

Interkulturelle
Philosophie

WUV
UTB

2 Ansätze interkultureller Philosophie

Einige Darstellungen von gegenwärtigen Ansätzen interkulturellen Philosophierens im deutschsprachigen Raum zeichnen sich dadurch aus, dass eine verhältnismäßig große Zahl von Richtungen oder Positionen unterschieden wird. So werden manchmal bis zu acht oder neun¹ derartige Richtungen unterschieden, wobei die Kriterien der Unterscheidung dieser Ansätze sowohl deren mehr oder weniger ausgeprägter Universalismus bzw. („schwacher“ oder „starker“) Relativismus als auch deren Konzentration auf eine bestimmte, sprachlich-kulturell abgrenzbare Tradition (z. B. Philosophie in Japan) oder auf eine bestimmte philosophische Thematik (das „Fremde“) sein können.

Allgemein lässt sich sagen, dass es dabei immer um zwei Themen geht – um eine Ausweitung des philosophischen Gesprächs und um die Frage nach der Möglichkeit von universellem Geltungsanspruch von Theorien. Wir können uns dies zunächst an der kritischen Haltung interkultureller Philosophie gegenüber einem Kulturzentrismus verdeutlichen.

2.1 Zentrismuskritik

Interkulturelle Philosophie ist nach den Worten Fernet-Betancourts „nicht nur antieurozentristisch, befreit die Philosophie nicht nur von ihrer Bindung zur europäischen Tradition, sondern kritisiert auch die abhängige, ausschließende Verbindung mit jeglichem kulturellen Zen-

¹ Vgl. Göller 2000: 76ff.; Elm 2001: 34ff.

trum“². Damit sind also ein Sino- oder Afrozentrismus etc. ebenso angesprochen wie eurozentrisches Denken. Tatsächlich aber gehen die Debatten vorwiegend darum, wie mit dem Exklusivitätsanspruch okzidentaler Philosophie angemessen umzugehen sei. Das betrifft den Umgang mit der Geschichte von Philosophie (vgl. Kap. 3) ebenso wie jenen mit inhaltlichen Fragen (vgl. Kap. 5).

Zentrismen

In okzidentaler Denktradition ist uns von den in der Einleitung unterschiedenen zentristischen Perspektiven – eines expansiven, integrativen, separativen und tentativen Typs von Zentrismus – am ehesten der Typus eines *expansiven Zentrismus* vertraut. Für diesen Denktypus ist charakteristisch, dass die Überwindung der wahrgenommenen Alternativen durch eine aktive Beeinflussung und nur auf diese Weise zu erreichen sei. „Geht und lehrt alle Völker“, sagt Jesus zu seinen Jüngern³ – und das sollte wohl so zu verstehen sein, dass nicht umgekehrt diese „Völker“ in einem dialogischen Prozess ihre Vorstellungen gleichberechtigt einbrächten, sondern dass die „Lehre“ in diesem Hinausgehen unverändert bliebe. Diese Vorstellung ist auch in säkularisierten Vorstellungen von Aufklärung und Zivilisierung in der Moderne leitend geblieben.

Nach einer prägnant-sarkastischen Kennzeichnung der angelsächsischen Historikertradition teilte diese bis weit ins 20. Jh. eine gemeinsame anglozentrische Perspektive und sah die Geschichte der Menschheit als einen Prozess des Fortschritts, der von Mesopotamien über den Berg Sinai, das Christentum und seine Reformation bis schließlich zur Institution von „two houses of Parliament and a free press“ führen sollte. Anderen Völkern oder Gesellschaften, die erst später oder nur teilweise diesen Weg mitgegangen wären, könnte man nur dadurch helfen, dass sie von den Hindernissen (in Indien etwa: der Hinduismus) befreit würden, die ihnen bei diesem einzig möglichen und vernünftigen Entwicklungsprozess im Wege stünden.⁴

2 Fornet-Betancourt 1997: 104; vgl. auch Mall (2002: 278): „Interkulturelle Philosophie ist der Name einer geistigen, philosophischen Einstellung, die alle kulturellen Prägungen der *philosophia perennis* wie ein Schatten begleitet und verhindert, daß diese sich in den absoluten Stand setzen.“

3 Evangelium nach Matthäus, 28, 19–20.

4 Vgl. Mc Dougall (1986: 19): „Once upon a time the historical profession was more or less united, at least in the English-speaking world. Professional historians shared a common exposure to the classical and Christian traditions, a common Anglocentric perspective, and a common interpretive theme: the progress of freedom. This, of course, was the liberal or 'Whig' interpretation of history that traced mankind's pilgrimage from Mesopotamia to Mount Sinai, to Runnymede,

Aus der europäischen geschichtsphilosophischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte ließen sich zahlreiche Beispiele für eine derartige Sichtweise anführen. In solchen Theorien wird häufig ein einziger zielgerichteter Prozess angenommen, der notwendig abläuft und dessen vorläufiger Endpunkt bekannt ist: die „westliche“ Industriegesellschaft, deren Wertvorstellungen und deren Wissensstand. Die „universelle Akkulturation“ an das, was zuerst lokal und regional im westlichen Europa entstanden ist, nämlich eine Zivilisation, deren Grundhaltung rationalistisch und individualistisch, säkularistisch und wissenschaftlich war, finde überall auf dem Globus statt und werde zuletzt dazu führen, dass alle Menschen aller Regionen wieder (wie vor der Epoche der Moderne) auf gleichem Fuß miteinander verkehren, weil alle den Schritt in die Moderne getan haben werden.⁵

Auch in der Theoriegeschichte der Ethnologie oder Kulturanthropologie begegnen uns vergleichbare Ansätze. „Das Denken in evolutionistischen Fortschrittskategorien“ gehörte, wie Kohl schreibt, „gewissermaßen zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten der modernen Industriegesellschaft“ und bestimmte eine einflussreiche Richtung der Ethnologie des 19. Jahrhunderts, die auch von Marx und Engels rezipiert wurde. Es gab in dieser Sichtweise die Möglichkeit, die Vergangenheit der eigenen Gesellschaft an anderen Gesellschaften zu studieren, die immer noch in einem objektiv bereits überwundenen Stadium lebten. In der Kulturanthropologie (vgl. Kap. 4.2, Kulturanthropologie versus interkulturelle Philosophie) ist dagegen geltend gemacht worden, „daß die moderne Industriegesellschaft keineswegs notwendig den vorläufigen Endpunkt der kulturellen Entwicklung der Menschheit darstellen muß“, wengleich diese Einsicht vielleicht erst „nach einem Jahrhundert der Massenkriege und Völkermorde, der Umweltzerstörung, der Überbevölkerung und der gescheiterten Sozialutopien“ möglich geworden ist.⁶ Im allgemeinen Bewusstsein, so scheint mir, ist die „evolutionistische“ Perspektive noch durchaus lebendig. Das zeigt sich beispielsweise in Theorien und Praktiken von „Entwicklungspolitik“. Kreutzer ist immer noch zuzustimmen, wenn er sagt: „Die moderne entwicklungspolitische Debatte, soweit sie überhaupt einen Zusammenhang zwischen Kultur und Entwicklung zu sehen bereit ist, [...] konzentriert sich auf die Frage, ob und wodurch Kultur *entwicklungshemmend* wirke.“⁷

Wittenberg, and 'two houses of Parliament and a free press' – and assumed that backward peoples, if not weighed down by anchors like Hinduism, would follow the Anglo-American peoples to liberty.”

