissenschaft, Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2, München 1982, S. 117.

7 Vgl. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra (1881/1885)

8 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992. Für Hegel ist Afrika kein geschichtlicher Kontinent, sondern gehöre der geographischen Welt an. Der Mensch in Afrika sei völlig dem Naturgeist verhaftet, was ihn in einem Zustand geistloser Barbarei ohne Gesetz und Moral halte. Daher sei auch Sklaverei eine Art der Befreiung für diesen Kontinent. Sie wäre nicht nur legitim, sondern notwendig. Siehe auch Christian Neugebauer: Einführung in die afrikanische Philosophie. München, Kinshasa, Libreville 1989, S. 86-96.

9 Siehe Fußnote 13.

10 Vgl. Franz M. Wimmer, op. cit.

11 Es ist wichtig zu erinnern, daß eine ganze Reihe von kritischen Philosophen wie E. Njoh-Mouelle, Towa, Hountondji, E. Boulaga, Howlett, F. Crahay, Adotevi usw. in Afrika die Ethnophilosophie als Verräter des afrikanischen freien Denkens denunziert hatten, ohne daß sie alle letztendlich aber besser als sie (die Ethnophilosophie) philosophieren konnten. Die Ethnophilosophie sowie ihre Kritiker in Afrika, denkt Tshitambala M. Irung, konnten nur die europäischen philosophischen Diskussionen fortsetzen. Siehe Tshitambala M. Irung: Pourquoi cette fidélité excessive. In: Herta Nagl-Docekal und Franz M. Wimmer (Hg.): Postkoloniale Philosophieren: Afrika. Wiener Reihe, Oldenbourg, Wien-München 1992, S. 125-137.

12 Franz M. Wimmer, op. cit.

13 Frantz Fanon: Les damnés de la terre. Gallimard, Paris 1991, S. 376

14 „Oui, nous avons affranchi des Noirs des entraves de leur antique isolement et nous continuons à les conduire vers la civilisation totale...“ Zitiert aus O. Bimwenyi-Kweshi, Discours théologique négro-africain, Problèmes des fondements, Paris, Présence africaine, 1981, S. 136 (Aus dem Französischen von Franz M. Wimmer)

15 C. A. Kane, L'aventure ambiguë, Paris, Gallimard, 1968: „Mais, gens des Diallobé, souvenez-vous de champs quand approche la saison des pluies. Nous aimons bien nos champs, mais que faisons-nous alors ? Nous y mettons le fer et le feu, nous les tuons. De même, souvenez-vous: que faisons-nous de nos réserves de graines quand il a plu ? Nous voudrions bien les manger, mais nous les enfouissons en terre. La tornade qui annonce le grand hivernage de notre peuple est arrivé avec les étrangers, gens des Diallobé. Mon avis à moi, Grande Royale, c'est que nos meilleures graines et nos champs les plus chers, ce sont nos enfants.“ (Aus dem Französischen von Franz M. Wimmer)

16 Wolfgang Dietrich. In: Impuls, Das Grüne Monatsmagazin, 6. Jahrgang, Wien, Oktober 1994.

DIE AUTOREN / DIE AUTORIN:

RENATO CRISTIN:

Geb. 1958, lehrt und forscht im Fach Philosophie an der Universität Triest. Er hat sich vor allem mit Fragen der Phänomenologie auseinandergesetzt. Veröffentlichungen u. a.: *Fenomenologia. Storia di un dissidio* (Hg., Milano 1986), *Heidegger e Leibniz* (Milano 1990) sowie zahlreiche Aufsätze.

RAFAEL DONNADIO:

Geb. 1959, Studium der Musik (Klavier) und Kunstgeschichte in Mexiko, USA, Moskau und Wien. Arbeitet im Kulturbereich mit dem Schwerpunkt Medien seit 1982. Mitarbeit im Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit als Referent für entwicklungspolitische Filmarbeit. Organisation und Gestaltung der lateinamerikanischen Filmtage seit 1991.

