

Heinz Kimmerle

Interkulturelle Philosophie

zur Einführung



JUNIUS

3. Kritik des Eurozentrismus der westlichen Philosophie seit der Aufklärung

Bei der begrifflichen Erörterung der Frage nach Universalismus oder Relativismus bleibt außerhalb der Betrachtung, dass gerade auch von Europa und der westlichen Welt aus bestimmte Auffassungen, die unverkennbar von den spezifischen Bedingungen der eigenen Kultur geprägt sind, als universal gültige angesehen und als solche auch den Vertretern anderer Kulturen gegenüber proklamiert worden sind. Dies gilt insbesondere für das westliche Denken seit der Aufklärung. In dieser Periode der europäischen Geistesgeschichte ist die Auffassung Gemeingut, dass die europäische Kultur als der Höhepunkt aller geschichtlichen Entwicklungen auf der gesamten Erde anzusehen sei. Die umfassende Verwendung des Begriffs »Fortschritt« ermöglicht die Konzeption einer Höherentwicklung in allen Teilen der Welt von primitiven Anfängen zu einem Höhepunkt an Zivilisation und Humanität im Europa des 18. Jahrhunderts. Diese Konzeption muss heute als äußerst problematisch gelten, hat aber zum ersten Mal den Gedanken einer »Weltgeschichte« entstehen lassen, die alle besonderen Geschichten der verschiedenen Regionen der Erde und ihrer Kulturen in sich vereinigt. Darin liegt eine wesentliche theoretische Voraussetzung für den in der Gegenwart praktisch sich vollziehenden Prozess der Globalisierung.

Ferner hat diese Konzeption der Kolonisierung großer Teile der Welt von Europa aus Vorschub geleistet. Im Zusammenhang mit dem Kolonisierungsprozess ist das Verhältnis der Kulturen zueinander definitiv eurozentrisch aufgefasst worden. Die Welt

bildet eine Einheit, die politisch, wirtschaftlich und kulturell von Europa aus beherrscht wird. Diese Auffassung ist bis in die Gegenwart hinein theoretisch und praktisch wirksam. Auch heute noch werden parlamentarische Demokratie, freie Marktwirtschaft und christliche Religion als universelle Konzepte angesehen, die für die ganze bewohnte Erde gültig seien. Dabei soll nicht verkannt werden, dass diese Konzepte in der Tat auch für die nichteuropäische Welt von großer Bedeutung sind. Aber trotz dieser durchaus bedeutsamen Beiträge Europas für die Welt im Ganzen muss man das Denkmodell mit einem Fragezeichen versehen, das sich – gewissermaßen als Einbahnstraße – von Europa aus auf die übrige Welt richtet.

Um den Eurozentrismus der westlichen Philosophie seit der Aufklärung angemessen erfassen und kritisieren zu können, soll zunächst der darin vorausgesetzte Kulturbegriff durch einen neuen, für die gesamten folgenden Erörterungen grundlegenden Kulturbegriff ersetzt werden. Ferner soll herausgestellt werden, dass unter der Voraussetzung dieses Begriffs von Kultur Philosophie keine ausschließlich europäisch-westliche Angelegenheit ist, sondern – wie die Kunst – in spezifischer Weise zu jeder Kultur gehört. Forschungen zur Entstehung der Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde sind ein wichtiger Zwischenschritt zu dieser These, die selbst aber erst mit dem Durchbruch zur interkulturellen Philosophie klar und entschieden formuliert werden kann. Von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit einer Kritik des Eurozentrismus der Aufklärungsphilosophie bis hin zu Hegel und einer vorsichtigen Analyse der doppelten Bewegung des Sich-Öffnens und zugleich auch wieder -Verschließens gegenüber anderen Kulturen in der europäisch-westlichen Philosophie nach Hegel.

Ein neuer Kulturbegriff

Unter den Bedingungen eines Denkens, das die Prämissen der Aufklärungsphilosophie, insbesondere die umfassende Verwendung des Fortschrittsbegriffs, nicht mehr anerkennt, ist der Begriff »Kultur« neu zu bestimmen. Es muss als vermessen erscheinen, die eigene Kultur als Nonplusultra der Entwicklung insgesamt aufzufassen. Anstatt von einem Universum auszugehen, das von vornherein alle Kulturen umfasst und in der europäisch-westlichen Welt seinen Höhepunkt und Mittelpunkt hat, möchte ich den Gedanken eines Multiversums der Kulturen einführen, durch den die Vielfalt der Kulturen mit ihren politischen, wirtschaftlichen, gedanklichen und religiösen Strukturen betont wird. Den Ausdruck »Multiversum« übernehme ich von Ernst Bloch, der ihn zuerst 1956 in einem Vortrag über *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* gebraucht hat.⁴³ Dabei ist bemerkenswert, dass dieser Ausdruck bei Bloch nicht nur eine geographische, sondern auch eine zeitliche Dimension hat.

Bei der Neubestimmung des Kulturbegriffs möchte ich jede hierarchische und prinzipiell auf ständige Höherentwicklung angelegte Auffassung von Kultur als Ganzem vermeiden. In ihrem allgemeinsten und grundlegenden Sinn möchte ich unter »Kultur« verstehen: die Bemühung einer Gruppe von Menschen, eine bestimmte Lebensform so zu gestalten, dass sie inmitten anderer Kulturen und inmitten der Natur auf die Dauer Bestand haben kann. Dazu gehört wesentlich die Anerkennung der Anderen innerhalb der eigenen Kultur, aber auch der anderen Kulturen und der zugehörigen natürlichen Lebensräume in ihren eigenen Rechten. Fortschritte und Höherentwicklungen sollen damit nicht ausgeschlossen sein, aber sie sind in ihren jeweiligen Bereichen konkret zu bestimmen und in ihren positiven sowie möglichen negativen Aspekten zu erfassen. Grund-

sätzlich neige ich dazu, Fortschritte am ehesten im wissenschaftlich-technologischen Bereich anzunehmen und weniger im Bereich der eigentlich menschlichen Fragen, wie es in der Formulierung Theodor W. Adornos zum Ausdruck kommt: Kein universalgeschichtlicher Fortschritt »führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl einer von der Steinschleuder zur Megabombe«⁴⁴.

Von dieser Begriffsbestimmung aus kann man sagen, dass alle Kulturen, die heute noch bestehen, gleich alt sind, weil sie sich von den Anfängen der Menschheit an bis heute unter den genannten Bedingungen im Sein erhalten haben. Dass sie gleich alt sind, bedeutet dann zugleich, dass sie jeweils auf ihre Weise die Aufgabe einer Kultur erfüllt haben und insofern gleichberechtigt sind. Im Multiversum der Kulturen kann die eine von der anderen nur etwas übernehmen, sofern beide – oder auch mehrere – von sich aus damit übereinstimmen. Nun stellt sich die Frage, welche Funktion die Philosophie im Kontext des so verstandenen Multiversums der Kulturen haben kann. Zu ihrer Beantwortung ist es im Kontext der westlichen Philosophie ein notwendiger Schritt, die Einstellungen der eigenen Philosophie zu anderen Kulturen und ihren Philosophien kritisch zu hinterfragen.

Philosophie ist keine spezifisch oder gar ausschließlich europäisch-westliche Angelegenheit

Bekanntermaßen ist das Wort »Philosophie« europäisch-westlichen Ursprungs. Die Herkunft von dem griechischen »philosophia« ist leicht ersichtlich. Damit ist indessen nichts über den Ursprung oder die Herkunft der Sache gesagt, die damit gemeint ist.

Zweifellos kann man *einen* Ursprungsort der Philosophie im antiken Griechenland, genauer im Stadtstaat Athen, lokalisieren. Dabei wird man eine zu einfache Herleitung »vom Mythos zum Logos«, wie sie nicht nur in dem Buch von Wilhelm Nestle mit diesem Titel (1940) vorgenommen wird, vermeiden müssen. Einerseits enthalten die Mythen, wie auch die epischen Dichtungen Homers und die Tragödien von Aischylos und Sophokles, in denen sich wichtiges Material zu diesen Mythen findet, sehr viel Philosophisches: eine Deutung der Welt und des Lebens, die um rationale Begründung bemüht ist, gerade auch weil dieses Bemühen in den genannten Zusammenhängen gezwungen ist, seine eigene Begrenztheit zu erkennen. Andererseits enthalten die philosophischen Entwürfe seit Thales und Anaximander zahlreiche mythologische Elemente. Man denke nur daran, dass Parmenides seine Lehre vom Sein von der Göttin Dike empfängt und dass sie es ist, die ihre Autorität einem anderen Prinzip unterordnet, wenn sie dazu auffordert: »Laß allein die Vernunft (den Logos) die Entscheidung fällen«⁴⁵, oder daran, wie häufig Platon, etwa in den Dialogen *Phaidros*, *Vom Staat* oder *Timaios*, mythische Bilder und Gleichnisse gebraucht, die nicht in diskursive Erörterungen aufgelöst werden.