5 Vgl. Kohn 1966: IX–X.

6 Kohl 1993: 154f.

7 Kreutzer 1989: 32.

Die logische Alternative dazu wäre die Frage nach einem nichtzentristischen Maßstab zur Beurteilung jeder Kultur, auch der jeweils eigenen. Bevor ich mit dem Projekt einer „Entkolonialisierung philosophischer Begriffe“ (Wiredu) bzw. mit der Idee eines „Polylogs“ Entwürfe in dieser Richtung skizziere, will ich noch kurz auf die anderen genannten Typen von Zentrismen eingehen.

Die Idee eines *integrativen Zentrismus* ist beispielsweise in chinesischen Traditionen aufzufinden, sowohl im Konfuzianismus als auch im daoistischen Konzept des „Nicht-Eingreifens“ (vgl. Kap. 6.1). So gibt Menzius einem König auf dessen Frage, wie er es bewerkstelligen könnte, das Reich zu einigen, den Rat, nichts weiter zu tun als Gerechtigkeit walten zu lassen und nicht zu töten (weder durch Krieg noch durch Ausbeutung) – dann würden unwiderstehlich alle Menschen ihm zuströmen und von selbst hätte er die Weltherrschaft.⁸ Auch wenn diese Utopie in der Zeit nach der Reichseinigung durch die Qin-Dynastie und der faktischen Einmauerung der Steuerzahler eher der anderen wich, Fantasieländer im Irgendwo zu imaginieren oder auch den Rückzug in die enger werdende Naturwelt zu suchen, so blieb doch grundlegend die Überzeugung leitend, dass die eigene Lebensform derjenigen anderer Völker überlegen sei und von diesen, auch wenn sie als Eroberer eine Zeit lang herrschten, unweigerlich angenommen werden würde.

Formal gehen diese beiden Typen von dem Verständnis einer definitiv erfassten Wahrheit oder Gültigkeit aus. Eine für den ersten Typus charakteristische These in Bezug auf „fremde“ Denkweisen besagt, dass es sich bei diesen um Vorformen oder Entwicklungsstufen der eigenen handelt – um Denkformen also, die mit Hilfe der einen entwickelten Tradition explizierbar sind. Eine damit vergleichbare These des zweiten Typs würde besagen, dass jeder Vertreter einer fremden Denkform bei genügender Bekanntschaft mit der für allein gültig erachteten diese sich selbst aneignen werde. Beide Typen bestreiten aber, dass es das „Dilemma der Kulturalität“ (vgl. Kap. 1) überhaupt gibt. Dies verhält sich anders beim dritten und vierten Typus.

Unter der Voraussetzung eines *multiplen oder separativen Zentrismus* gibt es die Möglichkeit, dass eigene und fremde Denkformen oder Kulturen als gleichsam inselhaft nebeneinander bestehend angenommen werden. In der Kultur- und Philosophiegeschichte finden wir diese Idee etwa dort, wo von einem grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschied zwischen „östlichem“ und „westlichem Denken“ die Rede ist, wenn von einer „anderen Logik“ o.Ä. gesprochen wird. Für das Philosophie-

⁸ Menzius I, 6; vgl. Wilhelm 1982.

ren wäre eine konsequent separative Auffassung in ihren Konsequenzen fatal, denn sie fordert streng genommen einen Verzicht auf Argumentation und sieht als erreichbares Ziel höchstens ein „Verstehen“ oder „Tolerieren“ der andern in dem Sinn, dass deren Ideen und Wertvorstellungen zwar nicht akzeptiert werden, dass darüber aber auch kein inhaltlich argumentierender Dialog als notwendig oder möglich erachtet wird. So genannte „ethnophilosophische“ Ansätze können durchaus diesen Typus von Zentrismus repräsentieren.

Viel spricht dafür, die realen Differenzen zwischen kulturell tradierten Denkweisen so zu sehen, wie sie mit dem vierten Typus als *tentativer Zentrismus* angesprochen sind. Dabei scheint mir der von Holenstein betonte Sachverhalt am wichtigsten, dass „die menschliche Fähigkeit zum Perspektivenwechsel“ ebenso intra- wie interkulturell für Verständigung und Kommunikation entscheidend⁹ ist. Wenn wir dabei immer noch von einem „Zentrismus“, wenngleich eben von einem „tentativen“ und möglicherweise „transitorischen“ sprechen, so deshalb, weil der „Perspektivenwechsel“, wenn er für das Philosophieren von Bedeutung sein soll, nicht willkürlich oder einer bloßen Mode folgend, sondern nur aus argumentierbaren oder einsichtigen Gründen geschieht. Der oder die Einzelne, wer immer argumentiert und möglicherweise aufgrund von Argumenten oder Einsichten zu einem anderen Denken übergeht, bleibt das jeweils verantwortliche „Zentrum“.¹⁰ Und zweitens: Er oder sie macht sowohl das Beibehalten wie das Ändern von Urteilen von nichts anderem abhängig als von eigener Einsicht. Unter solchen Voraussetzungen zu philosophieren, erfordert Verfahrensweisen, die zwischen Menschen stattfinden, die einander als Gleiche anerkennen, und die als „Polyloge“ zu bezeichnen sind, sofern sie jederzeit von mehreren Perspektiven ausgehen können.

Für eine derartige Orientierung ist – auch – ein anderer Blick auf die Geschichte des philosophischen Denkens zu entwickeln (vgl. Kap. 3), aber dies ist nicht alles. Es reicht nicht aus, etwa „unser beschränktes Wissen über die afrikanische Geistesgeschichte“ bewusst zu machen, über „deren Verschiedenheit in den einzelnen kulturellen Regionen [...]“, über die interne Komplexität von Wissenskonzeptionen und über die im

⁹ Vgl. Holenstein 1998b: 257.

¹⁰ In diesem Sinn unterscheidet Mall (2002: 283) „zwei Formen des Absolutheitsanspruchs [...]. Der Absolutheitsanspruch nach außen beinhaltet einmal die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich und für die Seinen und zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen. Der Absolutheitsanspruch nach innen hingegen vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden.“

sozialen Leben wurzelnde praktische Relevanz verschiedener theoretischer Leitbegriffe sowie intellektueller Leitfiguren¹¹. All dies ist von Bedeutung. Zuletzt aber wird zu fragen sein nach dem Gehalt und der Überzeugungskraft dessen, was wir so in Erfahrung bringen.

Ethnophilosophie

Philosophie in postkolonialer Situation kann als Ethnophilosophie die Emanzipation von einer okzidentalen Hegemonie anstreben. Debatten über Existenz und Eigenart einer lateinamerikanischen¹² oder einer afrikanischen Philosophie¹³, die hier nicht dargestellt werden können, zeigen diese Tendenz deutlich. Sie zeigen auch noch etwas anderes: Es wird zu Recht betont, dass Philosophieren außerhalb eines konkreten Kontexts nicht möglich ist, und es wird zugleich manchmal behauptet, dass auch dessen Ergebnisse nur unter Hinsicht auf den jeweiligen Kontext verstanden, eingeschätzt und beurteilt werden können. Die Konsequenzen einer derartigen Position für Philosophie können fatal sein.

