

# Anlass, Begriff und Aufgabe interkultureller Philosophie

FRANZ MARTIN WIMMER, WIEN

## 1. Es gibt mehrfache, kulturell differente Ursprünge und Traditionen von Philosophie

*Es gibt Philosophie in nicht-europäischen Traditionen, wie es Philosophie in der europäischen Tradition gibt, im strengen Sinn des Wortes "Philosophie" – als explizite Reflexion ontologischer oder epistemologischer oder ethischer Probleme.*

Diese erste Annahme ist zwar notwendig, wenn von 'außereuropäischer Philosophie' überhaupt gesprochen wird, sie gibt aber keinen Hinweis darauf, wie viele und welche Traditionen hier in Frage kommen. Es dürfte sehr schwer fallen, darauf eine einfache und überzeugende Antwort zu geben. Bereits die formulierte Bedingung, es handle sich um "explizite Reflexion ontologischer oder epistemologischer oder ethischer Probleme" steht unter dem Verdacht, im Ausgang von einem bestimmten, nämlich einem okzidental Philosophiebegriff allzu viel von vornherein auszuschließen und damit Dialoge – oder Polyloge – eher zu behindern als zu fördern. Und doch kommt niemand darum herum, irgendeinen derartigen Vorbegriff zu formulieren, wann immer eine bestimmte Denktradition als "philosophische" dargestellt werden soll.

Ich erwähne nur nebenbei, dass es heute immer noch nicht selbstverständlich ist, unter 'Philosophie' im strengen Wortsinn Denktraditionen zu subsumieren, die *nicht* in griechisch-okzidentaler Geschichte entwickelt worden sind. Es gibt aber, auch wenn diese Grenze überschritten wird, durchaus keine Einigkeit darüber, *welche* 'außereuropäischen' Traditionen einzubeziehen sind und wie dies zu geschehen habe. "Es ist noch nicht lange her", schreibt Lorenz in der Einleitung zu seinem Buch über indische Denker, "da war das Interesse an außereuropäischen Denktraditionen im wesentlichen eine Sache von Spezialisten, und auch bei ihnen war der Zweifel verbreitet, ob es in Kulturen, die nicht von der griechischen Antike abhängen, von Religion unterschiedene Philosophie überhaupt geben könne." (Lorenz 1998, 15)

Die "Spezialisten", von denen Lorenz hier spricht, können unterschiedliche akademische Disziplinen verkörpern: es kann sich um komparative

PhilosophInnen handeln, die eine gewisse Randstellung innerhalb ihrer Disziplin einnehmen, es kann sich aber auch um PhilologInnen oder allgemeiner ExpertInnen einer Fremdkulturwissenschaft (wie der Sinologie, der Indologie, der Islamistik, Afrikanistik etc.) handeln. Dass PhilosophInnen aus philosophischem Interesse sich damit befassen, ist nicht selbstverständlich, eine entsprechende Ausbildung gehört im allgemeinen nicht zu ihrem Bildungskanon.

Mit einem gewissen Maß an Akzeptanz und Plausibilität können heute aber doch Ansätze rechnen, die neben der griechisch-okzidentalen auch noch chinesische und indische Denktraditionen als "Philosophie" ansehen. Das war noch viel weniger so, als Hülsmann und Mall 1989 "drei Geburtsorte der Philosophie" beschrieben (vgl. Mall/Hülsmann 1989), doch findet sich dies auch in anderen philosophiegeschichtlichen Darstellungen, wengleich sich solche Darstellungen zumeist, was die Abschnitte über China und Indien betrifft, doch nur auf das Altertum beziehen und somit dafür scheinbar einen eher antiquarischen Wert beanspruchen. Die gewöhnliche 'postkoloniale' Lösung der Frage besteht nach wie vor in der Rekonstruktion der *einen Geschichte* der Philosophie, der dann die *separaten Geschichten* (im Plural!) zur Seite gestellt werden.

Es ist denkbar, dass Philosophie in jeder menschlichen Gesellschaft ab einer gewissen Entwicklungsstufe entwickelt wird. In Richtung dieser These gehen Arbeiten, in denen als 'Ethnophilosophie' das Denken einer Vielzahl von Gesellschaften untersucht wird, deren oft orale Traditionen man zu rekonstruieren versucht. Wir brauchen im Zusammenhang mit unserer Fragestellung nicht auf solche Versuche einzugehen, denn es ist ausreichend, wenn gezeigt werden kann, dass für Philosophie etwas aus der Befassung mit außereuropäischen Traditionen überhaupt zu gewinnen ist.