Ferner ist es von großer Wichtigkeit, dass der griechische und damit der europäisch-westliche Ursprung der Philosophie weiter zurückreichende Wurzeln hat in den ägyptischen Mysterien und in der hermetischen Weisheit des vorderen Orients, insbesondere in der orphischen Lehre. Die platonische Gleichung »soma = sema« (Leib = Grab)⁴⁶, die so folgenreich für die Geschichte des europäisch-westlichen Denkens war und ist, läßt sich ohne die Verwurzelung in der altorphischen Seelenlehre nicht erklären. So reisten u.a. Pythagoras und Platon von Griechenland aus nach Ägypten, um dort religiöse und wissenschaftliche Lehren kennen zu lernen. Das Eigene und Besondere der

antik-griechischen Philosophie lässt sich nur adäquat erfassen, wenn man den Zusammenhang mit den Mythen, den Tragödien sowie den afrikanischen und vorderasiatischen Weisheitslehren berücksichtigt. In der neuplatonischen Philosophie ist dann erneut eine starke Wechselwirkung mit orientalischem und ägyptischem Denken, vor allem mit der christlichen und außerchristlichen Gnosis, zu bemerken. Als Exponenten dieser hellenistisch-orientalisch beeinflussten Denkweise seien hier Proklos und Plotin genannt.

Die Fiktion einer zusammenhängenden Tradition der Philosophie von Thales bis zu Hegel, wie sie von Letzterem begründet worden ist, wird sich keineswegs halten lassen. Trotzdem war und ist diese Fiktion sehr folgenreich, und die nachhegelsche europäisch-westliche Philosophie hat im Hinblick auf ihre eigene Geschichte häufig nicht viel anderes getan, als die Linie zu verlängern; bis zu Nietzsche, Heidegger oder Wittgenstein bzw. auch bis zu Habermas oder Rorty. Heidegger hat sich in dieser Sache vielleicht am radikalsten ausgesprochen: »Europäische Philosophie« sei ein Pleonasmus, das europäische Denken sei philosophisch und die Philosophie sei europäisch.⁴⁷ Aber auch Nietzsche, der von seinem philosophischen Lehrer Schopenhauer auf die Bedeutung des Buddhismus und der indischen Philosophie hingewiesen worden ist, richtet sich in seiner Auseinandersetzung mit der bisherigen Philosophie ganz auf die europäisch-westliche Tradition, die er freilich als »christlichen Platonismus« bezeichnet.

Tatsächlich macht Nietzsche mit dieser Formel zugleich deutlich, dass die christliche Lehre, die ja offensichtlich ihren Ursprung im Vorderen Orient hat, dann jedoch griechisch-hellenistisch und später lateinisch und vom arabischen Aristotelismus aus überformt worden ist, als solche das europäisch-westliche Denken mitbestimmt hat. Hier ist an die griechischen und latei-

nischen Kirchenväter, an Augustinus und seine Auseinandersetzungen mit dem Neuplatonismus, sowie an den mittelalterlichen Aristotelismus zu erinnern. Luthers reformatorische Unternehmung bestand so gesehen zu einem guten Teil in dem Aufweis originär jüdisch-israelitischen Denkens in den biblischen Texten. Dies ist freilich in der lutherischen Orthodoxie, in erster Linie durch Melancthon und andere protestantische Humanisten, rasch wieder zurückgenommen worden.

Wenn man auf diese Weise die Verflochtenheit des europäisch-westlichen Denkens mit außereuropäischen Philosophien herausstellt, ergibt sich eine innere Differenzierung des Ersteren. Der Blick wird geschärft nicht nur für die Besonderheiten der angelsächsischen und der kontinentalen europäisch-westlichen Philosophien, sondern auch für die spezifische Prägung der Letzteren in den verschiedenen Ländern des europäischen Kontinents: Die Gebiete mit romanischen Sprachen unterscheiden sich auf charakteristische Weise von denen mit germanischen oder slawischen sprachlichen Traditionen. Und es zeigt sich, dass die Philosophen der Vereinigten Staaten von Amerika eigene Probleme haben, wenn sie sich zur indianischen Vergangenheit ihres Landes und zu den spezifischen Traditionen des Bevölkerungsanteils mit afrikanischer Herkunft in Beziehung setzen wollen.

Die hier vertretene Betrachtungsweise der europäisch-westlichen Philosophie führt weiterhin zu der Frage, welche anderen Gebiete in der Welt neben den genannten außereuropäischen Traditionen eigene philosophische Denkweisen hatten oder haben bzw. wo, wann und wie diese begründet worden sind. Schließlich wird es nicht nur um deutlich erkennbare und zu belegende philosophische Überlieferungen gehen, sondern auch um die Frage, ob nicht zu jeder menschlichen Kultur eine spezifische Form der Philosophie gehört.

Wo, wann und wie entstand Philosophie in den verschiedenen Regionen der Erde?

Bei der Beantwortung der Frage, welche anderen Gebiete in der Welt eine eigene philosophische Tradition haben, werden häufig als erstes China und Indien genannt. Das Fach »Vergleichende Philosophie«, das heutzutage an europäisch-westlichen Universitäten gelehrt wird, richtet sich auf chinesische und indische, kurz »östliche« Philosophie. Der Vergleich zwischen westlichen und östlichen Philosophien in diesem Sinn bildet auch den Forschungsgegenstand eines großen Instituts auf Hawaii, einer Inselgruppe, die ja häufig als der östlichste Posten der westlichen Welt betrachtet wird. Auf die besondere Problematik der vergleichenden Philosophie komme ich im nächsten Kapitel ausführlicher zurück.

Einen anderen Ausgangspunkt als den des bloßen Vergleichs oder der möglichen Integration in ein formales Modell wählen die Autoren Ram Adhar Mall und Heinz Hülsmann in ihrem Buch *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa* (1989). Sie arbeiten daran, dass »unser Philosophieren sich enteuropäisiert«, der Anspruch der Dominanz des europäisch-westlichen Denkens entkräftet wird, indem gleichrangig neben diesem indische und chinesische Philosophien behandelt werden. Dabei suchen sie »darauf zu achten, daß gleichzeitig zu der Schriftkultur die lebendigen Traditionsbestände von Ritual, mündlicher Überlieferung wirksam bleiben«. Und sie sind sich dessen bewusst, dass man neben China, Indien und Europa an andere Teile der Welt, an Afrika, Australien und Südamerika, als mögliche Geburtsorte der Philosophie denken kann. Abgesehen davon, dass diese Aufzählung immer noch unvollständig ist, hätte im Titel des Buches, *Die drei Geburtsorte der Philosophie*, der bestimmte Artikel wegbleiben müssen, wenn die Autoren

die erwähnten Hinweise folgerichtig zu Ende gedacht hätten. In späteren Arbeiten hat Mall ausdrücklich eine breitere Perspektive gewählt. So enthält sein in der Einleitung bereits herangezogenes Buch *Philosophie im Vergleich der Kulturen* neben grundsätzlichen Erörterungen zu »Begriff und Inhalt der interkulturellen Philosophie« und eingehenden methodologischen Überlegungen zur »Hermeneutik im interkulturellen Kontext« eine kurze Darstellung »einiger wesentlicher Aspekte der chinesischen, indischen, europäischen« sowie auch der »afrikanischen und lateinamerikanischen Philosophie«.

Für Afrika als Geburtsort der Philosophie kann auf eine lebhaft Auseinandersetzung afrikanischer Philosophen verwiesen werden, die sich, neben den Denkstilen der früheren Kolonialmächte, mehr und mehr ihren eigenen philosophischen Überlieferungen zuwenden. Ich möchte zur Veranschaulichung dieser Tendenz das Projekt der »Sage Philosophy« (Weisheitsphilosophie) des kenianischen Philosophen Henry Odera Orika und des aus Mali stammenden und lange Zeit im Senegal wirksamen Amadou Hampaté Bâ nennen⁴⁸, die Bemühung um die Philosophien der Akan im heutigen Ghana und der Gikuyu im heutigen Kenia durch Kwame Gyekye und Gerald Joseph Wanjohi, die sich weitgehend des Materials der Sprichwörter bedienen⁴⁹, sowie die Yoruba-Forschung durch Segun Gbadegesin und Sophie B. Oluwole, die ihre Einsichten vor allem aus der Sprache und der oralen Literatur gewinnen⁵⁰. Das sind indessen nur einige Beispiele, die aus größeren Zusammenhängen herausgegriffen sind. Wichtig erscheint mir, dass hier philosophische Traditionen in den internationalen philosophischen Diskurs eingebracht werden, die sich weitgehend auf primär mündliche Formen der Kommunikation und Überlieferung berufen.