—Die erste Konsequenz ist, dass die Vervielfachung von Anwärtern auf den Titel „Philosophie“ theoretisch keine Begrenzung hat. Man kann sich dabei nicht nur die traditionellen Hochkulturen mit ihren jeweiligen Denktraditionen vorstellen, also die chinesische, indische, griechische Kultur usw. Man kann auch an viele andere denken. Die Reihe ist virtuell offen.

—Eine zweite Folgerung ergibt sich aus der Frage, welches Interesse die eine Tradition für eine andere unter ethnophilosophischer Rücksicht überhaupt darstellt. Wenn wir die Kontextualität im buchstäblichen Sinn nehmen, so können wir keine vom jeweiligen (kulturellen, historischen, sozialen, politischen) Kontext unabhängigen Argumentationen und folgerichtig auch kein objektiv-sachbezogenes Interesse erwarten.

—Die dritte Konsequenz liegt im Versuch der Konstruktion einer Art von kulturellen Monaden, von „reinen“ oder zumindest unverwechselbaren kulturellen Einheiten, deren Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit eher betont wird als ihre Bezüge und Beziehungen zu den Hervorbrin-

11 Kresse 2001: 20.

12 Zur Philosophie in Lateinamerika vgl.: De Toro und De Toro 1999, Estermann 1999, Fornet-Betancourt 1997 und 2002, Krumpel 1992 und 1999, Magallón 1991, Picotti 1995, Roig 1981, Salazar Bondy 1992, Sasso 1998, Schelkshorn 1997 und 1999, Schutte 1993, Zea 1989 und 1997.

13 Zur Philosophie in Afrika vgl.: Eze 1997, Gyekye 1995 und 1998, Hengelbrock und Hoffmann 1993, Hoffmann 1988, Hountondji 1993, Imbo 1998, Kimmerle 1991 und 1994, Löfke 2001, Masolo 1994, Nagl-Docekal und Wimmer 1992, Neugebauer 1989, Oruka 1990, Sumner und Wolde Yohannes 2002, Wiredu 1996.

gungen anderer Gesellschaften. Dies spielt auch in einigen Industriegesellschaften bis heute eine Rolle, etwa im Fall Japans, von dem (auch von Japanern) häufig dessen Unvergleichbarkeit mit jeder anderen Kulturtradition betont wird.

—Eine vierte Folgerung: Es wird unter ethnophilosophischen Voraussetzungen nicht möglich sein, zwischen Ideologie und Philosophie zu unterscheiden, alle Positionen werden gleich sein hinsichtlich der Tatsache, dass sie nichts weiter sind als letztlich strategische Äußerungen der Selbstdarstellung und der Fremdzuschreibung. Diese Konsequenz impliziert einen Skeptizismus, der ebenso in relativistische Beliebigkeit wie in Fanatismus münden kann.

Wir sagen also, dass Ethnophilosophie eine emanzipatorische Reaktion gegen die Hegemonie einer monokulturellen Position, nämlich gegen die okzidentale Tradition in ihrem Universalitätsanspruch darstellt. Dahinter steht ein berechtigtes Anliegen, denn es ist eine generelle Vorannahme, die der allgemeinen Praxis akademischer Philosophie zugrunde liegt und die gewöhnlich nicht weiter bedacht, somit auch nicht begründet wird, dass es nämlich keine ernsthafte Alternative zur okzidentalen Philosophie gebe. Es liegt in einer Wendung zur Ethnophilosophie jedoch mehr als nur eine Reaktion auf okzidentale Hegemonieansprüche vor. Im Grunde handelt es sich dabei um Verzicht auf argumentatives Denken überhaupt, wenn Ethnophilosophie so zu verstehen ist, dass deren Ideen, Begriffe, Theorien, Wertauffassungen oder was auch immer als gültig nur aufgrund einer (ethnisch) bestimmten Tradition und darum als verbindlich nur für Menschen behauptet werden, die sich in dieser bestimmten Tradition orientieren.

Das Werk, zu dessen Kritik der Ausdruck „Ethnophilosophie“ ursprünglich geprägt wurde, um damit einen Irrweg zu bezeichnen, war eine durchaus universalistisch intendierte Studie des Franziskanermissionars Tempels über die „Philosophie der Bantu“.¹⁴ Der Katholik und Aristoteliker Tempels wollte letztlich zeigen, dass alle menschlichen Gesellschaften in grundlegenden Dingen zu ähnlichen Begriffen und Anschauungen gelangten, dass also jene Denkformen, die er bei „den Bantu“ entdeckt zu haben behauptete, die Denkformen aller „primitiven“ Völker und eine Vorstufe des griechisch und okzidental entwickelten philosophischen Denkens seien. Welche Vorteile eine solche Entdeckung sowohl für

14 Tempels 1956; vgl. Hountondji (1993: 23): „Die Bantu-Philosophie dieses Missionars aus Belgien gilt in den Augen einiger bis heute als ein Klassiker der ‚afrikanischen Philosophie‘. Tatsächlich ist es ein ethnologisches Werk mit philosophischer Anmaßung, oder unter Verwendung dieses Neologismus einfacher gesagt, ein Werk der Ethnophilosophie.“

die christliche Mission in Afrika als auch für eine erfolgreiche Kolonialverwaltung haben würde, wurde nicht verschwiegen: „Die Bantu“ würden, wenn sie erst einmal darüber aufgeklärt würden, was sie eigentlich immer schon gedacht hatten, auf gleichsam natürliche Weise christlich werden und die Verwaltung würde sich auf eine intime Kenntnis der Grundelemente des Weltbildes, dessen Verwandtschaft mit dem eigenen bewusst geworden wäre, stützen können, statt einer fremden Kultur gegenüberzustehen.

Als das Buch von Tempels erstmals erschien, war der Eindruck bei Intellektuellen aus Afrika zunächst anscheinend überwiegend positiv: Ein Europäer sprach hier allen Ernstes davon, dass nicht in irgendeinem metaphorischen oder weiten Sinn, sondern im strengen Sinn einer entwickelten ontologischen Theorie echte Philosophie in afrikanischen Sprachen von afrikanischen Völkern entwickelt worden sei. Es sei dies eine Ontologie, deren Grundbegriff nicht derjenige einer Substanz, sondern einer Kraft sei, kategorial gestuft und logisch aufgebaut. Es sei eine umfassende Ontologie, die den Menschen ebenso wie die Naturdinge und abstrakte Sachverhalte einbegreife.¹⁵