Wichtig scheint mir die Frage nach Einzigkeit, Vielheit oder Allheit bezüglich möglicher Ursprünge der Philosophie in zweierlei Hinsicht. Erstens deshalb, weil das weltanschaulich-philosophische Denken mehrerer, nicht aller klassischen Traditionen, z.B. chinesische, indische, arabisch-islamische und griechische in heutigen Gesellschaften stark weiter wirkt. Das rechtfertigt nicht nur, es verlangt eine interkulturell orientierte Ausrichtung auch der Philosophie, wie Holenstein zu Recht feststellt: "Ein Plädoyer für die Vermeidung von behebbaren Missverständnissen und für die Besinnung auf zivile Umgangsformen in der Auseinandersetzung mit uns fremden Kulturen bedarf keiner moralischen Motivation. Schieres Eigeninteresse genügt." (Holenstein 1999, 30) In dieselbe Richtung geht Collins' Bemerkung, dass gebildete Menschen, wenn erst einmal durch wirt-

schaftliche Beziehungen und Migrationen eine gemeinsame Weltkultur entstanden sein wird, ein Unbehagen darüber empfinden werden, wie wenig sie über die intellektuelle Geschichte anderer als ihrer eigenen Kultur wissen. (vgl. Collins 2000, xviii) Das klingt nun tatsächlich anders als Coplestons Motiv für das Studium der Philosophiegeschichte um die Mitte des 20. Jahrhunderts, ein gebildeter Engländer müsse doch, wie er etwas über Cromwell und Nelson, Dante, Shakespeare und Goethe wissen sollte, immerhin auch über Platon und Aristoteles, Descartes, Kant und Hegel Bescheid wissen. (vgl. Copleston 1985, 1) Solche Denker werden nicht übergangen werden, aber es wird doch eine Reihe anderer in der okzidentalen Geschichte geben, an deren Stelle man sich etwa mit Nagarjuna und Shankara, mit Konfuzius und Zhuang Zi, mit Ibn Ruschd und Ibn Khaldun befassen wird, um nur einige Namen aus älterer Zeit zu nennen.

Einen zweiten Anlass zur Beschäftigung mit außereuropäischen Denktraditionen sehe ich in dem Umstand, dass darin andere Modelle schöpferischer Aneignung oder auch der kritischen Absetzung von Fremdem sichtbar werden können als diejenigen, die wir aus dem christlich-hellenistischen Hintergrund kennen. Dies kann dazu beitragen, allzu monolithische Auffassungen vom Eigenen wie vom Fremden, etwa in der Frage des Verhältnisses von Tradition und Modernität zu vermeiden.

## **2. Kulturell differente Philosophien sind gegenseitig interpretierbar**

*Eine kulturell geprägte philosophische Tradition kann mit den begrifflichen Mitteln einer anderen erfasst und interpretiert werden.*

Ausgesprochen spekulativ klingt die zweite Annahme, wenn damit behauptet würde, dass *jede* kulturell geprägte Philosophie mit den begrifflichen Mitteln *jeder anderen* interpretierbar ist. Sie wäre, da es sich im Unterschied zur erstgenannten um eine Allaussage handeln würde, nicht im strengen Sinn verifizierbar. Es ist jedoch eine heuristisch fruchtbare Frage, zu untersuchen, wie und mit welchen Ausdrucksmitteln derartige Übernahmen geschehen.