Die eigenständige mittel- und südamerikanische Philosophie, die sich in den letzten Jahrzehnten als »Philosophie der Be-

freierung« profiliert, aber auf einen vielstimmigen Chor von Beiträgen zurückgeht und sich zunehmend auch »dem Horizont der Volksweisheit des Sich-Befindens« öffnet, wird von Raúl Fornet-Betancourt sachkundig und detailliert dargestellt. Er will damit ausdrücklich in Ergänzung zu Mall und Hülsmann auch von Lateinamerika als »möglichem eigenem Ort der Philosophie sprechen«. Gegen eine lange Zeit der Vorherrschaft europäisch-westlicher philosophischer Strömungen bringt sich nach seiner Darstellung auch die »indianische Stimme« stärker zu Gehör.⁵¹

Bereits ein Jahr vor dem erwähnten Werk von Mall und Hülsmann ist in der DDR ein Buch erschienen, das von acht Autoren gemeinsam erarbeitet worden ist und in dem die für jenes Werk charakteristische Beschränkung überwunden ist: *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*⁵² Die Autoren dieses Buches »möchten ihren Beitrag dazu leisten, den Blick zu weiten und die gesamte *Weltkarte der Philosophie* zu betrachten«, auf der dann neben den drei oben genannten, im akademischen Betrieb schon fleißig miteinander verglichenen Philosophien auch diejenigen Japans, des islamischen Bereichs, des subsaharischen Afrika, des präkolonialen Mexiko und der kolonialen und nachkolonialen Perioden Lateinamerikas einen Platz bekommen. In dem Konzept einer möglichst umfassenden »vergleichenden Philosophiegeschichte auf marxistischer Grundlage« soll ausdrücklich die Eigenbedeutung des außereuropäischen Denkens gewürdigt und die »Vielgestaltigkeit bei der Entstehung von philosophischem Denken« herausgestellt werden.

Obwohl im Vorwort dieses Buches betont wird: »Jedes Volk hat mit seiner Geschichte einen Beitrag zum Werden der Welt von heute geleistet«, bleibt die Liste der »verschiedenen Regionen der Erde«, in denen Philosophie entstand und – von den

Voraussetzungen eines marxistischen Philosophiebegriffs aus – entstehen konnte, sehr begrenzt. Vorausgesetzt werden bestimmte »gesellschaftliche Bedingungen«, eine »bestimmte Form von früher Klassengesellschaft« und »die in den jeweiligen Gesellschaften vollzogene Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit«. In den hier behandelten Regionen gibt es demgemäß vorphilosophische geschichtliche Perioden, in denen es zwar Religion, aber keine Philosophie oder allenfalls »protophilosophische Elemente unter der Hülle der Religion« gegeben hat. Große Gebiete der Erde bleiben nach dieser Auffassung auf einer solchen protophilosophischen Entwicklungsstufe stehen.

Hier stellt sich die Frage, ob nicht die »Weltkarte der Philosophie« in der Weise ausgeweitet werden müsste, dass sie mit einer Weltkarte der Kulturen identisch ist. Denkt jenes Autorenkollektiv nicht auch von einem europäisch-westlichen Philosophiebegriff aus, der zudem noch an der akademischen Philosophie dieses Weltteils orientiert ist? Eine Beschränkung des Buches liegt ferner darin, dass das Paradigma der Naturevolution auch die Aussagen über die Geschichte der Menschheit bestimmt. Mit dem philosophischen Denken erreicht die Menschheit eine Entwicklungsstufe, die gegenüber den vorausliegenden ein höheres Niveau darstellen soll. Dagegen möchte ich hier die Auffassung verteidigen, dass Philosophie – wie die Kunst – schon in den frühesten Zeiten der Menschheit angetroffen werden kann. Von dieser Auffassung muss man ausgehen, wenn man die These ernst nehmen will, dass zu jeder Kultur eine spezifische Form der Philosophie gehört. Auch von diesem Ausgangspunkt gesehen ist es eine »überaus wichtige, aber ebenso komplizierte Frage«, wie die »Beziehung zwischen Philosophen und religiösen Bewusstseinsinhalten« zu denken ist. Zwischen beiden ist keine scharfe Trennung möglich, das lehren uns die mittelalterlichen und die heutigen konfessionell gebundenen

Philosophien der europäisch-westlichen Tradition ebenso wie die indische, die afrikanische und andere Philosophien.

Darüber hinaus ist es schwer, von dem genannten Ausgangspunkt aus zu entscheiden, was innerhalb und außerhalb des akademischen Rahmens als »große« oder »echte« Philosophie zu gelten hat. Zweifellos kann dies nicht unter dem Aspekt der Evolution oder des Fortschritts geschehen. Denn die Lehren Laozis oder Zoroasters, die Kodifizierung des Ma'at im ägyptischen Totenbuch oder die Sammlung von Weisheitssprüchen in den Büchern *Proverbia*, *Prediger* und *Hobes Lied* im Alten Testament, die klassischen Philosophien der europäisch-westlichen Tradition eines Platon oder Aristoteles sind gewiss nicht durch Spätere übertroffen worden bzw. als überholt zu betrachten. In diesem Punkt kann ich mich auf den Hegel der ersten Jenaer Jahre (1801/02) berufen, der ganz anders als der spätere evolutionistisch denkende Philosoph nicht Neues bieten, sondern das »älteste Alte« wieder herstellen will. Er formuliert treffend: »Jede [große oder echte] Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich.«⁵³ So gesehen, wäre viel gewonnen, wenn im Titel des Buches der acht DDR-Autoren der bestimmte Artikel stünde, den sie gerade nicht verwenden: »Wie und warum entstand Philosophie in den verschiedenen Regionen der Erde?«

Die Frage nach dem Warum hat dabei noch ihre eigene Problematik. Sie setzt voraus, dass es außerhalb ihrer selbst liegende Entstehungsgründe der Philosophie gibt, nämlich »bestimmte gesellschaftliche Bedingungen« mit grundlegenden ökonomischen Gegebenheiten (*Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit*). Demgegenüber ist meine These in der Auffassung begründet, dass das Philosophieren – wie das Hervorbringen von Kunst – ein eigenständiges, in jeder menschlichen Kultur auf spezifische Weise, freilich nicht notwendig unter dem Begriff

»Philosophie« (oder im Vergleichsfall »Kunst«) anzutreffendes Attribut des Menschseins ist. Damit ist gesagt, dass es auf die Frage nach dem Warum des Entstehens von Philosophie ebenso wenig eine Antwort geben kann wie auf die Frage nach dem Warum des Entstehens der Gattung Mensch. Zugleich ist im Hinblick auf die im Titel des hier besprochenen Werkes nicht gestellte Frage nach dem Wo eindeutig festzustellen: in jeder menschlichen Kultur.

Wenn wir hier die Frage nach dem Wann stellen, ist damit nicht eine Jahreszahl oder eine Periode in der Menschheitsgeschichte gemeint. Die ältesten bisher bekannten Kulturäußerungen von Menschen, die wir als Kunst, und zwar sogleich als »große Kunst«, ansehen müssen, sind mehr als 20 000 Jahre alt, beispielsweise die Felszeichnungen in Namibia oder die Höhlenmalerei in Südfrankreich. Die ältesten schriftlichen Dokumente des Philosophierens, Rig-Veda und Artharva-Veda aus der indischen Überlieferung, sind zwischen 2000 und 1000 v.u.Z. entstanden.⁵⁴ Wie weit die Entstehung primär mündlich überlieferter Philosophien zurückreicht, deren Rang den primär schriftlich tradierten im Prinzip nicht nachstehen muss, lässt sich nicht in Jahreszahlen angeben. Dieser Prozess ist meines Erachtens mit der Entstehungsgeschichte menschlicher Kulturen als solcher aufs Engste verbunden.