ANKE GRANESS:

Geb. 1967, Studium der Philosophie, Afrikanistik und Soziologie in Leipzig und Wien. Diplomarbeit zum Thema der Identitätsproblematik in der afrikanischen Gegenwartsphilosophie. Arbeitet an einer Dissertation zum Thema „Diskursethik als Grundlegung interkulturellen Philosophierens“.

ALAIN KADIEBWE KANYINDA:

Geb. 1966, Studium der Philosophie in Kinshasa und Wien. Diplomarbeit 1990 zum Thema der Sozialphilosophie. Arbeitet an einer Dissertation über „Identität und Demokratie im Subsaharischen Afrika“ und studiert an der Diplomatischen Akademie in Wien. Vorträge und Lesungen eigener Texte und Gedichte u. a. in Wien und Graz.

SERGIUS KODERA:

Geb. 1963, Studium der Philosophie und Sinologie in Wien. Diplomarbeit zum Chinabild der Renaissance (1990), Promotion mit einer Arbeit über Leone Ebreo. Lektor an der Universität Wien und tätig in der Volksbildung. Veröffentlichung von Aufsätzen zu Themen der Geistesgeschichte der frühen Neuzeit; das Buch „Filone und Sofia in Leone Ebreos Dialoghi d'Amore“ erscheint im Frühjahr 1995 (Lang, Frankfurt/M.).

ERICH PILZ:

Geb. 1941, 1962–1965 Studium der Philosophie in München, 1965–1971 Studium der chinesischen Sprache, Kultur und Geschichte in Taiwan, ab 1975 Studium von Sinologie und Geschichte an der Universität Wien. 1978 Promotion mit einer Arbeit über „Ma Jianzhong: Mashi Wentong“. 1988 Habilitation über „Gesellschaftsgeschichte und Theoriebildung in der marxistischen chinesischen Historiographie“ (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1991). Dozent am Institut für Sinologie der Universität Wien, Lehrveranstaltungen, Vortragstätigkeit und Publikationen zur chinesischen Geschichte und Gesellschaft.

FRANZ SCHMIDJELL:

Geb. 1960, Studium der Handelswissenschaft an der WU Wien. Seit dreizehn Jahren in der Solidaritätsszene tätig. Aufenthalte in asiatischen und afrikanischen Ländern. Mitarbeiter am Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit. Aufsätze zur Entwicklungspolitik.

FRANZ M. WIMMER:

Geb. 1942, Studium der Philosophie und Politikwissenschaft, Dozent für Philosophie an der Universität Wien, Gastprofessuren an den Universitäten von Kalifornien/Irvine (1980–1981) und Innsbruck (1993); Mitarbeiter des IWK; Leiter des Internationalen Arbeitskreises für Toleranzforschung (Bayreuth). Veröffentlichungen u. a.: (Hg.) „Vier Fragen zur Philosophie in Asien, Afrika und Lateinamerika“, Wien 1988; „Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie“, Wien 1990; (Hg.) „Mit Eroberungen leben“, IWK-Mitteilungen 1-2/1993, (Hg.) „Der geistige 'Anschluß', Philosophie und Politik an der Universität Wien 1930–50“, Wien 1993; (Hg.) „Moderne und Zivilisierung der Gesellschaft“, IWK-Mitteilungen 3/1994.

INSTITUT FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

DOKUMENTATIONS-
UND FORSCHUNGSSTELLEN
BIBLIOTHEKEN

DOKUMENTATIONS- UND FORSCHUNGSSTELLE

FRAUENFORSCHUNG:

Forschungs-, Service- und Beratungsstelle. *Literaturdatenbank* (ca. 10.000 Eintragungen): Hochschulschriften (Habilitationen, Dissertationen, Diplomarbeiten, Hausarbeiten, Forschungsarbeiten) zum Thema Frau seit 1875, frauenspezifische Bücher, Broschüren und Zeitschriften. *Bibliothek*: Schwerpunkte u.a. Faschismus / Widerstand, Frauenbewegung, Frauen und Erwerbstätigkeit, Ehe und Familie, Schule / Ausbildung / Bildung, Hochschule / Wissenschaft, Gewalt gegen Frauen, Politik, Literatur, Philosophie, Kunst und Kultur, Biographien und "Biographisches Lexikon der österreichischen Frau"; in- und ausländische Zeitschriften, u.a.: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Emma, Feministische Studien, Frauensolidarität, L'Homme, metis, Unterschiede.