Die später heftigen Diskussionen haben sich meist nicht an diesen Ergebnissen oder Behauptungen der Studien von Tempels entzündet, sondern daran, wie er zu diesen gelangt und mit welchen begrifflichen Voraussetzungen er sie behandelt hat. Tempels hatte nicht nach Texten gesucht, auch nicht nach mündlich überlieferten Mythen oder nach Sprüchen, die vielleicht den Fragmenten der frühen griechischen Philosophen vergleichbar¹⁶ gewesen wären. Sein Gegenstand waren Institutionen im weitesten Sinn: Eigentümlichkeiten der Sprache, der Rechtspflege, des Umgangs mit Raum und Zeit und Ähnliches – Sachverhalte, in denen abstrakte Ideen oder Anschauungen, wenn überhaupt, nur in impliziter Weise vorkommen, nicht bewusst zum Ausdruck gebracht werden. Und überdies Sachverhalte, die keine anderen benennbaren AutorInnen haben als die Gesellschaft, das Volk oder den „Stamm“. Kein „Thales“, „Pythagoras“ oder „Konfuzius“ war hier zu nennen, sondern „die Luba“ hatten ein anonymes, unausdrückliches Weltbild entwickelt.¹⁷ Dieses konnte somit auch nicht auf explizite Auseinandersetzungen zu-

15 Vgl. Tshiamalenga 1979.

16 Eine solche Zugangsweise dokumentieren sowohl Oruka 1988 und 1990 als auch Studien über den philosophischen Gehalt von Sprichwörtern, wie z. B. Wanjohi 1997.

17 Demgegenüber betont Kimmerte die Unumgänglichkeit des wirklichen Gesprächs. Vgl. Kimmerte (2002a: 12): „Entscheidend sind der gleiche Rang der Dialogpartner, die Offenheit des Ergebnisses und die nicht nur diskursiv-sprachlichen Mittel

rückgehen und es hatte einen entscheidenden Mangel: Es fehlten ihm jegliche Meta-Begriffe, es konnte nicht mit Mitteln einer eigenen Begriffssprache expliziert werden. Nicht nur ein „Thales“ oder „Konfuzius“ ging ihm ab, sondern auch Begrifflichkeiten vergleichbar der griechischen „hyle“ oder dem chinesischen „dao“ kamen hier nicht vor. Dem konnte nur mit Hilfe der abendländischen Begrifflichkeit abgeholfen werden, die aber dafür eben auch geeignet schien: Sie – und nur sie, an andere philosophische Traditionen denkt Tempels anscheinend nicht – hatte Begriffe entwickelt, um auch solche, bislang ganz fremd schcinende Denkweisen und Weltbilder sozusagen authentisch zu interpretieren und „den Bantu“, nach Tempels' Überzeugung jedoch allen „Primitiven“ zu zeigen, was sie eigentlich dachten und immer schon gedacht hatten.

Tempels hat sich bei seiner Entdeckung – oder vielleicht: Erfindung – einer „Bantu-Philosophie“ durchaus plausibel im Sinn einer beinahe trivialen Selbstverständlichkeit verhalten, wenn er der methodischen Regel gehorchte, dieses fremde Denken mit Hilfe okzidentaler Begrifflichkeiten zu beschreiben. Diese „Bantu-Philosophie“ erfasst er als eine „Ontologie“, wobei ein Begriff dafür nicht aus dem Denken der von ihm untersuchten Tradition, sondern aus der griechisch-okzidentalen Geschichte zu gewinnen ist. Das „philosophische“ Denken „der Bantu“ wäre somit richtig und vollständig zu erfassen nicht mit deren eigenen Begriffen, wohl aber mit Begriffen aus okzidentaler Tradition.

Nicht von einer afrikanischen „Philosophie“ sei aber bei Tempels in Wirklichkeit die Rede, konstatiert einer seiner nachdrücklichsten Kritiker, und wer in dessen Behauptungen so etwas wie eine Aufwertung oder gar Gleichstellung afrikanischer Denktraditionen mit griechischen vermute, gebe sich einer bedauerlichen Illusion hin. Hountondji nannte, was Tempels und dessen (afrikanische oder okzidentale) Nachfolger¹⁸ entdeckt oder vielleicht sogar nur erfunden haben, „Ethnophilosophie“, und er konnte darin nichts Attraktives sehen. Wer wie Tempels in Afrika nichts weiter zu finden behaupte als ein anonymes, implizites Weltbilddenken in vorgeblich ganz homogenen und aus sich heraus entwicklungsunfähigen „Stämmen“, der habe lediglich, wenn er das dann als „Philosophie“ oder „Ontologie“ benennt, einen schönen Namen für eine grundlegende Unmündigkeit verwendet, die nur von außen, vom Okzident her erkannt, benannt und geleitet werden könne.¹⁹

und Wege der Verständigung. [Es] wird hier die Erwartung betont, dass mein Dialogpartner mir etwas zu sagen hat, was ich mir (aufgrund meiner Teilhabe an einer allgemein menschlichen Vernunft) nicht auch selbst hätte sagen können.“

18 Wie z. B. der sprachwissenschaftlich sehr genau arbeitende Kagamé 1985.

19 Vgl. Hountondji 1993: 185 ff.

Nicht nur auf einen Ansatz wie denjenigen von Tempels ist die Kritik von Hountondji und einer Reihe anderer gerichtet, sie richtet sich ebenso gegen eine Idee, wie sie unter dem Namen der „négritude“ etwa von Senghor vertreten wurde.²⁰ Dieser hat in einer eindrucksvoll knappen Formel diese Idee zum Ausdruck gebracht, wenn er sagte: Vernunft ist griechisch, Emotion ist afrikanisch. Senghor hat das vielfach abgewandelt, von einer „francité“ ebenso gesprochen wie von „arabité“, aber der Kern blieb immer: Es gebe zwei komplementäre Anlagen des Menschen, Vernunft (raison, Rationalität) einerseits und Gefühl (Emotionalität) andererseits, und „der Neger“ verkörpere das Letztere.

Die „négritude-Bewegung“ hat eine große Zahl literarischer Texte, Gedichte und Bilder hervorgebracht und bis heute nicht ihre Faszination verloren. Aber es gab auch immer ernst zu nehmende Einwände gegen diese Art der Rollenzuschreibung an AfrikanerInnen innerhalb der Menschheit als Ganzes. Kritiker haben vor allem auf einen Punkt hingewiesen: „Négritude“ als Ausdruck von Ethnophilosophie schafft eine Art von illusorischem Bewusstsein in Hinsicht auf die eigene kulturelle Identität, von der man denkt, dass sie vollkommen anders sei, und ist damit Teil der Ideologie des Neokolonialismus.

Eine praktisch-theoretische Kritik haben Zugangsweisen wie diejenige von Tempels oder Senghor in dem Projekt von Oruka erfahren, die Existenz expliziter, bewusster philosophischer Reflexion und Argumentation in einer illiteraten, überwiegend agrarischen Gesellschaft Afrikas nachzuweisen.²¹ Seine beeindruckenden Interviews mit „philosophischen Weisen“ des Luo-Volks behandeln durchwegs Fragestellungen, die in der okzidentalen Denkgeschichte als „philosophische Fragen“ qualifiziert sind. Sein Unterscheidungskriterium zu „Volkswesen“ liegt im Nachweis der bewussten Argumentation. Hier sind es also vielleicht nicht die einzelnen Begriffe, wohl aber die Fragestellungen und die Argumentationsmethoden, die von einer Standardtradition hergenommen werden, nämlich der griechisch-okzidentalen. Gerade diese Bezugnahme auf eine einzige Standardtradition bleibt jedoch das entscheidende Problem.