Zunächst ist die Möglichkeit der Gegenseitigkeit zu suchen. Dies ist mit einem Interesse an außereuropäischer Philosophie nicht zwangsläufig gegeben, was zum Beispiel eine meiner *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* deutlich macht. Bei diesem Versuch, den gewöhnlich eurozentrischen Blick auf die Gegenwartsphilosophie kritisch zu bedenken, formulierte ich als zweite Frage "an Kolleg/inn/en in Regionen außerhalb von Europa und Nordamerika":

"Welche Möglichkeiten sehen Sie, die Probleme des 'Übersetzens' von philosophischen Grundbegriffen aus dem Kontext außereuropäischer Kulturen in den Kontext der gegenwärtigen, vor allem europäisch-angloamerikanischen Philosophie zu bewältigen?" (Wimmer 1988, 11)

Es kam mir damals offensichtlich bei dieser Formulierung nicht in den Sinn, dass der gegenläufige Prozess des Übersetzens von ebenso großer Bedeutung sein könnte. R.A. Herra, der in seiner Antwort eine kritische Reflexion aller meiner damaligen Fragen vornahm, verweist auf die Einseitigkeit eines solchen Interesses und gibt zu bedenken:

"Die Antwort muß mit okzidentalischen Konzepten erfaßt werden: was bedeutet das? Es bedeutet erstens, daß die Frage die Art des Antwortens vorbestimmt, und zweitens, daß die Art des Antwortens voraussetzt, mit okzidentalischen Zeichen umzugehen und zu denken. Oder, um es weniger rhetorisch auszudrücken: die Antwort auf eine Frage nach der globalen Philosophie muß sich, um verstanden, ja sogar um formuliert zu werden, auf die begrifflichen Mittel dieser Philosophie stützen und von hier aus antworten. Schon der Akt des Fragens nach einer Philosophie der Philosophie aus interkultureller Perspektive selbst ist ein *okzidentaler* Akt, globalisierend, ausschließend. Diesen Akt auszuführen heißt, sich für die Philosophie, für den Okzident engagieren zu lassen." (Herra 1988, 16f.)

Letztlich lag meiner Frage nach *nur einer* Richtung des Übersetzens wohl unbewusst so etwas zugrunde, wie Tempels es in seiner Rekonstruktion einer 'Bantu-Ontologie' ausdrücklich formuliert hatte, wenn er betont, dass es sich dabei zwar um eine Ontologie im vollen Wortsinn handle, aber um eine solche, in der nicht die begrifflichen Mittel entwickelt wurden, sich selbst explizit zu artikulieren. Zur Darstellung und kritischen Diskussion dieser Ontologie seien die begrifflichen Mittel der okzidentalischen Philosophie angemessen, ausreichend und auch notwendig. (vgl. Tempels 1956) Verallgemeinert man dies, so ergibt sich die Auffassung, dass 'Europa' und nur 'Europa' in der Lage ist, kompetent über sich selbst und auch über alles Andere zu sprechen.

Interkulturell orientierte Philosophie geht dem gegenüber von einer Einsicht aus, wie sie Garfield beispielsweise formuliert hat, nämlich dass

"kultureller Abstand etwas offensichtlich für einen irgendwie fremden Interpreten macht, was für den in einer Kultur Lebenden verborgen ist. Vielleicht lesen wir so Platon mit größerem Verständnis als Platon selbst es je gekonnt hätte, Tibeter oder Tutsis können Platon – und insbesondere Quine – mit größerem Verständnis lesen, als wir es je könnten." (Garfield 2000, 47)

Ob dies wirklich so ist und ein solches "größeres Verständnis" wiederum kommunikabel gemacht werden kann, bleibt eine Frage in jedem Einzelfall. Die heuristische Annahme jedoch, dies könne der Fall sein, ist wesentlich.

### **3. Unterschiedliche Differenzen sind relevant für Philosophie**

*Kulturell differente Prägungen betreffen sowohl Fragestellungen, als auch Begrifflichkeiten, als auch dominante Thesen philosophischer Traditionen.*

Die dritte Annahme betrifft Schwierigkeiten, die sich allgemein im Vergleichen von philosophischen Richtungen ergeben. Es ist ein wohlbekannter Sachverhalt, dass Philosophierende nicht immer und überall mit gleicher Intensität sich den selben Fragen zuwenden dieselben Begriffe verwenden oder auch nur dieselbe Aufgabe als die ihre ansehen.