Schließlich hängt auch die Untersuchung der Frage nach dem Wie des Entstehens von Philosophie – ebenso wie die Erörterung der nicht zu beantwortenden Warum-Frage und die Diskussion des Wo und Wann – mit dem Philosophiebegriff zusammen, der all diesen Fragen zugrunde liegt, darüber hinaus mit der Konzeption einer interkulturellen Philosophie, die diesen Namen wirklich verdient. Die Autoren des hier zur Diskussion stehenden Buches stützen sich auf eine Formulierung des Leipziger Philosophen Helmut Seidel: »Unter Philosophie wollen

wir alle Versuche fassen, die darauf aus waren bzw. sind, die Totalität der Welt rational zu erkennen, die Stellung des Menschen in der Welt, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu ihr zu begreifen und zu begründen.«⁵⁵

Ich kann von diesem Philosophiebegriff ebenfalls ausgehen, wenn ich ihn zum einen einfacher fasse und zum anderen den darin verwendeten Rationalitätsbegriff einer kritischen Revision unterziehe. Dann wäre zu formulieren, dass als Philosophie jede Deutung der Welt und des menschlichen Lebens gelten soll, die mit dem Anspruch auf rationale Begründbarkeit unternommen wird. Rationale Begründbarkeit steht dabei nicht in erster Linie und vor allem nicht ausschließlich für logische Konsistenz oder argumentative Richtigkeit – diese gehören vielmehr auf selbstverständliche Weise dazu –, sondern für einen Denksammenhang, der sich in jeder Hinsicht nur der eigenen Mittel des Denkens bedient. Dass ausdrücklich von einem *Anspruch* auf rationale Begründbarkeit die Rede ist, soll heißen, dass der Philosophierende sich den spezifischen Mitteln des Denkens verpflichtet weiß, aber nicht, dass er davon ausgeht, mit diesen Mitteln jederzeit zu umfassenden Deutungen der Welt und des menschlichen Lebens gelangen zu können. Jener Anspruch und diese Verpflichtung bedeuten indessen wohl, dass der Philosophierende den »Weg des Denkens«, wenn er ihn schon nicht in jedem Fall bis zu Ende gehen kann, in seinen prinzipiellen Möglichkeiten und Begrenzungen zu reflektieren hat. Dabei ist es charakteristisch, dass die Begrenzungen für den »Weg des Denkens« häufig genug, gerade auch in »frühen« Denksammenhängen, durch Aporien (Ausweglosigkeiten) markiert werden.

Wenn wir dieses Philosophieverständnis voraussetzen, ist es nicht verwunderlich, dass philosophische Denksammenhänge auch in mythischen oder religiösen Erzählungen und literarischen Texten anzutreffen sind. Dabei ist die Festlegung, dass Phi-

losophie sich nur in schriftlichen Dokumenten finden lasse, bereits von Mall und Hülsmann durch ihren Hinweis auf »Rituale« und »mündliche Überlieferungen« aufgegeben bzw. als eurozentrisch erkannt worden. Darüber hinaus kann Philosophisches in Mythisches, Poetisches oder allgemein Künstlerisches und Religiöses eingebettet sein. In frühen Formen und in bestimmten philosophischen Richtungen auch bis heute scheint dies primär der Fall (gewesen) zu sein. Die Entstehungsgeschichte der Philosophie als Philosophie wäre dann die Geschichte der relativen Herauslösung des Philosophischen aus den genannten Kontexten und einer Verselbstständigung, die bis heute als unabgeschlossen und – im Hinblick auf das philosophische Denken mit seinen prinzipiellen Möglichkeiten und Begrenzungen sowie seinen, wie es scheint, unvermeidlichen aporetischen Charakterzügen – als unabschließbar aufzufassen ist.

Der Durchbruch zur interkulturellen Philosophie

Von einer Konzeption der Philosophie aus, die zwar breit angelegt ist und einen eurozentrischen Ausgangspunkt vermeidet, aber im *Hinblick auf andere Kulturen selektiv verfährt*, wobei dann die eigene Philosophie die Auswahlkriterien liefert, ist es noch ein entscheidender Schritt bis zur Konstituierung der interkulturellen Philosophie. Franz M. Wimmer hat in seinem Buch *Interkulturelle Philosophie* wichtige Bausteine einer teils historischen, teils theoretischen Grundlegung dieses neuen Typs von Philosophie beigebracht. Er entscheidet sich bewusst für diesen gemischten und unvollständig bleibenden Grundlegungsversuch. Dabei steht im Vordergrund, dass er »die These von der Notwendigkeit und der Möglichkeit einer interkulturellen Orientierung der Philosophiehistorie«⁵⁶ ausarbeiten möchte. Mit

der »Reflexion auf die Denkformen« der europäisch-westlichen Tradition, »wie sie vor der kolonialistischen Phase unserer Geschichte entwickelt wurden«, will er einen ersten Schritt tun, um »die Deformationen der Blickweisen« offen zu legen, »die ein europazentriertes Superioritätsbewußtsein verursacht oder doch erleichtert haben«. ⁵⁷

Alle Unterschiede zwischen Menschen aus verschiedenen Regionen sind nach Wimmers Auffassung insgesamt kulturell bedingt – und nicht etwa durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Rassen erklärbar. Da die letztere Erklärung häufig genug auch von Philosophen vorgebracht worden ist, findet Wimmer es »unumgänglich, die These von der Einzigkeit der Philosophieentwicklung in Europa in den Kontext des Rassismus zu stellen« ⁵⁸. Die Einschätzung der Anderen als Barbaren, Exoten und Heiden, die für das europäisch-westliche Denken seit seinen Anfängen bis ins 19. Jahrhundert kennzeichnend ist, lässt die elementare Achtung der Anderen vermissen, die für die interkulturelle Philosophie vorausgesetzt werden muss. ⁵⁹ Die Darstellung dieses ersten Bandes einer Grundlegung der interkulturellen Philosophie endet mit der Periode des Kolonialismus, in der sich die negativen Einstellungen in der europäisch-westlichen Philosophie zum Denken in anderen Kulturen noch erheblich zuspitzen, bevor im nachkolonialen Zeitalter einer »global sich vereinheitlichenden Kultur« die Konzeption einer interkulturellen Philosophie als etwas prinzipiell Neues auf die Tagesordnung philosophischer Diskussionen gesetzt werden kann.

Es ist freilich unverkennbar, wenn auch im Einzelnen nicht leicht zu sagen, auf welche Weise im nachkolonialen Zeitalter kolonial bestimmtes Denken und politisch-ökonomisches Handeln weiterwirken. Einerseits übernehmen in vielen afrikanischen und anderen ehemals kolonisierten Ländern einzelne mächtige Gruppen (ethnische Gruppen, Clans, Familien) die

Funktionen der früheren Kolonialherren. Andererseits werden von Europa und Nordamerika aus Programme der Entwicklungshilfe konzipiert und ausgeführt, die ohne weiteres davon ausgehen, dass politisch, wirtschaftlich und kulturell in der ganzen Welt westliche Verhältnisse entstehen werden oder entstehen können. Eine genauere Kenntnis der spezifischen Bedingungen anderer Kulturen ist kaum vorhanden und scheint für diese Konzeptionen keine wesentliche Rolle zu spielen. Dies gilt ebenso für den Bereich der Philosophie. Der Typ vernünftigen Argumentierens, wie er in der Tradition der Aufklärung entwickelt worden ist, versteht sich selbst als Modell auch für die interkulturelle philosophische Kommunikation.

Doch zurück zur Argumentationslinie Wimmers und zur Philosophie im Zeitalter des beginnenden Kolonialismus. Der Kolonialismus und die Philosophie der Aufklärung, mit den Systemen des deutschen Idealismus in ihrem Gefolge, gehören eindeutig zusammen. Die Aufklärungsdenker (Voltaire und die Enzyklopädisten in Frankreich, Hume und Locke in England, Lessing und Kant in Deutschland, um nur einige wenige herausragende Namen zu nennen) betrachten – gemäß den allgemeinen Denkvoraussetzungen ihrer Epoche – die eigene Zeit als den Höhepunkt aller geschichtlichen Entwicklung und die eigene Kultur als den zentralen Bezugspunkt für alle anderen Kulturen. Von einfachsten Anfängen entwickelt sich die Geschichte in beständigem Fortschritt bis zu den Höhen der Gegenwart. Dabei wird die Vergangenheit als »dunkel« und die Gegenwart als »erleuchtet« angesehen.