20 Vgl. Senghor 1971.

21 Vgl. Oruka 1988 und 1990; Graneß und Kresse 1997.

2.2 „Entkolonialisierung philosophischer Begriffe“

Wiredu spricht von der Notwendigkeit einer „begrifflichen Entkolonialisierung“, die im Kontext von Philosophie in Afrika dadurch gegeben sei, dass selbst so zentrale Begriffe wie „Truth, Knowledge, Reality, Self, Person, Space, Time, Life, Matter, Subjectivity“ und zahlreiche andere für ihn, dessen Primärsprache das westafrikanische Akan ist, oft und in systematisch wichtigen Zusammenhängen Konnotationen haben, welche bestimmte Thesen der europäischen philosophischen Tradition nicht formulierbar oder zumindest höchst unplausibel erscheinen lassen. Sein Vorschlag für die zentralen Termini der Philosophie lautet nun:

“Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language.”²²

Wiredus Vorschlag ist ernst zu nehmen, doch führt er weit. Konsequenterweise dürfte das Verfahren nicht auf solche Sprachen begrenzt werden, deren Sprecher einem Kolonisierungsprozess unterworfen waren, sondern müsste bei *jeder* Sprache durchgeführt werden – und bestünde dann wohl in einer „Enthistorisierung“ der philosophischen Terminologie. Zudem bliebe weiterhin das Problem, die so gewonnenen Einsichten wieder zu übersetzen, es sei denn, man zöge sich eben auf so etwas wie eine „ethnische“ Philosophie zurück und ließe die jeweils anderen außerhalb des Diskurses. Sehen wir uns jedoch noch ein Beispiel an, das Wiredus Vorschlag deutlich macht.

Er beruft sich auf Kagamé, dessen Studie²³ gezeigt hatte, dass in Bantu-Sprachen – so auch in Akan – eine Formel wie diejenige Descartes' („Ich denke, also bin ich.“) aus dem Grund nicht formulierbar ist, weil das Verb „sein“ stets von einem Attribut oder einer Ortsangabe gefolgt sei. Würde jemand sagen „ich bin“, so wäre unweigerlich eine Frage die Folge wie „was bist du?“ oder „wo bist du?“

Wenn man nun damit die cartesische Formulierung vergleicht, so zeigt sich schnell, dass das Akan eine wesentliche Intention dieser Formel unerwartbar macht. Descartes meinte alles Bezweifelbare – auch räumliche Existenzen bezweifeln und dabei doch Gewissheit hinsichtlich seiner eigenen Existenz haben zu können. Das Ich des „cogito“ existiert, nach seiner Überzeugung jedenfalls, auch als nichträumliche, immaterielle Entität, und seine Sprache lässt dies auch ausdrücken. In Akan oder einer anderen Bantu-Sprache wäre dieses Argument jedoch nicht ausdrückbar.

22 Wiredu 1997: 12.

23 Kagamé 1985.

Damit ist allerdings noch nichts weiter festgestellt als eine Verschiedenheit des Akan zum Lateinischen oder auch zu anderen Sprachen. Derartige Verschiedenheiten sind aber nicht nebensächlich für die Möglichkeit des Philosophierens – und wer daraus nicht den Schluss ziehen will, philosophisches Denken sei nur in bestimmten oder sogar nur in einer Sprache möglich, wird in der Differenz des Akan vom Lateinischen nicht von vornherein eine Defizienz sehen dürfen.

Für jemanden, dessen Muttersprache Akan ist, wäre es natürlich möglich, von der Gültigkeit des cartesischen Arguments überzeugt zu werden – und dies, meint Wiredu, wäre keineswegs ein Aufgeben des Programms einer „conceptual decolonization“, das ja nicht darauf abzielt, fremdes Gedankengut als solches abzuweisen. Allerdings gesteht er, dass Descartes' Argument ihn selbst nicht überzeugt. Das Entscheidende hier ist, dass eine sprachlich bedingte starke Unplausibilität bewusst wird, für oder gegen die dann argumentiert werden muss. Wie auch immer das Ergebnis einer solchen Argumentation aussieht, eines will Wiredu festhalten: Die Implikationen des Seinsbegriffs in Akan zwingen jemanden, der in dieser Sprache denkt, eine Reihe von zentralen Lehren der okzidentalen Metaphysik und Theologie einer strengen Prüfung zu unterziehen.²⁴ Wenn durch die Aktivierung der unterschiedlichen Sprachen ein Fehlschluss bewusst wird, der aufgrund einer bestimmten sprachlichen Disposition nahe liegt, so kann dies nur ein Gewinn für die Philosophie sein.

Ich sehe nur *eine* Möglichkeit, Wiredu in diesem Punkt zu widersprechen – eine allerdings höchst zweifelhafte Möglichkeit: indem man nämlich behaupten würde, das Akan (und möglicherweise auch andere Sprachen) sei eben strukturell ungeeignet für philosophisches Denken. Die These wäre dann etwa: Es gibt einige Sprachen (vielleicht auch nur eine einzige), die geeignet sind, philosophische Begriffe und Thesen angemessen auszudrücken. Andere Sprachen seien dies nicht oder doch so lange nicht, bis sie entsprechend angepasst wären. Diese These setzt jedoch schlicht zu viel voraus: Sie könnte nur begründet werden von jemandem, der/die selbst in allen Sprachen gleichermaßen kompetent und philosophierend erfahren wäre (was natürlich eine unsinnige Vorstellung ist), oder wenn zumindest gewährleistet wäre, dass eine durchgehende und stets gegenseitige Kritik aller (und nicht nur einiger europäischer) Sprachen in Bezug auf die darin nahe liegenden philosophisch einschlägigen

24 Wiredu (1997: 17): "[...] the implications of the Akan conception of existence for many notable doctrines of Western metaphysics and theology require the most rigorous examination."

Plausibilitäten bereits geleistet ist. Dann allerdings wäre Wiredu's Programm der „conceptual decolonization“ bereits durchgeführt.

Was können PhilosophInnen von einer Entkolonialisierung philosophischer Begriffe erwarten, wie sie Wiredu vorschlägt? Er selbst erhofft sich, dass damit schlicht diese oder jene Begriffe in den Blick kommen (und nicht mehr entsprechende „Yoruba-“ oder „Luo-“ etc. Begriffe). Und weiter, dass daraus ein Gewinn für das menschliche Denken überall auf der Welt entsteht.²⁵

Es ist die Hoffnung eines Universalisten in der Philosophie, die hier zum Ausdruck kommt, nicht eines Ethnophilosophen. Aber es ist zugleich eine Kritik am voreiligen Universalismus. Entscheidend für die Debatte innerhalb der akademischen Philosophie dürfte auf Dauer aber doch die Frage sein, ob in interkulturell orientierten Diskursen, wie Wiredu's Programm einen entwirft, ein „enlargement of conceptual options“ oder nicht doch nur eine exotistische Abschweifung geschieht. Mit anderen Worten gefragt: Haben wir diese Argumente gegen Descartes, gegen die Sinnhaftigkeit metaphysischer Aussagen über die Existenz des Universums etc. nicht schon in Europa selbst gehört und gelesen? Brauchen wir tatsächlich die Kritik, die der Akan-Denker aus seinem sprachlich-kulturellen Hintergrund schöpft?