Solche Unterschiede sind sowohl in diachroner Betrachtung der Entwicklungen in einem Kulturbereich, als auch im synchronen Vergleich verschiedener Gesellschaften und Kulturen wie schließlich auch gleichzeitig innerhalb ein und derselben Gesellschaft zu beobachten. Es ist darum die Aufgabe einer interkulturellen Hermeneutik nicht wesentlich verschieden von einer intrakulturellen, mit Ausnahme des Sachverhalts, dass jede kulturelle Tradition auch ihre besonderen hermeneutischen Methoden entwickelt hat, die miteinander in ein fruchtbares Gespräch zu bringen nicht leicht ist. Der hauptsächlichliche Grund dafür liegt darin, dass Verstehen selbst aus einer Tradition heraus möglich ist, woraus aber auch folgt, dass es sich dabei immer um ein interessegeleitetes Auswählen handelt.

### **4. Vergleichen soll Sachfragen der Philosophie betreffen**

*Jede Auseinandersetzung mit einer philosophischen Tradition hat ein Interesse an der Klärung von Sachfragen zur Voraussetzung. Ziel und Zweck jeder Beschäftigung mit okzidentaler sowohl als auch mit nicht-okzidentaler Philosophie ist nicht nur das Erfassen und Interpretieren, sondern die Klärung beziehungsweise Lösung von ontologischen, epistemologischen oder ethischen Sachfragen.*

In der vierten Annahme liegt eine Formulierung vor, die nahelegt, in der Philosophie zwar nicht von historischen Untersuchungen und Vergleichen abzusehen, diese aber auch nicht als Endzweck zu betrachten. Die Forderung nach der Einbeziehung von außereuropäischer Philosophie in der Darstellung ihrer Geschichte oder in systematischen Fragestellungen

kann auf verschiedene Arten eingelöst werden. Nicht in jedem Fall einer solchen Einbeziehung kann man auch schon von 'interkultureller Philosophie' sprechen.

Es ist zu unterscheiden zwischen einem ständigen und systematischen Einbeziehen von Argumenten, Begriffen und Thesen aus okzidentalene wie nicht-okzidentalene Traditionen bei der Klärung von Sachfragen einerseits (also einem 'interkulturell orientierten' systematischen Philosophieren) und einem Vergleichen einzelner philosophischer Traditionen andererseits. Diese zweite Art wird von der komparativen oder vergleichenden Philosophie betrieben, denn jeder, "der heute über die verschiedenen Philosophie- und Kulturtraditionen denkt und schreibt, kann nicht umhin, diese miteinander in Beziehung zu setzen, zu vergleichen. Dies nennt Matilal 'comparative philosophy in a minimal sense'." (Mall 1995, 52; Matilal 1982, 259) Komparative PhilosophInnen in diesem Sinn würden in der Regel jedoch nicht sagen, dass PhilosophInnen *in jedem Fall, bei jeder Fragestellung* – und nicht nur, wenn sie "über die verschiedenen Philosophie- und Kulturtraditionen" nachdenken – die Vielfalt von Philosophien vor Augen haben sollten. Dies allerdings ist ein Postulat interkultureller Philosophie. Während also jemand in der Tradition komparativer Philosophie bei einem bloß historischen – historisch interessierenden – Thema bleiben kann, steht dieser Weg innerhalb der interkulturellen Philosophie nicht offen.

## **5. Interkulturelle Orientierung ist in der Philosophie notwendig wegen deren Universalitätsanspruchs**

*Jede als universell geltend intendierte These von Philosophierenden ist möglicherweise kulturell geprägt; kulturell-partikuläre Thesen sind jedoch in der Philosophie nach deren eigenem Anspruch nicht ausreichend.*

Es liegt ein *Dilemma der Kulturalität* darin, dass mehr zur Frage steht als bloß eine Komplettierung der *Philosophiegeschichte* durch eine vergleichende Interpretation außereuropäischer Denktraditionen. Das Projekt der Philosophie – in unterschiedlichen Kulturtraditionen – bestand und besteht darin, in grundlegenden Fragen zu allgemein verbindlichen Einsichten zu gelangen. In diesem Sinn geht es seiner Intention nach nicht darin auf, eine bestimmte, kulturell geprägte Tradition weiterzuführen. Und doch ist jeder konkrete Anspruch auf allgemeine Einsichtigkeit oder Intelligibilität nur mit den Mitteln zu formulieren und zu rechtfertigen, die eine bestimmte Tradition zur Verfügung stellt. Das wichtigste dieser Mittel ist die Sprache, in der Denken sich jeweils ausdrückt – Philosophierende haben

nichts anderes, um zu zeigen, was sie denken, als ein jeweils bestimmtes symbolisches System, sprachliche und metasprachliche Begriffe.