Es scheint ein merkwürdiger Widerspruch zu sein, dass Kant, der Denker der Vernunft und der Freiheit und zugleich einer der Verkünder der Menschenrechte, des Weltbürgertums und des ewigen Friedens, in Bezug auf andere Kulturen offensichtlich rassistische Vorurteile hegt. Dieser Widerspruch wird indessen

verständlicher, wenn man bedenkt, dass Vernunft, Freiheit usw. nach Kant auch innerhalb der europäischen Kultur nur den wirtschaftlich selbstständigen männlichen Bürgern zukommen. Zur Verdeutlichung seiner Einstellung zu anderen Kulturen werden hier einige wenige Aussagen über Schwarze und andere nicht weiße Rassen angeführt, die im Prinzip beliebig vermehrt werden können. Diese Aussagen finden sich vor allem in den Manuskripten zu einer Vorlesung über Physische Geographie, die Kant von 1756 bis 1796 regelmäßig gehalten hat, und in einigen kleineren Schriften zum Begriff der Rasse, aber auch in systematisch zentraleren Schriften wie *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, *Metaphysik der Sitten*, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und *Zum ewigen Frieden*.

Was Kant über Schwarze sagt, ist äußerst drastisch und übernimmt im Kontext philosophisch-wissenschaftlicher Systematik »zum Teil schier infantile rassistische Vorbehalte und Vorurteile«⁶⁰. Der Schwarze sei ein Wilder ohne jede Feinheit der Bildung, und er diene der plastischen Darstellung der »Bösartigkeit der menschlichen Natur«⁶¹. Der Hautfarbe wird eine geradezu metaphysische Bedeutung zugeschrieben, die »zur Unterscheidung der Menschengattung in sichtbarlich verschiedene Klassen berechtigt«⁶². »Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.«⁶³

Sklaverei findet sich vor allem in Afrika, denn der Schwarze sei am besten als Sklave geeignet. Er ist »nämlich stark, fleischig, gelenk, aber unter der reichlichen Versorgung seines Mutterlandes faul, weichlich und tändelnd«⁶⁴. Seine Faulheit muss deshalb »durch die Regierung und den Zwang gemäßigt«⁶⁵ werden. Bei Vergehen muss die Bestrafung drastisch sein; sie »haben eine

dicke Haut«, und des gewünschten Effekts wegen ist es notwendig, dass man sie mit »gespaltenen Röhren peitscht«⁶⁶. Sklaverei setzt nach Kant ein Verbrechen voraus; sie ist »eine spezielle Form von Bestrafung für begangene Untaten – ein Mittel der Erziehung«⁶⁷.

Man wird sagen müssen, dass Kant auch für seine Zeit und die damals zur Verfügung stehende Literatur besonders schlecht über nichteuropäische Kulturen und deren Bildungsstand informiert war.⁶⁸ Dabei hätte er aufgrund der Tatsache, dass er in seiner Schulklasse zeitweise einen schwarzen Mitschüler hatte, direkte Kenntnisse über diese »Rasse« erwerben können. Und er hätte wissen können, dass zwischen 1730 und 1740 an den Universitäten zu Halle, Wittenberg und Jena der Philosoph Amo Guinea-Africanus (aus dem heutigen Ghana) gelehrt und (in lateinischer Sprache, wie es damals üblich war) eine Reihe wichtiger Arbeiten zur Rechtsphilosophie, Anthropologie und philosophischen Methodologie veröffentlicht hat.⁶⁹

Bei Hegel lässt sich zeigen, wie die rassistischen Vorurteile, die er vom Denken der Aufklärung übernimmt, im Zusammenhang des Systems der Vernunft einen Platz bekommen und von diesem aus gerechtfertigt werden. Den Kolonialismus erklärt Hegel aus der wirtschaftlichen Dynamik des frühen Kapitalismus. Nach seiner Analyse der »bürgerlichen Gesellschaft« in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* entwickeln sich darin trotz des allgemeinen Wachstums scharfe Widersprüche, z. B. zwischen Reich und Arm.⁷⁰ Um solche Widersprüche überwinden zu können, drängen die europäischen Nationen über ihre Grenzen hinaus zum Meer. (Vgl. § 247) Es kommt zu einer Belebung der Seefahrt und des Handels mit überseeischen Gebieten. Die Kolonien sind nun in derselben Weise Ausdehnungsraum wie das Meer. Dass dort Menschen wohnen, denen das Recht auf ihr eigenes Gebiet bestritten wird, kommt Hegel nicht in den Sinn.

Es geht um Länder mit wichtigen Rohstoffquellen und auch um neue Absatzgebiete. Eine eigene Bedeutung erhalten die kolonisierten Gebiete lediglich, sofern sich dort weiße Siedler dauerhaft niederlassen und auf fremdem Boden ein Stück Europa verwirklichen. Das Musterbeispiel hierfür ist bei Hegel bereits Nordamerika. (Vgl. § 248)

Die eigentlich enthüllenden Passagen finden sich in den *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*. Im Zuge einleitender Ausführungen erörtert Hegel die »geographischen Grundlagen der Weltgeschichte«. Dabei zeigt sich, dass Asien (mit Ausnahme von Teilen des heutigen China und des indischen Subkontinents) und Afrika (mit Ausnahme Ägyptens und einiger Küstengebiete) schon aus geographischen Gründen nicht zum Schauplatz der Geschichte werden konnten. Da nach Hegels Meinung bei diesen Gebieten ein Übergewicht der »Talebene« bzw. des »Hochlandes« zu konstatieren ist, fehlt ihnen die Spannung einer Landschaft, die in Berg und Tal, Hochland und Flachland gegliedert ist, die vom Naturzusammenhang aus vorausgesetzt werden muss, damit sich dort Geschichte abspielen kann.⁷¹ Und die klimatischen Bedingungen großer Hitze widersprechen der Voraussetzung, dass »die gemäßigte Zone das Theater für das Schauspiel der Weltgeschichte«⁷² bieten muss. Deshalb können diese Gebiete weltgeschichtlich niemals eine Rolle spielen.

Ein weiterer Grund, warum Afrika nicht an der Weltgeschichte teilhaben kann, ist in Hegels System der Philosophie selbst verankert. Es gibt in Afrika zwar »Familiensittlichkeit« und »Horden«, aber keinen Staat. Geschichte ist für Hegel Geschichte von Staaten. In Afrika herrscht indessen nach seiner Auffassung »das Verhältnis des Despotismus; die äußere Gewalt ist selbst willkürlich«⁷³. Diese Ausführungen zeugen davon, dass Hegel von den politischen Systemen in den afrikanischen Ge-

sellschaften so gut wie keine Kenntnis besitzt. Seine Quellen sind Reiserzählungen und Berichte christlicher Missionare, unter denen sich ein, besonders für die politischen Verhältnisse, im Grunde damals schon veraltetes Werk von G.A. Cavazzi befindet: *Istoria descrizione dei tre regni Congo, Matamba, Angola*, das 1687 in Bologna erschienen war.

Auch auf anderen Gebieten zeigt sich die groteske Unkenntnis des sonst so gründlichen Philosophen, z.B. wenn er sagt, dass »der König von Dahomey [...] 3333 Frauen« hat. Hier handelt es sich nicht, wie Hegel meint, um ein historisches, sondern wohl um ein aus der spekulativen Vorliebe für die Zahl 3 entstandenes »Missverhältnis«, das »ins Grenzenlose [...] geht«⁷⁴. Mit Blick auf die Religion in Afrika, aber auch die der Eskimos und die chinesische Staatsreligion führt Hegel in seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* aus, sie seien »Religionen der [direkten und indirekten] Zauberei«⁷⁵. Dazu gehören magische Praktiken wie der Versuch, »den Naturmächten zu gebieten«, und der Fetischglaube, der sich an äußere Gegenstände heftet, die der Mensch zugleich in seiner Gewalt behält. »An Verehrung Gottes ist hier nicht zu denken, nicht an die Anerkennung des allgemeinen Geistes im Gegensatz zu dem des Individuums.«⁷⁶