Ich habe Wiredu's Vorschlag hier als Beispiel für eine Analyse des Dilemmas der Kulturbedingtheit im Philosophieren und für einen Lösungsvorschlag angeführt. Die Frage stellt sich allgemeiner: Brauchen okzidentale PhilosophInnen, etwa wenn sie sich Gedanken über ein globales Ethos oder über die Begründbarkeit von Menschenrechten machen, von der Sache her eine gegenseitig kritische Auseinandersetzung mit afrikanischem, chinesischem, indischem, lateinamerikanischem Denken wirklich? Es ist nicht undenkbar, dass alle Einwände und Überlegungen, die da kommen mögen, in der eigenen Tradition schon einmal gemacht, alle Differenzierungen schon einmal vorgeschlagen worden sind.

Es ist nicht unmöglich. Aber der Blick in die eigene Denkgeschichte wird uns nicht lehren, ob es wirklich so ist. Wenn es *nicht* so ist, so entgeht uns als Philosophierenden etwas – der Sache nach. Wenn uns je-

25 Wiredu (1997: 21): "My own hope is that if this program is well enough and soon enough implemented, it will no longer be necessary to talk of the Akan or Yoruba or Luo concept of this or that, but simply of the concept of whatever is in question with a view to advancing philosophical suggestions that can be immediately evaluated on *independent* grounds."

Nor, is the process of decolonization without interest to non-African thinkers, for any enlargement of conceptual options is an instrumentality for the enlargement of the human mind everywhere."

doch nichts inhaltlich wirklich anderes begegnet, so hätte durch ernsthafte Auseinandersetzung unsere Tradition einen wichtigen Test bestanden. In jedem der beiden Fälle ist ein Gewinn, kein Verlust durch eine wirkliche Auseinandersetzung mit fremdkulturellen Denktraditionen zu erwarten.

2.3 Polylog als Idee

In interkulturell orientierter Philosophie sind Verfahrensweisen zu entwickeln, die sowohl einen voreiligen Universalismus wie einen relativistischen Partikularismus vermeidbar machen. Dafür ist es eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung, die anderen Stimmen hörbar zu machen, wie gelegentlich formuliert wird – es muss nicht nur gefragt werden, was diese sagen und warum sie es sagen, sondern immer auch, mit welcher Berechtigung und aus welchen Überzeugungsgründen. Die „Was“-Frage betrifft die Hermeneutik: Es soll verstanden werden, was gemeint ist (vgl. Kap. 4). Die „Warum“-Frage betrifft die immanente Logik, das Feld der Kategorien und Verweise, den Kontext, innerhalb dessen bestimmte Ideen plausibel erscheinen. Erst die Frage nach den Überzeugungsgründen geht in den Kern der Sache, denn erst darin steht zur Frage, ob und wie mein Denken sich aufgrund einer mir zuvor fremden Einsicht ändern soll.

In einem zweiten Sinn betrifft die Frage nach transkultureller Gültigkeit das logische Begründungsverhältnis zwischen Sätzen. Eine Auseinandersetzung mit dieser Problematik ist innerhalb der interkulturellen Philosophie bislang nur in Ansätzen, insbesondere im Zusammenhang mit unterschiedlichen Begründungen von logischen Gesetzen in Angriff genommen worden.²⁶

Soll das Programm des Philosophierens trotz oder mit Hilfe kultureller Differenzen durchführbar sein, so muss es einen dritten Weg neben einem zentristischen Universalismus (welcher Tradition immer) und dem Separatismus oder Relativismus von Ethnophilosophie geben. Ich meine, es gibt ihn tatsächlich: Er besteht in einem nicht mehr bloß komparativen und auch nicht nur dia-logischen, sondern in poly-logischen Verfahren der Philosophie. Thematische Fragen der Philosophie – Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach

²⁶ Vgl. Paul 1994 und 1998.

der Begründbarkeit von Werten und Normen – sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung ein *Polylog*²⁷ möglichst vieler Traditionen vorangeht. Dies wieder setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nichtzentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit. Zunächst und vor allem ist es jedoch eine Frage der Praxis, wofür eine *Minimalregel* in zweifacher Weise formuliert werden kann. In negativer Formulierung lautet die Regel: *Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.* Positiv formuliert lautet sie: *Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.* Bereits die Einhaltung dieser Minimalregeln würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen.

Wir haben uns nun zu fragen, welche *Form* ein Polylog hätte, innerhalb welcher Grenzen er möglich ist und zu welchen Ergebnissen er führen soll. Verdeutlichen wir uns die Frage, so haben wir verschiedene Stufen der Einwirkung einer oder mehrerer Traditionen auf eine oder mehrere andere Traditionen²⁸ zu unterscheiden. Nehmen wir zum Zweck der Illustration an, es gebe in einer Sachfrage die relevanten Traditionen A, B, C und D²⁹, zwischen denen es einseitige (→) bzw. gegenseitige (↔) Prozesse der Beeinflussung³⁰ gibt. Wir können unter dieser Annahme schematisch folgende denkmögliche Modelle unterscheiden:

- ²⁷ Es wird in der einschlägigen Literatur zumeist von einem „Dialog der Kulturen“ gesprochen, was vom griechischen Wort her wenig einleuchtend ist, da das „dia-“ darin auf ein Verhältnis zwischen Zweien verweist. Zwar hat das griechische Wort „polylogia“ die Bedeutung von „Geschwätzigkeit“ und nicht diejenige eines „Gesprächs zwischen vielen über einen Gegenstand“, doch möchte ich vorschlagen, den Ausdruck in dieser zweiten Bedeutung zu verwenden, zumal er als Fremdwort in der ursprünglichen Bedeutung ungebräuchlich ist. Der in der Literaturwissenschaft eingeführte Begriff des „Polylogs“ hat eine etwas andere Konnotation.
- ²⁸ Denkbar ist auch der Fall, dass keinerlei Einwirkung einer Tradition auf eine andere stattfindet oder zugelassen wird. Vgl. dazu das in Kapitel 2.1 als „multipler“ oder „separativer Zentrismus“ beschriebene Verhältnis.
- ²⁹ Es ist natürlich keineswegs trivial oder unumstritten, in irgendeiner Frage der Philosophie eine solche Reihe von „relevanten Traditionen“ zu formulieren. Wir müssen an nichts weiter denken als an kulturell unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Grundrechte von Menschen, um das zu sehen.
- ³⁰ Solche „Prozesse der Beeinflussung“ können nach epistemischen und volitiven Kriterien unterschieden werden in Prozesse des „Überzeugens“, des „Überredens“ und des „Verführens“. Es wird in den folgenden Überlegungen angenommen.