Ich will hier zur Illustration auf ein Projekt hinweisen, das Wiredu vorgeschlagen hat. Er spricht von der Notwendigkeit einer "begrifflichen Entkolonisierung" der philosophischen Sprache in Afrika, die darin 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 für die Philosophie systematisch wichtigen Zusammenhängen Konnotationen haben, welche bestimmte Thesen der europäischen philosophischen Tradition unformulierbar oder zumindest höchst unplausibel erscheinen lassen. Sein Vorschlag für die zentralen Termini der Philosophie lautet nun, die jeweiligen Thesen und Probleme in der je eigenen Sprache zu durchdenken und nach deren Maßstäben die Überzeugungskraft der fraglichen Thesen zu beurteilen. (vgl. Wiredu 1997,12)

Wiredus Vorschlag ist ernstzunehmen, 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. Es wäre aber, im Unterschied zu ähnlichen enthistorisierten Projekten (wie beispielsweise im Wiener Kreis) gefordert, die vielen jeweils 'eigenen Sprachen' zu nutzen, aus ihnen Maßstäbe der Plausibilität zu gewinnen, und erst dann Einsichten, Urteile, Thesen "on independent grounds" zu prüfen. Das schreibt den 'eigenen Sprachen' eine große Aufgabe zu. 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.

Das Entscheidende in Wiredus Überlegung ist, dass eine starke Unplausibilität von Aussagen, die in einer Sprache formuliert wurden, in einer anderen Sprache bewusst werden kann, für oder gegen die dann argumentiert werden muss, und zwar nunmehr unabhängig von den zunächst sprachlich bedingten Assoziationen oder Plausibilitäten. Wie auch immer das Ergebnis einer solchen Argumentation aussieht, eines will Wiredu festhalten: Viele zentrale Konzepte und Lehren der okzidentalen Metaphysik und Theologie sind, wenn er sie in seiner Muttersprache auszudrücken versucht, hoch unplausibel (ebd., 17) – und dies ist Grund genug, sie einer ernsthaften Prüfung zu unterziehen.

Ich sehe nur *eine* Möglichkeit, Wiredu in diesem Punkt zu widersprechen – eine allerdings höchst zweifelhafte Möglichkeit: indem man nämlich behaupten würde, Akan und andere Sprachen seien 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 vielleicht entsprechend angepasst wären. Diese These, so seltsam sie zunächst klingt, ist doch nicht ganz unbekannt.

Die These klingt nicht nur seltsam – und ich erlaube mir hier, Heideggers einschlägige Formulierungen nicht zu zitieren – sie setzt schlicht zuviel voraus: nähme man sie ernst, so könnte sie nur begründet werden von jemand, der/die selbst in allen fraglichen 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 naheliegenden philosophisch einschlägigen Plausibilitäten bereits geleistet ist. Dann allerdings wäre Wiredus Programm der "conceptual decolonization" bereits durchgeführt. Dem ist nicht so.

Ich habe Wiredus Vorschlag nur 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 unmöglich, 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 bloß 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 jedoch 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.

## 6. Tendenziell kann und soll Philosophie polylogisch vorgehen

*Unter den Bedingungen der Globalisierung sind Verfahrensweisen philosophischer Diskussion und Argumentation zu entwickeln, die mindestens tendenziell polylogisch sind.*

Es ist eine in postkolonialen Diskursen verbreitete Haltung, in einer Kritik an europazentrierter Philosophie und Philosophiegeschichte den Vorwurf des Kulturzentrismus und damit verbundener Willkür zunächst gegen *okzidentale* Begrifflichkeiten und Systeme zu erheben, die sich zu *Unrecht* als *allgemeingültig* ausgegeben haben, und diesem dann das je Eigene entgegenzusetzen. Für dieses Eigene kann konsequenterweise ein vergleichbarer Allgemeinheitsanspruch nicht mehr erhoben werden – man weist vielmehr darauf hin, dass Philosophieren immer in einem bestimmten kulturellen Kontext stehe und auch nur in seinem jeweiligen Bezug zu diesem Kontext beurteilt werden könne. Wird dies aber wörtlich genommen, so ist damit jeder Anspruch auf Universalität und Allgemeingültigkeit aufgegeben. Damit aber ist Argumentation in Sachfragen und letztlich auch nur gegenseitiges Interesse nicht mehr einzufordern. Doch gerade im Anspruch darauf, dass in Argumentation Erkenntnis stattfinden könne und zwar nicht nur für mich oder uns, für hier und jetzt, hatte Philosophieren bestanden – und zwar bei Philosophierenden aller Kulturen. Universalismus als Intention ist dem Philosophieren inhärent. Was daher eigentlich als Resignation der Vernunft bezeichnet werden muss, gilt nicht selten als hohe Tugend der Toleranz.