Ein entscheidender Punkt ist – ähnlich wie bei Kant – Hegels Beurteilung der Sklaverei. Wie kann es sein, dass von einer Philosophie der »konkreten Freiheit« aus, wie man Hegels politische Philosophie oft genannt hat, die Sklaverei gerechtfertigt wird? Nach Hegel bekundet die angeblich weit verbreitete Sitte, »Menschenfleisch zu essen«, was indessen nicht näher belegt wird, die »vollkommene Verachtung« und die »Wertlosigkeit des Menschen« in Afrika. Daraus »erklärt sich, daß in Afrika die Sklaverei das Grundverhältnis des Rechts bildet«. In diesem Zusammenhang erscheint es berechtigt, dass sich die Europäer, ob-

wohl die Sklaverei »an und für sich Unrecht ist«, in großem Stil am Sklavenhandel beteiligen.⁷⁷ Eine genauere Analyse hat mich zu dem Ergebnis gebracht, dass man diese Einstellung innerhalb der Systematik des hegelschen Denkens nur so erklären kann, dass »die Afrikaner als Menschen in einer Art Zwischenzustand existieren. Einerseits haben sie keinen Staat, keine Religion; sie sind wie die Tiere.« Andererseits wird ihnen »eine Art von Staat« zugestanden und »ihre Religion kennt erste Formen einer geistigen ›Vermittlung‹ durch belebt vorgestellte ›natürliche Gegenstände‹«, das heißt, sie tragen auf gewisse Weise auch menschliche Züge. Letztlich sind es aber für Hegel keine wirklich freien menschlichen Wesen, die von den Europäern zu Sklaven gemacht und als Handelsware verkauft werden.⁷⁸

Vor diesem Hintergrund wird auch Hegels Konzeption der Philosophiegeschichte verständlich, die zwar eine Vorgeschichte in China und Indien, Persien, Babylonien und Kleinasien hat, die indessen als Philosophie allererst mit Thales und Anaximander, Heraklit und Parmenides sowie anderen griechischen Denkern vor Sokrates beginnt. Diese Geschichte entfaltet sich dann im griechisch-römisch beherrschten Mittelmeerraum und gelangt schließlich im Europa nördlich der Alpen zur Vollendung. Demnach ist sie auf die Region Europa begrenzt. Dass die Gebiete, die sich schon von ihren natürlichen Voraussetzungen her nicht als »Theater für das Schauspiel der Weltgeschichte« eignen, keinesfalls als Heimat oder Geburtsort der Philosophie infrage kommen, in der nach seiner Meinung der höchste Gipfel der menschlichen Bildung zum Ausdruck kommt, versteht sich für Hegel von selbst.

Offenheit und Abschottung gegenüber anderen Kulturen in der westlichen Philosophie nach Hegel

Vom Standpunkt der interkulturellen Philosophie aus lässt sich beobachten, dass nach Hegel in der europäisch-westlichen Philosophie eine Verschiebung des Urteils über andere Kulturen stattfindet, die aber nicht konsequent zu Ende geführt wird. Diese eigenartige Bewegungsstruktur soll hier durch einige kurze Hinweise verdeutlicht werden. Arthur Schopenhauer entlehnt die Begriffe des Nichts und des Leidens dem Denken des Buddhismus, um seine pessimistische Weltauffassung artikulieren zu können. In diesem Punkt bleibt ihm Friedrich Nietzsche treu, der sich im Übrigen weitgehend von seinen Auffassungen abgewendet hat. Nietzsche liest die indischen Veden und zitiert aus der *Rigveda*: »Im Herzen sinnend spüren weise Seher/ das alte Band, das Sein und Nichtsein bindet.«⁷⁹

In zahlreichen vergleichenden Betrachtungen des Christentums und des Buddhismus kennzeichnet er jenes als reaktiven, diesen als aktiven Nihilismus. Damit ist gemeint, dass die buddhistische Religion ihre Anhänger auffordert, das Leiden nicht einfach hinzunehmen, sondern dagegen zu kämpfen, um schließlich Heiterkeit, Ruhe und Freiheit von Begierden zu erreichen.

Nietzsches Faszination für die persische Religion und ihren Stifter Zarathustra ist bekannt. Die Gestalt des Zarathustra wird zum Verkünder seiner wichtigsten Lehren, insbesondere in dem Buch, das dessen Namen im Titel trägt: der Lehre vom »Übermensch« und von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«.⁸⁰ Indessen, soweit es die Geschichte der Philosophie betrifft, sieht Nietzsche deren Anfang im antiken Griechenland und nirgendwo anders. Er erkennt zwar an, dass das griechische Denken seine Wurzeln in orientalischen Traditionen hat, wenn er der Einordnung von Zarathustra neben Heraklit, der frühen indi-

schen Denker neben den Eleaten, der ägyptischen neben Empedokles, der chinesischen neben Pythagoras und der jüdischen neben Anaxagoras zustimmt.⁸¹ Aber es waren die Griechen, welche die Philosophie zu dem gemacht haben, was sie ist, im Unterschied zu orientalischen Mythologien. Sie haben die Philosophie ein für alle Mal gerechtfertigt.

Wenn wir eher zeitgenössische Philosophen betrachten, können wir Georges Batailles Analysen zu Hegel und zu Nietzsche sowie zur politisch-ideologischen Situation des aufkommenden Nationalsozialismus heranziehen. Darin wird durch den Hinweis auf die Praxis des Opfers in archaischen Kulturen eine vergessene oder verdrängte Dimension des menschlichen Bewusstseins ins Spiel gebracht. Aber diese Hinweise geraten durch die zeitliche und kulturspezifische Charakteristik des Archaischen in eine rousseausche Perspektive, die sich aus der Umkehrung des Fortschritts zum Besseren begründet.

Offensichtlich sind für Maurice Merleau-Ponty die kultur-anthropologischen Forschungen von Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss von großem Interesse, die in bestimmten indianischen Kulturen Nord-, Mittel- und Südamerikas am Beispiel des Schenkens ein anderes mitmenschliches Verhältnis und ein anderes Weltverhältnis aufzeigen. Im Grunde findet er jedoch in diesen Forschungen nur eine Illustration seines Rückgangs auf präreflexive Strukturen des Bewusstseins und des Sich-Verhaltens im Allgemeinen.

Zustimmung verdient Florian Vetschs eingehende Betrachtung von *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*. Einerseits will Heidegger die Philosophie strikt auf Europa begrenzt wissen. Innerhalb von Europa hat die deutsche Philosophie die Aufgabe, die Hauptfrage der Philosophie, wie sie von den Griechen in der Zeit vor Sokrates gestellt worden ist, dass »Seiendes ist und ein Seyn west«, wieder freizulegen

und neu zu stellen.⁸² Andererseits findet er gerade für diese Frage viel Interesse bei japanischen und korcanischen Philosophen, mit denen er darüber Dialoge führt. Und er zeigt eine große Offenheit für die Andersartigkeit des fernöstlichen Denkens, wie es sich in seinen Grundworten artikuliert.⁸³ Diese doppelte Haltung erklärt sich zum Teil aus Heideggers Terminologie. Was er »Metaphysik« oder auch ganz allgemein »Philosophie« nennt, erignet sich von Parmenides und Platon bis zu Hegel und Nietzsche. Und von dieser Periode sucht er sich gerade abzusetzen, indem er seine eigene Unternehmung, die *nach* der Philosophie einsetzt, »Denken« nennt. Er bezeichnet seine Dialoge mit japanischen und korcanischen Kollegen demgemäß als »Gespräche von Denkern«. Seine nichtwestlichen Gesprächspartner schließen sich dieser Terminologie allerdings nicht an und nennen sich mit dem griechischen Wort »Philosophen«.

Schließlich sei Jacques Derrida erwähnt. Er zieht eine deutliche Linie vom Logozentrismus der europäisch-westlichen Philosophie (von Platon bis Hegel) und ihrem Phonozentrismus (den er vor allem bei Platon, Rousseau und Hegel nachweist) zum Ethnozentrismus (der nach seiner Auffassung für die »Epoche Rousseaus« charakteristisch ist, die er bis einschließlich Lévi-Strauss dauern lässt).⁸⁴ Er stellt eine Affinität fest zwischen Dekolonisierung und Dekonstruktion, und er verweist ebenfalls auf die Sprache, die den Zugang zum Anderen und seinem Denken ermöglicht und reguliert. In diesem Zusammenhang wendet er sich gegen »jede Einsprachigkeit [monolinguisme] und jedes Sprechen in einer Richtung [monologisme]«, die unvermeidlich zu Herrschaftsansprüchen führen.⁸⁵ Aber er gelangt nicht zu einer genaueren Ausarbeitung der Kritik des Ethnozentrismus in der europäisch-westlichen Philosophie oder der Affinität zwischen Dekolonisierung und Dekonstruktion. Sein philosophisches Betätigungsfeld bleibt allein die westliche Tradition.