Einseitig zentraler Einfluss: Monolog

$A \rightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$

In diesem Fall gibt es keine Dialoge und natürlich auch keinen Polylog zwischen A, B, C und D. Jede andere Tradition ist für A als „barbarisch“³¹ einzustufen, d. h. sie muss verändert, letztlich beseitigt und überwunden werden. Ziel ist die Ausweitung der Tradition A und das Verschwinden von B, C und D. Im kulturtheoretischen Diskurs kann dies mit Ausdrücken wie „Zivilisierung“, „Verwestlichung“, „Kulturimperialismus“ oder auch „Eurozentrismus“ bezeichnet werden. B, C und D ignorieren einander. Die Reaktionen von B, C und D auf den Einfluss durch A können durchaus unterschiedlich sein – sie können von heftiger Ablehnung bis zum bedenkenlosen Imitieren reichen. Gemeinsam ist ihnen in diesem gedachten Fall, dass sie ihrerseits weder aufeinander, noch auf das dominante A irgendeinen Einfluss ausüben. Dies ist ein theoretisch denkbarer Grenzfall, das Modell des reinen Monologs beschreibt jedoch keine realen Verhältnisse, da in jedem Fall menschlicher Einflussnahme auch Interaktionen stattfinden und somit im aktiven Verändern des Fremden auch das Eigene sich verändert. Beispielsweise ist die globale Ausbreitung europäischer Zivilisation in der Neuzeit zwar immer wieder nach der Idee des bloß einseitigen Einflusses begründet worden, was aber doch nicht verhinderte, dass Übernahmen verschiedenster Art in beiden Richtungen stattfanden.

Einseitiger und transitiver Einfluss

$A \rightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$ und $B \rightarrow C$

Auch in diesem Fall sind theoretisch noch keine Dialoge notwendig, wengleich es möglich ist, dass durch den doppelten Einfluss auf C (von A und von B) komparatistische Ansätze zwischen A und B vorkommen. Für A bleiben auch in diesem Fall alle anderen weiterhin „Barbaren“; B ignoriert D (ebenso ignoriert C D), es hat A zum Vorbild und verhält sich zu C wie zu „Barbaren“.

dass interkulturell orientiertes Philosophieren intendiert, in möglichst vielen Bereichen Prozesse des „Überzeugens“ zwischen divergierenden Traditionen zu entwickeln. Vgl. dazu Wimmer 1993: 256ff. sowie Abschnitt 5.2.

31 Die Ausdrücke „Barbaren“, „Exoten“ und „Heiden“ wurden zur Kennzeichnung bestimmter interpretatorischer Verhaltensweisen gegenüber fremdkulturellen Denk- und Lebensformen eingeführt in Wimmer 1990a.

Gegenseitiger teilweiser Einfluss: die Stufe der Dialoge oder der selektiven Akkulturation

Dies umfasst die logisch denkbaren Stufen von:

$A \leftrightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$

über:

$A \leftrightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$ und $B \rightarrow C$

bis zu:

$A \leftrightarrow B$ und $A \leftrightarrow C$ und $A \leftrightarrow D$ und $B \leftrightarrow C$ und $B \leftrightarrow D$ und $C \rightarrow D$.

Zwischen diesen Beispielfällen liegen jeweils mehrere logisch mögliche Stufen, deren Auflistung hier unterbleibt, die jedoch leicht nachvollziehbar sind. Alle hier vorstellbaren Modelle können wir als Prozesse einer selektiven Akkulturation sehen: Für A sind einige andere Traditionen auf dieser Stufe nicht mehr „barbarisch“, sondern „exotisch“, und dasselbe gilt in zunehmender Weise für B, C und D, jedoch nicht vollständig. Als entscheidendes Merkmal des „exotischen“ Verhältnisses ist die Möglichkeit gegenseitiger Schätzung und Beeinflussung zu sehen. In dem in der letzten Zeile angesprochenen Modell ist ein Polylog zwischen allen mit teilweiser Exklusion von D angesprochen. Komparative Philosophie ist in den denkbaren Stufen dieses Modells zunehmend etabliert.

Monologe und Dialoge in der Entwicklungspolitik: Ein Beispiel

Wir können uns die in den bisherigen abstrakten Formeln gedachten Verhältnisse vielleicht verdeutlichen, wenn wir an das Beispiel von „Entwicklungspolitik“ beziehungsweise „Entwicklungszusammenarbeit“ denken.

Im Monologmodell könnte noch in keiner Weise von einer „Zusammenarbeit“ gesprochen werden, die leitende Vorstellung wäre eher, dass eine „entwickelte“ Region gegenüber „unterentwickelten“ Regionen nicht nur einen absoluten Wissensvorsprung (Menschen der „entwickelten“ Region wissen, was für sie selbst und für alle anderen erstrebenswerte Zustände sind, und kennen auch die Mittel, diese zu erreichen; Menschen der „unterentwickelten“ Region/en wissen dies weder für sich noch für andere), sondern auch ein Handlungsmonopol (nur Menschen der „entwickelten“ Region sollen Veränderungen bewirken) hat.

Ebenso wenig könnte im Modell „Einseitiger und transitiver Einfluss“ von einer „Zusammenarbeit“ gesprochen werden, vielmehr könnte man darin eine Einflussnahme mit teilweiser Subsidiarität oder Delegation von Aktivitäten sehen. Nach wie vor hätte die „entwickelte“ Region einen

absoluten Wissensvorsprung, jedoch würde sie es für ratsam oder für nötig halten, bestimmte Aktivitäten nicht zur Gänze selbst durchzuführen, sondern lediglich in ihrem Gehalt zu bestimmen.

Im dritten Modell findet zunehmend überall dort „Zusammenarbeit“ statt, wo gegenseitige Prozesse der Beeinflussung gegeben sind. Wo dies als Zielvorstellung angesehen wurde, wurde der Ausdruck „Entwicklungspolitik“ durch „Entwicklungszusammenarbeit“ ersetzt. Hier allerdings ist auch deutlich zu machen, worin dieses Konzept – auch in seiner bestmöglichen Verwirklichung – sich von jenen Verfahren unterscheidet, die philosophische Polyloge genannt werden können. In der Praxis wird „Entwicklungszusammenarbeit“ nicht von beiden (oder allen) Partnern her auf denselben Gebieten und mit Einwirkung auf alle Partner betrieben, sondern es gibt jeweils einen Partner (z. B. ein Ministerium in einem Industrieland), der mit unterschiedlichen Institutionen in einigen ausgewählten Ländern mit der Zielsetzung von deren „Entwicklung“ zusammenarbeitet. Es wird nicht angenommen, dass diese Zusammenarbeit auch für die „Entwicklung“ des Industrielandes notwendig oder dienlich ist, und es ist ferner nicht notwendigerweise der Fall, dass die anderen Partner untereinander zu diesem Ziel „zusammenarbeiten“. Dass es jedoch Entwicklungsziele gibt, die von den einen bereits in einem höheren Grad erreicht sind als von den anderen und über deren Gehalt keine grundsätzlichen Zweifel bestehen, ist die hier wesentliche Voraussetzung, von der zu sagen ist, dass sie in *philosophischen* Verfahren der Urteilsbildung und Handlungsorientierung nicht gemacht werden darf.