Es gibt im Zusammenhang dessen, was man allgemein als "Ethnophilosophie" bezeichnen kann, eine Art von sperrigem Ethnozentrismus, der sich als Bescheidenheit ausgibt (vgl. Wimmer 2004, 58ff). Er tritt etwa dann auf, wenn eine Formel wie "für die Tradition N gilt p" zugleich einen Rückzug vom Anspruch des allgemeinen Geltungsanspruchs von "p" signalisiert und andererseits die Forderung impliziert, im Konzert der Weltbilder und der Meinungen gehört zu werden – auch außerhalb der "Tradition N". Ist dergleichen gar nicht angezielt, hat man sich wirklich zu fragen, was da eigentlich wozu ausgesagt wird. Mit solchem scheinbar bescheidenen Rückzug kann allerdings auch ein durchaus stolzes Isolierungsverhalten verbunden sein.

Nehmen wir nun an, es gebe nach gegenseitiger Information in einer Sachfrage der Philosophie die relevanten und miteinander nicht vereinbaren Positionen A, B, C und D. Die "gegenseitige Information in Sachfra-

gen der Philosophie" bei kulturell differenten Traditionen ist eine Aufgabe der Komparatistik. Soll sie "gegenseitig" sein, so setzt dies die interessierte Beteiligung möglichst aller Traditionen voraus. Interessant in systematischer Hinsicht sind dabei sowohl Differenzen wie Überlappungen. Die erste und unübersehbare Schwierigkeit dabei ist mit der Frage verbunden, ob es sich jeweils um *dieselbe* Sachfrage handelt. Es könnte sich beispielsweise um solche Fragen wie die Begründbarkeit von Menschenrechten, die Gültigkeit von Normen, die Argumentierbarkeit ontologischer Voraussetzungen o.ä. handeln. Derartig differente Positionen können intra- wie interkulturell feststellbar sein. Nehmen wir ferner an, es bestehe ein gemeinsames Interesse an der Klärung solcher Fragen. Zwischen VertreterInnen solcher differenter Positionen werden Prozesse in Gang kommen, die zum Ziel haben, eine der bisher vertretenen oder auch eine neu zu entwickelnde Position zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Derartige Prozesse können logisch als einseitige oder als gegenseitige Beeinflussung gedacht werden. Von gegenseitiger Beeinflussung, die zu dem angegebenen Ziel führen kann, sprechen wir dann, wenn beide oder alle Seiten aktiv an der Herausbildung des Neuen beteiligt sind; bei einseitigen Beeinflussungen ist dies nicht der Fall. Unter dieser Annahme sehen wir, dass Beeinflussungsprozesse von dreierlei Art sein können, die mit den Wörtern 'manipulieren', 'überreden' und 'überzeugen' zu bezeichnen sind, wovon nur der letzte Ausdruck ein derartiges Verfahren der Änderung von Urteilen meint, in dem alle am Verfahren beteiligten PartnerInnen bereit sind, ihre bisherigen Urteile in einer solchen Weise zu ändern, dass der ganze Prozess als 'philosophisch' bezeichnet zu werden verdient, insofern Auffassungen ausschließlich nach Maßgabe eigener Einsicht entweder aufrechterhalten oder aber geändert werden. Die beiden erstgenannten sind einseitig, ihr Ergebnis ist nicht durch Urteilsleistungen der AdressatInnen eines Arguments bestimmt. Die Urteilsänderung aufgrund von Manipulation erfordert nicht einmal Zustimmung, diejenige aufgrund von Überredung erfordert zwar Zustimmung, nicht aber eigene Einsicht.