Es soll indessen nicht verkannt werden, dass ohne die immanente Kritik der europäisch-westlichen Philosophie, wie sie von Nietzsche, Heidegger, Derrida u.a. ausgearbeitet worden ist, der Schritt zur interkulturellen Philosophie nicht möglich gewesen wäre. Es war notwendig, die Geschichte der »Metaphysik« von Platon bis Hegel als *eine* Gestalt des Philosophierens zu erfassen, die sich selbst zu Unrecht als *die* Philosophie proklamiert hat. Dies ist geschehen und geschieht noch immer, indem die Absolutheitsansprüche des Denkens innerhalb dieser Geschichte unterminiert werden. Die Bewegung des Kritisierens und Unterminierens kann sich aber – etwa in Derridas Projekt der Dekonstruktion – als notwendige philosophische Arbeit in der Nachgeschichte dieser Metaphysik selbst affirmieren. Nicht diese Bewegung als solche, die für die gegenwärtige Situation der europäisch-westlichen Philosophie charakteristisch ist, wohl aber die damit verbundene Selbstbescheidung des Denkens in seinen prinzipiellen Möglichkeiten und Begrenzungen bewirkt die Offenheit für ein anderes, nicht mehr in diesem Sinne metaphysisch begründetes Denken, das für die europäisch-westliche Geschichte von der Zukunft erwartet werden kann und für das sich in anderen Kulturen spezifische Formen finden lassen.

5. Ansätze zur Interkulturalität in der Philosophie

Philosophie scheint sich dem »Auge des Ethnographen« weitestgehend zu entziehen, auch wenn er – wie etwa Michel Leiris – ernsthaft darum ringt, eigene, europäisch-westliche Voraussetzungen des Sehens so weit wie möglich außen vor zu lassen.¹¹¹ Vergleichende Philosophie geht von einem Philosophiebegriff aus, der sich an primär schriftlichen Formen der Kommunikation und Überlieferung orientiert, der aber auch im Rahmen dieser nicht ausgewiesenen oder eigens begründeten Begrenzung selektiv angelegt ist, sofern er arabische und äthiopische Philosophie nicht einbezieht. Und die Methode des Vergleichens bleibt eine äußerliche Herangehensweise. Der Durchbruch zur interkulturellen Philosophie, der im 3. Kapitel im Kontext des europäisch-westlichen philosophischen Diskurses beschrieben worden ist, lässt sich an dieser Stelle so zusammenfassen, dass 1. nicht nur die Verschränkung des ethnographischen mit dem kolonialen Blick, sondern auch die notwendigerweise objektivierende Blickrichtung des empirischen Beobachtens und Beschreibens überwunden werden und dass 2. die Begrenzung der vergleichenden Philosophie auf Kulturen mit einer geschriebenen Geschichte sowie aufgrund unklarer Auswahlkriterien und die Begrenzung durch die äußerlich bleibende Methode des Vergleichens überschritten werden. Zugleich soll betont werden, dass dieser Durchbruch bisher erst in Ansätzen vollzogen ist.

Philosophie gehört – wie Kunst – zur »conditio humana« und ist in allen Kulturen anzutreffen. Die Philosophien der

verschiedenen Kulturen sind (wie diese insgesamt) dem Rang nach gleich und dem Inhalt nach verschieden. Jedenfalls ist keine Höherentwicklung von früheren zu späteren Philosophien und kein grundsätzliches Höher- oder Tieferstehen gleichzeitig nebeneinander bestehender Kulturen und ihrer Philosophien anzunehmen. Es kann nicht darum gehen, die Philosophien verschiedener Kulturen empirisch zu erforschen und zu beschreiben. Sie entziehen sich einer solchen Herangehensweise und würden sich bei ihrer Anwendung womöglich in Nichts auflösen – wie es für einen ähnlichen Zusammenhang das Oberhaupt einer Südsee-Insel konstatiert: »Wenn die Anthropologen kommen, verlassen die Götter die Insel.« Von europäisch-westlicher Seite aus erscheint für den Umgang der Philosophien verschiedener Kulturen miteinander der Weg von Dialogen am angemessensten zu sein, da diese am stärksten Offenheit für den Anderen und Gleichrangigkeit der verschiedenen Partner ermöglichen.

Die Methode oder der Weg interkultureller philosophischer Dialoge

In der Einleitung sind bereits einige Merkmale von Dialogen, insbesondere interkulturellen philosophischen Dialogen genannt worden: 1. Die Dialogpartner sind dem Rang nach gleich, ihre Auffassungen dem Inhalt nach verschieden. 2. Dialoge sind durch Offenheit im Hinblick auf das zu erreichende Ergebnis gekennzeichnet. 3. Die Mittel und Wege, die zum Verständnis führen, sind nicht nur diskursiv-sprachlicher Art. 4. Dialogen liegt die Erwartung zugrunde, dass der Andere mir etwas zu sagen hat, das ich mir auf keine Weise, etwa durch meine Teilhabe an der allgemeinen menschlichen Vernunft, auch selbst hätte sagen kön-

nen. Diese Merkmale sollen hier in einen etwas weiteren Kontext einbezogen und ergänzt werden.

Nicht nur bei interkulturellen philosophischen Dialogen, sondern bei Dialogen allgemein ist es wichtig, dass die Personen, die am Dialog teilnehmen, im Idealfall leiblich anwesend sind. Dabei findet bereits vorsprachlich vielfacher Austausch statt. Das Antlitz des Dialogpartners qualifiziert ihn als solchen. Wenn jemanden der Blick des Anderen trifft, sind darauf unterschiedliche Antworten möglich. Die Blicke der Dialogpartner können sich positiv begegnen, indifferent bleiben oder sich ausweichen. Außer dem Blickkontakt gibt es eine Reihe anderer multisensorischer Wechselbezüge. Dazu gehören auch die Gestik und der Tonfall, die den sprachlich geführten Dialog begleiten und im Prozess des gegenseitigen Verstehens eine Rolle spielen.

Dialoge kommen nur zustande, wenn für das Thema, um das es geht, ein gewisses Vorverständnis bei den Dialogpartnern vorhanden ist. Man kann es vielleicht auch vorsichtiger so ausdrücken, dass ein vorgeschlagenes Thema bei den Betroffenen eine Resonanz erzeugen muss, die nicht notwendigerweise bereits inhaltlich weitgehend artikuliert zu sein braucht. Ein Dialog unterliegt zwar bestimmten Regeln, ist aber an diese nicht in einem äußerlichen verfahrensmäßigen Sinn gebunden. Es sind eher die Regeln der Höflichkeit, die ein spontanes Agieren und Reagieren nicht ausschließen. Grundsätzlich erkennen sich die Dialogpartner – wie gesagt – gegenseitig als gleichberechtigt an. Sie versammeln sich gewissermaßen um die offene Mitte eines »Zwischen«, das sie verbindet und in ihren Standpunkten auch frei lässt.

Martin Buber hat in seinen Schriften zum dialogischen Prinzip eindringliche Analysen zu diesem Zwischen vorgelegt. Es geht ihm um den Dialog des Ich mit dem Du, der durch eine Instanz zwischen beiden vermittelt wird. Diese Instanz ist unver-

füßbar und wird von den Beteiligten als Geschenk erfahren.¹¹² An den interkulturellen Dialogen, die uns hier beschäftigen, werden in der Regel mehrere Personen beteiligt sein. Dementsprechend ist das Zwischen von etwas anderer Art, vielleicht weniger intim und wohl auch weniger intensiv. Ferner sprechen wir bewusst von Dialogen in der Mehrzahl, da interkulturelle Verständigung eine vielfältige und häufig zu wiederholende Anwendung des dialogischen Prinzips erfordert.

Dennoch lässt es sich nicht vermeiden, dass bei Dialogen auch Machtpositionen im Spiel sind, die auf Lebensalter, Energie und Kompetenz der Beteiligten beruhen und die zu dem »zwanglosen Zwang« des besseren Arguments, von dem Aristoteles spricht, hinzutreten. Freilich kann und soll in Dialogen so viel wie möglich argumentiert werden. Aber man muss sich irren können, und man muss beschämt sein können, ohne dass dies zum Abbruch des Dialogs führt. Die Meinung des Einzelnen muss sich nicht vor der Instanz eines herrschenden Diskurses oder gängiger Auffassungen rechtfertigen. »Wer überhaupt etwas meint, meint auch immer etwas Richtiges«, hat Hans-Georg Gadamer einmal gesagt. Das Ergebnis eines Dialogs beruht deshalb nicht auf der überlegenen Position des einen oder anderen der Beteiligten. Es ist auch nicht als »Verschmelzung der Horizonte« der Beteiligten zu charakterisieren, wie es bei Gadamer geschieht.¹¹³ An den platonischen Dialogen kann man ablesen, dass ihr Ergebnis in ihrem Vollzug zur Erscheinung kommt.