Gegenseitig vollständiger Einfluss: das Modell des Polylogs

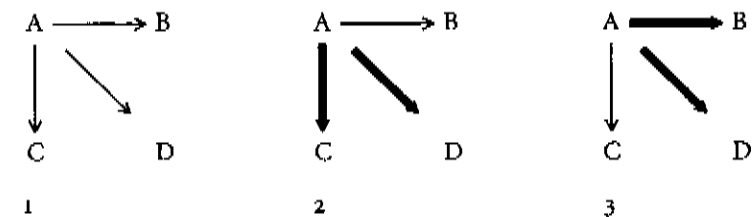
$A \longleftrightarrow B$ und $A \longleftrightarrow C$ und $A \longleftrightarrow D$ und $B \longleftrightarrow C$ und $B \longleftrightarrow D$ und $C \longleftrightarrow D$

Für jede Tradition ist jede andere „exotisch“: Darin liegt die konsequente Form des Polylogs und einer interkulturellen Philosophie. In der menschlichen Wirklichkeit existiert diese Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe lediglich als programmatische oder regulative Idee; dasselbe trifft allerdings ebenso für die erstgenannte Vorstellung eines einseitig zentralen Einflusses zu. Wenn also die Wirklichkeit sich stets als eine der zwischen Monolog und Polylog liegenden Stufen beschreiben lässt, so ist doch zu fragen, nach welchem dieser beiden Extreme hin eine Orientierung geschehen soll. Es ist nach der Argumentierbarkeit des Modells eines monologischen Einflusses bzw. desjenigen eines Polylogs zu fragen. In theoretischer Hinsicht scheint mir diese Frage unschwer

zu beantworten: Solange die Möglichkeit relevanter, jedoch divergierender Traditionen hinsichtlich philosophischer Sachfragen besteht, ist das erste Modell einer bloß einseitigen Beeinflussung nicht zu rechtfertigen.

In praktischer Hinsicht scheint jedoch die Vorstellung von einem Polylog, in dem jederzeit grundlegende Begriffe zur Disposition stehen können, zu Aporien in dem Sinn zu führen, als eben auch über die kategorialen Begriffe, mit deren Hilfe überhaupt etwas ausgesagt wird, polylogische Gespräche stattfinden werden. Doch bedeutet dies nicht, dass eine Orientierung an dieser Vorstellung als einer regulativen Idee nicht doch der Wirklichkeit des Philosophierens, in der Divergenzen nicht nebensächlicher Art eben bestehen, besser entspricht als das erstgenannte Modell. Die Beschreibung möglicher Situationen zwischen A, B, C und D muss allerdings, wenn sie realistisch sein soll, noch eine Reihe von Differenzierungen aufweisen, sofern das jeweilige Interesse am anderen nie vollkommen gleichmäßig sein wird. Darauf können zwei Diagramme (mit jeweiligen Varianten) hinweisen, die sich zwar lediglich auf die extremen, regulativen Modelle Monolog und Polylog beziehen, deren Aussage jedoch in jedem Fall von Bedeutung ist.

Diagramm 1: Monologe

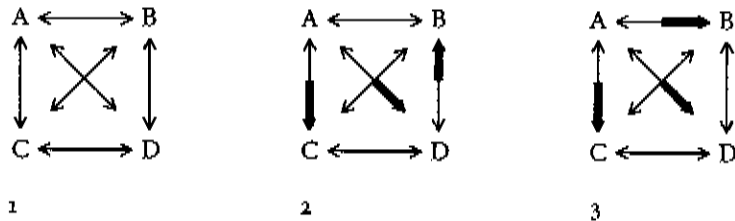


Schon bei dieser Vorstellung eines einseitigen, zentralen Einflusses (1) werden wir stets an verschiedene Grade der Intensität von Einflussnahmen denken müssen, aufgrund deren die einzelnen Prozesse des „Überzeugens, Überredens oder Verführens“ unterschiedlich ablaufen. Zwei Varianten des Diagramms (2 und 3) können dies verdeutlichen, wobei die unterschiedliche Intensität von Einflüssen angedeutet werden soll.

Bereits diese Varianten machen sichtbar, dass das Interesse am anderen sehr unterschiedlich intensiv sein kann. In der linken Variante (2) hat A ein gleichmäßig starkes Interesse daran, C und D zu beeinflussen, ein deutlich schwächeres Interesse aber, Einfluss auf B auszuüben. Im rechten Beispiel (3) gibt es das schwächere Interesse C gegenüber. Wir könnten bereits hier noch viele Varianten zeichnen, es könnte z. B. auch

vollkommenes Desinteresse gegenüber der einen oder anderen (logisch gesehen: gegenüber allen bis auf eine) Position bestehen, wobei immer noch von einem „Monolog“ gesprochen werden könnte. Unterschiede dieser Art zeigen sich noch stärker im folgenden Diagramm.

Diagramm 2: Polyloge



Hier (1) ist eine große Anzahl von Varianten je nach der Intensität des gegenseitigen Interesses vorstellbar, wie dies bereits bei den Varianten zum Monolog-Modell vorhin angedeutet wurde. Es seien willkürlich wieder nur zwei (2 und 3) Möglichkeiten dargestellt.

Die Schwierigkeit oder sogar praktische Unmöglichkeit polylogischer Prozesse, die theoretisch allseitig und in gegenseitiger Anerkennung gedacht sind, kommt bei diesen Skizzen sinnenfällig zum Ausdruck. Wir müssen uns aber vergegenwärtigen, dass dies eine allgemeine Schwierigkeit ist, die alle Ansätze betrifft, welche einen „Dialog der Kulturen“ befördern wollen, und somit auch das Modell des Polylogs. Gürses hat wesentliche Fragen formuliert, die hier zu bedenken sind. Er nennt zuerst das „Problem der Technisierung“:

„Mit der Ausarbeitung eines grundsätzlich überall einsetzbaren Dialog-Modells ist noch nicht gesagt, worüber der Dialog stattzufinden hat. Der Anspruch universeller Anwendbarkeit bildet die Achillesferse aller Kommunikationsmodelle; damit wird der Inhalt der Kommunikation zugunsten der formalen Technisierung ausgeblendet.“³²

Tatsächlich wird Philosophie in interkultureller Orientierung ihre entscheidende Prüfung darin haben, ob es ihr gelingt, in Sachfragen neue Wege zu gehen und wirkliche Offenheit gegenüber dem je anderen zu befördern. Dabei besteht jedoch immer auch das „Problem des Subjekts“:

„Der Dialog-Vorschlag lanciert das Gespräch (nicht selten ‚Diskurs‘ genannt), sagt uns aber nicht, wer diesen ‚Diskurs‘ führen, wer an diesem Gespräch teilnehmen soll. Wer sind die Subjekte des Dialogs? Etwa

³² Gürses 2003: 206.

Kulturen? Da diese Entität aber sichtlich zu abstrakt ist: PolitikerInnen, Intellektuelle, TheologInnen oder ManagerInnen?“³³

Nicht Kulturen treten in ein Gespräch miteinander, wohl aber Menschen, die in unterschiedlicher Weise kulturell geprägt sind. Interkulturelle Philosophie wird die Aufgabe haben, dieses Gespräch qualitativ auszuweiten und sich nicht nur auf etablierte Mehrheiten und deren RepräsentantInnen zu stützen. Die anderen wahrzunehmen bedeutet auch, sich auf die Suche nach ihnen zu begeben.

³³ Gürses 2003: 206.