1090 Wien, Berggasse 17/1
Telefon / Fax: (1) 317 43 42
Mo. - Fr., 9.00 - 16.00 Uhr

DOKUMENTATIONS- UND FORSCHUNGSSTELLE

ÖSTERREICHISCHE WISSENSCHAFTSEMIGRATION:

Erste quantitative Bestandsaufnahme der verlust- und folgenreichen Vertreibung österreichischer Intellektueller in der Epoche des Faschismus. *Datenbank*: über 2.000 Biographien österreichischer WissenschaftlerInnen, benutzerfreundliches Abfrageprogramm mit zwanzig kombinierbaren Auswertungsmerkmalen, EDV-Spezialbibliographie mit ca. 5.000 Literaturangaben. *Handbibliothek* mit ca. 2.000 Titeln zur österreichischen Wissenschaftsemigration.

1070 Wien, Museumstraße 5/II
Telefon: (1) 93 13 82

ARBEITSSTELLE FÜR BILD PÄDAGOGIK

UND VISUELLE KOMMUNIKATION:

Benutzerfreundliches PC-Programm zur Visualisierung von Zahlenstatistiken in eine symbolhafte Bildsprache, Symbolbibliotheksprogramm zur Erzeugung von mengenstatistischen Piktogrammen. *Anwendungsmöglichkeiten*: Visualisierung von statistischen Berichten im Bereich Forschung und Bildung, Einsatz im computergestützten Unterricht an der Universität, in der Schule und Erwachsenenbildung, Darstellung sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Forschungsergebnisse, Visualisierung bei der Erstellung von Studententexten, Lehrbüchern und Selbststudienmaterialien u.ä.

1070 Wien, Museumstraße 5/II
Telefon: (1) 93 13 82

FORSCHUNGSSTELLE MORPHOLOGIE:

Vorträge, Arbeitsgruppe "Pes formosus", wissenschaftliche Beratung auf anatomisch-physiologischem Gebiet, Publikationen.

1070 Wien, Museumstraße 5/II
Telefon: (1) 526 83 08

INSTITUTSBIBLIOTHEK:

Über 5.000 Bücher und Broschüren. *Schwerpunkte*: Geschichte (Arbeiterbewegung und -kultur, Faschismus und Nationalsozialismus, Widerstand), Wirtschafts- und Sozialpolitik, Soziologie, Philosophie, Bildung (Erwachsenenbildung, Wissenschaftspolitik), Psychologie, Naturwissenschaften, Literatur, Kunstgeschichte, Architektur.

Zeitschriften: ca. 100 Zeitschriften und Zeitungen, u.a. Architektur und Bauforum, Buchkultur, Erwachsenenbildung in Österreich, Forum, freibord, Literatur und Kritik, Manuskripte, Medien & Zeit, mitbestimmung, Mittelweg 36, Österreichische Musikzeitschrift, päd extra, Podium, Protokolle, Südwind, SWS-Rundschau, Wespennest, Wiener Zeitung, Wirtschaft und Gesellschaft, Zast, Zeitgeschichte.

1090 Wien, Berggasse 17/1
Telefon / Fax: (1) 317 43 42
Mo. - Fr., 9.00 - 16.00 Uhr

ZEITSCHRIFTENBIBLIOTHEK PSYCHOANALYSE,

PSYCHOLOGIE UND POLITIK:

Ca. 80 aktuelle Zeitschriften, u.a. Arbeitshefte Kinderanalyse, Athene, Aufrisse, Der Wunderblock, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Kuckucksnest, Lettre International, Psyche, Schulhefte, Störfaktor, Werkblatt, Wissenschaft und Frieden, Zeitschrift für Individualpsychologie.

1070 Wien, Museumstraße 5/II
Telefon: (1) 93 13 82