Gernot Böhme hat die Dialogform der platonischen Philosophie so beschrieben, dass »philosophische Gedankengänge [...] in einer Gesprächssituation« entwickelt werden, das heißt, »aus den Voraussetzungen heraus, die bei den Gesprächspartnern unterstellt werden oder von ihnen selbst gemacht werden«¹¹⁴. Die theoretische Begründung der Dialoge »als Weg der Erkenntnis-

gewinnung« nennt Platon Dialektik. Diese Methode wird von ihm doppelt charakterisiert: Nach dem Dialog *Politeia* (Vom Staat, 531 e 5 f.) geht es einerseits um das »lógon didónai«, was am besten mit »Rechenschaft ablegen« übersetzt wird, und andererseits um das »apodéchesthai«, was für ein nicht passiv gemeintes »Rede entgegennehmen« steht. Der »entgegennehmende Teil, in der Regel Sokrates, ist der eigentlich aktive«. Die auch als Mäeutik (Hebammenkunst) bekannte Gesprächsführung von Sokrates beruht darauf, dass er die richtigen Fragen stellt und dass in seinem Entgegennehmen der Antworten ein »Akt der Billigung« liegt, »durch die ein möglicher Konsensus konstituiert wird«.

Nun setzt die Rolle des Sokrates in den platonischen Dialogen eine überlegene Sachkompetenz voraus. Meist besteht ein Lehrer-Schüler-Verhältnis mit dem zugehörigen Autoritäts- und Machtgefälle, das aber ausschließlich auf der größeren Sachkompetenz begründet ist. Sokrates nimmt sich und seine überlegene Position in der Gesprächssituation auch stets wieder zurück, indem er darauf besteht, dass die gewonnenen Erkenntnisse nicht die seinen sind, sondern von den Gesprächspartnern eingebracht werden und an den Vollzug des Dialogs gebunden sind. Diese Erkenntnisse lassen sich nicht auch als Teile eines systematischen Lehrgebäudes darstellen, das die Philosophie Platons enthält. Damit würde man die »trotz aller Strenge immer wieder spürbaren spielerischen und tentativen Züge seiner Philosophie« verkennen.

Die Minimierung der Gewaltverhältnisse, wie sie in philosophischen Dialogen möglich ist und für den interkulturellen Umgang miteinander aus westlicher Sicht am angemessensten erscheint, hat eine unmittelbare politische Konsequenz. Sie enthält die Aufforderung an andere Formen der Kommunikation in der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft oder Kunst, diese dialo-

gischer zu machen. Man kann auch sagen, dass Dialoge eine Gegeninstanz zu stärker auf Machtunterschieden beruhenden Kommunikationsformen bilden.

In Dialogen, insbesondere in interkulturellen Dialogen, bleiben Elemente des Nichtverstehens. Ein Dialog ist nur, was er ist, wenn er auch scheitern kann. Wichtig ist der Respekt vor den Auffassungen des Anderen, auch wenn man sie im eigenen Verständnishorizont nicht unterbringen kann. Dieser Respekt beruht auf dem Vertrauen zu dem Partner, der sich der Situation des Dialogs ausgesetzt hat. Freilich ist festzuhalten, dass nur Respekt verdient, wer selbst respektiert. Und es muss klar sein, dass die Kommunikationsform der Dialoge eine Zugangsmöglichkeit zur interkulturellen Philosophie ist, die von europäisch-westlicher Seite aus konzipiert und angeboten wird. Damit ist zugleich gesagt, dass in den Dialogen die Möglichkeit angelegt ist, zu anderen Kommunikationsformen überzugehen, wenn sich diese als angemessener erweisen.

Interkulturelle philosophische Dialoge konstituieren sich, sofern von den Philosophen verschiedener Kulturen gemeinsam interessierende Themen bearbeitet werden. Dabei kann das Interesse an dem Beitrag des Anderen besonders auch darauf beruhen, dass er von seinen Voraussetzungen aus etwas einbringen kann, was im Arsenal der Denkmittel oder -möglichkeiten der eigenen Tradition gerade nicht aufzufinden oder darin verschüttet und in Vergessenheit geraten ist. Es ist unstrittig, dass interkulturelle Philosophie sich als eine Vielzahl solcher Dialoge vollzieht, die dann wieder durch das Wort »Polylog« in der Einzahl bezeichnet werden können. Die Zeitschrift *polylog*, in ihrer gedruckten und in ihrer Internetversion¹¹⁵, wird diesem Anspruch auf vorbildliche Weise gerecht. Deshalb mache ich bei der Darstellung interkultureller philosophischer Dialoge zwischen westlichen und verschiedenen nicht-

westlichen Philosophien unter anderem von dieser Zeitschrift gern Gebrauch.

Die hier folgende Darstellung interkultureller Dialoge schließt sich im Übrigen weitgehend an die Arbeit von verschiedenen Gesellschaften und Institutionen an, die auf diesem Gebiet tätig sind. Zu nennen ist insbesondere die Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (GIP) mit Sitz in Köln (gegründet 1990). Mit der Arbeit dieser Gesellschaft eng verbunden ist das Publikationsorgan *Studien zur interkulturellen Philosophie* (hg. von H. Kimmerle und R.A. Mall), in denen Beiträge in deutscher, englischer und französischer Sprache veröffentlicht werden. An der Erasmus Universität Rotterdam gibt es einen Arbeitszusammenhang zur interkulturellen Philosophie, der 1990 mit der Einrichtung eines besonderen (das heißt von einer Stiftung finanzierten) Lehrstuhls für Grundlagen der interkulturellen Philosophie, mit einem Schwerpunkt auf afrikanischer Philosophie, begonnen hat. Und im Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum arbeitet Jürgen Hengelbrock, auch in Verbindung mit dem Fachverband Philosophie (für Philosophielehrer an Gymnasien), kontinuierlich an Fragen der interkulturellen Philosophie, insbesondere am Dialog mit afrikanischer Philosophie. Von diesen Gesellschaften und Institutionen ausgehend haben sich zahlreiche individuelle und institutionelle Kontakte und Projekte der Zusammenarbeit mit Philosophen und philosophischen Einrichtungen in anderen Kulturen ergeben.

Dialoge und Auseinandersetzungen westlicher Philosophie mit philosophischen Traditionen in bestimmten anderen Kulturen werden von verschiedenen Universitäten, Institutionen und einzelnen Personen organisiert. Für die Ost-West-Dialoge ist noch einmal das Institut Philosophy East and West in Honolulu zu erwähnen. Auf diesem Gebiet arbeiten auch Robert E. Allin-

son von der Chinese University of Hong Kong, die School voor Comparatieve Filosofie in Antwerpen und die Stichting Filosofie Oost-West in Utrecht, wobei Letztere seit einigen Jahren auch afrikanische Philosophie in ihr Programm aufgenommen hat. Um afrikanisch-westliche Dialoge bemühen sich die Society for African Philosophy in North America (SAPINA) sowie einige afrikanische Universitäten, besonders in Kinshasa, Addis Abeba, Nairobi, Lagos, Ibadan, Legon-Accra, Abidjan, Dakar und Pretoria. Den Dialogen mit lateinamerikanischer Philosophie widmet sich eine Gruppe um den in Aachen lehrenden Raúl Fornet-Betancourt.

Es versteht sich von selbst, dass diese Aufzählung, die den Erfahrungshintergrund des hier vorliegenden Textes umschreibt, subjektiv eingefärbt ist. Die Reihenfolge der Darstellung – Dialoge mit östlichen Philosophien (Indien, China, Japan), mit islamischer Philosophie, mit latein- bzw. iberoamerikanischer Philosophie, mit afrikanischer und anderen primär mündlich überlieferten Philosophien – sucht der zeitlichen Abfolge nachzugehen, in der diese Philosophien seit der Aufklärung als mögliche Dialogpartner in den Horizont der europäisch-westlichen Philosophie getreten sind. Dabei ist klar, dass innerhalb der westlichen Philosophie bestimmte Positionen als Ausgangspunkte eingenommen werden. Es wären gewiss auch Dialoge über die entsprechenden Themen innerhalb der europäisch-westlichen Philosophie möglich und notwendig. Insofern sind intrakulturelle und interkulturelle philosophische Dialoge miteinander verbunden. Ich möchte indessen an der Besonderheit der interkulturellen Dialoge festhalten, wie sie von europäisch-westlichen Auffassungen aus mit Philosophen bzw. Philosophien anderer Kulturen geführt werden und bei denen – wie oben gezeigt – ein höherer Grad an zu überwindender und bestehen bleibender Fremdheit vorauszusetzen ist.