Wir können unter diesen Annahmen schematisch folgende Modelle von Beeinflussungsprozessen im genannten Fall des Bestehens von vier differenten Urteilen unterscheiden:

*(a) Einseitig zentraler Einfluss: Monolog*

Unter der Annahme, dass die Tradition "A" allen von ihr differierenden endgültig oder eindeutig überlegen ist, wird deren Verhältnis zu diesen anderen so gedacht, dass Beeinflussungen mit dem Ziel der Angleichung an

A in Richtung auf B, C und D ausgehen, dass von diesen jedoch keinerlei relevante Rückwirkungen auf A erfolgen.

In diesem denkmöglichen Fall gibt es keine Dialoge und natürlich auch keinen Polylog zwischen A, B, C und D. Jede Tradition mit Ausnahme von A wird als "barbarisch" eingestuft, sofern sie verändert, letztlich beseitigt und überwunden werden soll. Das Verhältnis zu Anderen als zu "Barbaren" sehe ich darin, dass deren Maßstäbe des Verhaltens und Urteilens mit den von mir für richtig gehaltenen nicht vereinbar sind. Wo immer eine derartige Differenz auftritt und gemeinsames Handeln dadurch unmöglich wird, ist keine Toleranz zu erwarten, sondern werden Verfahren praktiziert, dieses "Andere" aus der Welt zu schaffen. (vgl. Wimmer 1990) Ziel ist also die Ausweitung der Tradition A und das Verschwinden von B, C und D. Im kulturtheoretischen Diskurs kann dies mit Ausdrücken wie 'Zivilisierung', 'Verwestlichung', 'Kulturimperialismus', auch 'Kulturzentrismus' oder 'Akkulturation' bezeichnet werden. B, C und D können in diesem Modell einander ignorieren.

*(b) Gegenseitiger teilweiser Einfluss: die Stufe der Dialoge*

In der Realität kommt es beim Aufeinandertreffen von A, B, C und D auch dann zu Dialogen und gegenseitigen Beeinflussungen, wenn sie aufgrund von traditioneller Selbsteinschätzung theoretisch wegen der selbstverständlichen Überlegenheit der je eigenen Tradition gar nicht als notwendig oder, weil eine unüberschreitbare Verstehensgrenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden gedacht wird, strenggenommen als nicht möglich erachtet werden.

Solche Verfahren können wir als Prozesse einer selektiven Akkulturation verstehen. Für A sind einige andere Traditionen auf dieser Stufe nicht mehr "barbarisch", sondern "exotisch", und dasselbe gilt für B, C und D, jedoch nicht vollständig. Das Verhältnis zu Anderem als zu etwas "Exotischen" kann darin bestimmt werden, dass es Gegenseitigkeit zulässt. Damit ist eine grundsätzliche Anerkennung des Anderen als einer kompetenten, wenn auch fremden Sicht der Dinge gemeint. (vgl. Wimmer 1990) Komparative Philosophie ist hier zunehmend etabliert.

*(c) Gegenseitig vollständiger Einfluss: die Stufe des Polylogs*

Für jede Tradition ist jede andere "exotisch" in dem Sinn, dass jede für jede andere fremd ist und keine von ihnen außer Frage steht: darin liegt die konsequente Form des Polylogs und einer interkulturellen Philosophie. (vgl. Wimmer 2004, 66ff)

In der menschlichen Wirklichkeit existiert diese Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und un-

ter Infragestellung aller Grundbegriffe, lediglich als programmatische oder praxis-regulierende Idee; dasselbe trifft allerdings ebenso für die erstgenannte Vorstellung eines einseitig zentralen Einflusses zu. Wenn also die Wirklichkeit sich stets als eine mehr oder weniger vielseitige Form der zweiten Stufe beschreiben lässt, so ist doch zu fragen, nach welchem der beiden Extreme hin eine Orientierung begründet werden kann. Das heißt: es ist nach der Argumentierbarkeit, nach den logischen Voraussetzungen oder Vorannahmen des Modells eines nur einseitigen 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, das Modell des Polylogs jedoch sehr wohl.

In praktischer Hinsicht ist damit noch nicht allzu viel gewonnen. Fraglich ist ja, mit welchen Verfahren der Argumentation dann philosophiert werden kann, wenn nicht von vornherein feststeht, welche Begriffe, Kategorien, Ausdrucksmittel überhaupt als angemessen zu betrachten sind. Dies ist zwar kein neuartiger Sachverhalt – es gibt in der Philosophie so gut wie in anderen Disziplinen unterschiedliche Stile, die ein gegenseitiges Verstehen oder auch nur Ernstnehmen erschweren können, aber unvermeidbar sind –, jedoch verschärft sich die Sache, wenn Angehörige mehrerer Kulturen miteinander zu argumentieren beginnen. Dies ist nicht auf die Frage der gemeinsamen Sprache bezogen: eine solche ist unabdingbar und es ist nicht unbedingt ein Nachteil für die Klarheit des Ausdrucks, wenn sie nicht die Muttersprache ist. Soll aber beispielsweise die Rezitation eines Liedes aus Afrika ebenso als Bestandteil einer philosophischen Argumentation gelten wie die Interpretation der These eines Klassikers der okzidentalen Tradition? Selbst wenn innerhalb der Gegenwartsphilosophie – etwa im Bereich der Beispiele, die von Philosophen der Analytischen Philosophie gerne angeführt werden – die Grenze der als zulässig erachteten Quellen manchmal ziemlich weit gezogen wird, dürfte es doch Widerstände hervorrufen, wenn jemand ein afrikanisches Lied im Rahmen eines Arguments singt und vielleicht auch noch darauf besteht, es müsse, um den Sinn zu erfassen, dazu getanzt werden.

Dies ist ein konstruiertes Beispiel. Doch werden Philosophierende welcher Tradition auch immer, wenn sie die Vielheit des kulturellen Ausdrucks ernst nehmen, Argumentationsformen begegnen, die ihnen fremd und gelegentlich auch unpassend erscheinen. Darin liegt eine Herausforderung. Sie besteht darin, dass Wege gefunden werden müssen, in Argumen-

tationen Formen zu finden, die offener gegenüber neuen Ausdrucksweisen sein müssen als die gewohnten, die aber doch zu inhaltlichen Ergebnissen führen sollen.

Experimente, die der Suche nach neuen und angemessenen Methoden zur Überwindung von kulturell bedingten Argumentationsschranken in der Philosophie dienen, scheinen insgesamt sehr selten zu sein. In der Regel werden unter dem Titel einer interkulturellen Philosophie lediglich gewohnte akademische Formen – der Vortrag mit oder ohne Diskussion, die Abhandlung, Zitat und Interpretation der respektiven Klassiker usf. – auf ungewohnte oder bislang unbeachtete Quellen (meist wieder Texte) angewandt. Die Suche nach angemesseneren, neuen und doch konsensfähigen Methoden scheint eine Aufgabe für die Zukunft zu sein.

## LITERATUR

- Collins, R. 2000 *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Pr.
- Copleston, F. 1985 *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*, New York: Doubleday.
- Garfield, J.L. 2000 "Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 5, 42-61.
- Herra, R.A. 1988 "Kritik der Globalphilosophie", in F.M. Wimmer (ed.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien: Passagen, 13-33.
- Holenstein, E. 1999 "Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse", in J. Wertheimer / S. Göße (eds.), *Zeichen lesen. Lese-Zeichen. Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China*, Tübingen: Stauffenberg, 7-30.
- Lorenz, K. 1998 *Indische Denker*, München: Beck.
- Mall, R.A. 1995 *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mall, R. A. und Hülsmann, H. 1989 *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa*, Bonn: Bouvier.
- Matilal, B.K. 1982 "Indian Philosophy: Is There a Problem Today?", in S.S. Pappu, R. Rao und R. Puligandla (eds.), *Indian Philosophy - Past and Future*, Delhi: South Asia Books.
- Tempels, P. 1956 *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg: Rothe.
- Wimmer, F.M. (ed.) 1988 *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien: Passagen. Im Internet:  
<http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/download.html>

- 1990 *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*, Wien: Passagen. Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/download.html>
  - 2004 *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien: WUV
- Wiredu, K. 1997 "The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy", in H. Kimmerle and F.M. Wimmer (eds.), *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective, Philosophie et démocratie en perspective interculturelle*, Amsterdam: Rodopi.